

Göttinger  
Handkommentar zum Alten Testament  
herausgegeben von W. Nowak

# Das Buch Jesaja

übersetzt und erklärt

von Bernhard Duhm

Göttingen  
Vandenhoeck  
&  
Ruprecht





THE  
SANDFORD FLEMING  
LIBRARY



11-  
+ 2.80  
13.80



Frederick  
1918.







# Göttinger Handkommentar zum Alten Testament

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten  
herausgegeben von W. Nowack

---

III. Abteilung  
Die prophetischen Bücher  
1. Band

---

## Das Buch Jesaja

übersetzt und erklärt  
von Bernhard Duhm

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage



Göttingen    ▢    Vandenhoeck & Ruprecht    ▢    1914





A38  
D88

BS1154  
G6  
ser. 3  
v. 1  
1914

Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.

---

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H. in Göttingen.

BERKELEY BAPTIST DIVINITY SCHOOL  
SANDFORD FLEMING LIBRARY



## Vorwort.

Nachdem ich kaum die letzte Zeile am Buch geschrieben habe, kann ich eigentlich kein Vorwort schreiben; was ich zu sagen hatte, habe ich im Buch gesagt, und was ich dort aus dem einen oder anderen Grunde nicht sagen konnte, das geht erst recht nicht in ein Vorwort hinein. Dreierlei war in's Auge zu fassen: erstens die Herstellung wo nicht des ursprünglichen, so doch eines möglichen Textes. Ich bin dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Autoren, bevor nicht das Gegenteil bewiesen ist, als gute Schriftsteller angesehen werden sollen, die nicht radebrechen und stümpern, sondern richtig und vernünftig reden: eine an sich selbstverständliche Voraussetzung, die aber doch nicht von allen Erklärern geteilt wird. Wenn ferner die Autoren sich bestimmter metrischer Maße bedienen, so scheint es mir Pflicht der Eegeten zu sein, dem nachzugehen und die Arbeit am Text nicht eher für beendet zu halten, als bis jene festgestellt sind. Auf diesem Gebiet führen jetzt Schlandrian und Willfür die Herrschaft und treten die abenteuerlichsten Torheiten zu Tage. Wenn erst die allgemeine Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gerichtet sein wird, wird sich zeigen, daß die Metrik ein ebenso wichtiges textkritisches Hilfsmittel ist wie die Vergleichung der alten Übersetzungen.

Die zweite und wichtigste Aufgabe ist, herauszubringen, was die Autoren eigentlich sagen und sagen wollen. Diese Aufgabe wird niemals vollkommen erfüllt werden. Auch wenn nicht unser zeitlicher und kulturhistorischer Abstand von den alten Schriftstellern uns beständig Schwierigkeiten machte, so würde schon der stets vorhandene Unterschied zwischen dem objektiven Ausdruck und der Meinung eines Autors das völlige Erfassen der letzteren höchst erschweren. Das beste, was man tun kann, ist versuchen, in die Persönlichkeit des Schriftstellers selber so tief wie möglich einzudringen. Das ist überhaupt auf dem Gebiet der Religion die wichtigste und dankbarste Aufgabe, denn nirgends mehr als hier steht die lebendige Persönlichkeit hoch über dem bloßen Wort. Zu diesem Zweck vor allem treibt man Kritik: diese ist noch mehr eine Pflicht gegen die alten Autoren, als die Vorbedingung für unsere richtige Einsicht in die historische Entwicklung.

Diese letztere aber wird nicht gefördert durch gelegentliche Reflexionen und Betrachtungen, die vom Zufall oder vom „Standpunkt“ des Auslegers eingegeben sind, sondern nur durch bewußte kultur- und religionsgeschichtliche Kritik. In einem Kommentar kann diese Aufgabe allerdings nur in sehr unvollkommener Weise erfüllt werden. Dennoch muß ein Kommentar wenigstens die Rohstoffe für jene Kritik entdecken und für eine zusammenhängende Verwertung vorläufig herrichten. Es ist besser, darin einen Mißgriff zu machen und selbst einem Autor ein Unrecht zuzufügen, als diese Arbeit zu unterlassen. Denn wenn sie erst einmal zu etwas sicheren Ergebnissen gelangt sein wird, so werden diese die beste Schutzmauer für die alten Schriftsteller gegen die Razzien der Dogmatiker aller Farben sein.



Der Umfang des Kommentars ist mäßig, weil ich solche Betrachtungen möglichst vermieden habe, die jeder selbst macht und darum nicht zu lesen wünscht, und weil ich solche Stellen nicht zitiert habe, die kein Mensch nachschlägt. Die Übersetzung ist weniger schön als wörtlich. Die benutzten Hilfsmittel habe ich nicht immer zitiert, der Gelehrte kennt sie, der Lernende will sie nicht kennen. Vielleicht ist mir ab und an ein brauchbares Altes oder Neues entschlüpft, das Aufnahme verdient hätte; das Kommentarschreiben hat eben viel vom pig puzzle. Die Polemik gegen de Lagarde würde natürlich weniger scharf ausgefallen sein, wenn ich hätte ahnen können, daß das Buch ihm nicht zu Gesicht kommen werde.

Ich hoffe, Leser zu finden, denen an der Wahrheit und an der Religion gelegen ist und die, wenn sie irgendwo etwas Richtigeres finden, es mir nicht vorenthalten. Auf einem Gebiet, auf dem man nicht so viele „vielleicht“ schreiben kann, als man möchte und müßte, ist man für Belehrung sehr empfänglich. Wenn man nicht glauben dürfte, daß auch Irrtümer, ehrliche Arbeit vorausgesetzt, gute Folgen haben können, so dürfte man überhaupt über Bibel und Religion nicht schreiben.

Basel, den 1. Juni 1892.

Bernh. Duhm.

## Vorwort zur zweiten Auflage.

Über das Buch Jesaja ist im letzten Jahrzehnt so viel geschrieben worden, daß der Umfang dieses Kommentars trotz des viel sparsameren Drucks der Übersetzung nicht wesentlich eingeschränkt werden konnte. Er wäre im Gegenteil noch mehr angewachsen, wenn ich alles Neue auch nur hätte erwähnen wollen. Ich habe sogar manche textkritische oder literaturgeschichtliche Vermutung unerwähnt gelassen, die ich für ebenso gut halte, wie die von mir akzeptierte. Denn ein Handkommentar kann keine Anthologie aller schönen Gedanken sein, und wir treiben das Studium der Propheten ja wohl nicht zu dem Zweck, uns selbst wichtig zu machen. Es pflegen sich schon so die Namen und Ansichten der Ausleger wie eine Nebelwolke vor die Texte zu drängen und den Umstand ganz in Vergessenheit zu bringen, daß die Kommentatoren nur ein notwendiges Übel sind. Ich darf mir gleichwohl verstatten, unter den vielen, die mich direkt oder indirekt gefördert haben, die Namen Cheyne und Marti an dieser Stelle zu nennen.

Daß diese zweite Auflage verhältnismäßig druckfehlerfrei ist, verdanke ich teils mehreren mir von auswärts zugestellten Fehlerlisten, teils der Mithilfe meiner Söhne.

Basel, den 18. Nov. 1901.

Bernh. Duhm.

## Vormort zur dritten Auflage.

Wer sich die Mühe geben will, die früheren Auflagen mit der jetzigen zu vergleichen, wird sehen, daß keine Seite und oft kein Satz unverändert geblieben ist; hoffentlich sind die Änderungen, die hin und wieder ziemlich weit gehen, auch Verbesserungen. Im Interesse des Anfängers sind im ersten Drittel des Buches sämtliche hebräischen Wörter punktiert, später dagegen, um den Satz nicht übermäßig zu verlangsamen und zu verteuern, nur diejenigen Wörter, deren richtige Aussprache man nicht aus dem Text ersehen kann.

Die Ersetzung der lateinischen durch die deutsche Schrift hat mich persönlich deshalb gefreut, weil die deutsche für mich deutlicher und wärmer ist; sie wäre trotzdem nicht gewagt worden, wenn nicht Ausländer oft genug bezeugt hätten, daß sie das Deutsche in deutscher Schrift leichter lesen als in *antiqua*<sup>1)</sup>. Auch wir verstehen, wie G. Ruprecht hervorgehoben hat, griechische Wörter und Sätze bequemer in griechischen Lettern als in lateinischen oder deutschen.

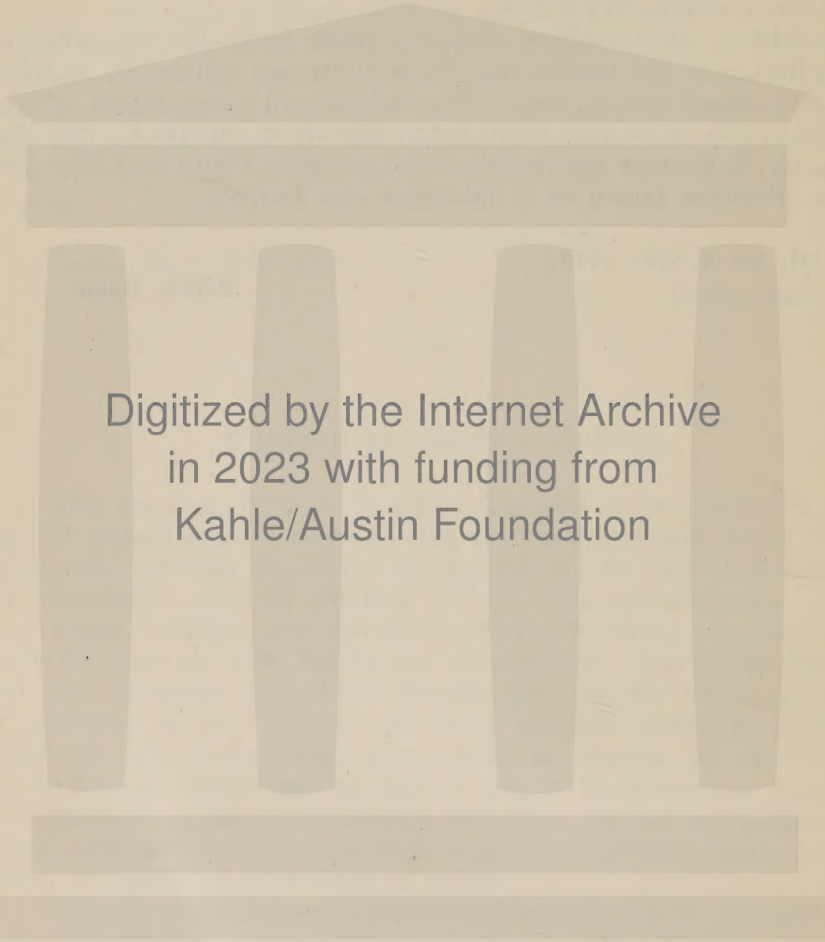
Basel, den 4. Febr. 1914.

Bernh. Duhm.

---

<sup>1)</sup> s. G. Ruprecht, Die deutsche Schrift und das Ausland, S. 3. 11 ff.





Digitized by the Internet Archive  
in 2023 with funding from  
Kahle/Austin Foundation

# Einleitung.

## I. Analyse des jetzigen Buches Jesaia.

### a) Das Buch Jesaia und seine Hauptteile.

1. Das Buch Jesaia steht im gegenwärtigen hebräischen Kanon an der Spitze der sog. nebiim acharonim oder prophetae posteriores, zu denen außer ihm noch das B. Jeremia, Hesekiel und Dodekapropheton oder Kleine Propheten gehören und denen die nebiim rischonim oder proph. priores (Josua, Richter, I. II. Sam., I. II. Könige) vorhergehen. Schon beim Siraciden (JSir 48. 49) steht es an erster Stelle, ebenso z. B. bei Hieronymus im Prologus galeatus. Dagegen hat die LXX die Reihenfolge Zwölf Propheten, Jes., Jer., Hesekiel; nach der Tradition der Mischna (Baba Bathra 14b 15a) war die Reihenfolge: Jer., Hesek., Jes., Duodecim. Daß die Anordnung der vier Volumina so sehr und so lange schwankte, wurde dadurch möglich, daß die Juden in älterer Zeit niemals sämtliche Prophetenschriften auf Eine Rolle schrieben (s. Buhl, Canon des A.T.s § 10); auch Ef. 4:1 hat das B. Jes. eine Rolle für sich.

Die Paarung von Dodekapropheton und Jesaia in LXX und Mischna beruht zwar durchaus nicht auf literaturgeschichtlicher Tradition oder Einsicht, hat aber doch manches für sich. Jene beiden Bücher sind mit einander viel enger verwandt als mit dem anderen Paar, Jeremia und Hesekiel. Diese beiden sind einheitlicher Art, wollen es wenigstens sein, jene beiden sind Sammelschriften. Unter sich sind sie darin verschieden, daß in das Zwölfprophetenbuch lauter Schriften aufgenommen sind, deren Verfasser man kannte, in das B. Jesaia dagegen, natürlich den Namen Jesaia ausgenommen, nur anonyme Schriften. Die Folge ist gewesen, daß man sich gewöhnte, die anonymen Schriften dem Jesaia selber zuzuschreiben, ähnlich wie man den Pentateuch von Mose, die große Mehrzahl der Psalmen von David, die Weisheitschriften von Salomo ableitete. Die späteren Juden hatten kein literarisches Interesse; da doch alle Weissagung von Gott eingegeben wird und nur ihm angehört, so kam auf die menschliche Person, dem er sie eingab, nicht viel an. Ohnehin ist ihnen der Begriff des Schriftstellers, seiner Ehren, Rechte und Pflichten, eigentlich niemals aufgegangen, auch die Namen ihrer Historiker und Dichter waren ihnen vollkommen gleichgültig. Es ist ein kulturgeschichtlicher Mißgriff, unsere literarischen Anschauungen auf die israelitisch-jüdische Literatur zu übertragen: das tun aber diejenigen, die sich darauf verbeissen, Jesaia für den Autor des Buches Jes. oder Mose für den des Pentateuchs deshalb zu halten, weil die späteren Juden sie dafür hielten; diese Juden würden über den Eifer, mit dem die „Echtheitsfragen“ in den letzten beiden Jahrhunderten ausgefochten sind, erstaunt gewesen sein und den Sinn und Nutzen solcher Kämpfe gar nicht begriffen haben.



Zu dem Schrifttum, das im Buch Jes. (und im Zwölfprophetenbuch) zusammengestellt ist, haben mehr als sechs Jahrhunderte beigesteuert; das Älteste stammt aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts, das letzte Wort mag im Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. geschrieben sein. Die Sammlung des Buches darf man sich nicht als einmaligen Akt denken; man muß sich die Vorstellung abgewöhnen, daß einmal Jesaja selber oder irgend ein alter oder junger Schriftsteller den Gedanken bekommen und ausgeführt habe, die bis dahin zerstreuten Schriften zu dem jetzigen Buch Jes. zusammenzustellen, selbst wenn man die Möglichkeit offen läßt, daß dann später noch Einiges hinzugekommen sei. Vielmehr ist das Buch ganz langsam gewachsen, und es ist nicht alles auf Einem Stamm gewachsen; die meisten der jetzt in der Sammlung vertretenen Autoren, ja sogar mehrere Sammler haben es sich nicht träumen lassen, daß sie für ein einstiges Buch Jes. tätig waren. Den ersten Kern dieses Buches hat wohl Jesaja selber geschaffen, indem er ab und an prophetische Reden und Gedichte in kleinen Büchlein vereinigte; ferner scheint er zu der Bewegung, die schließlich zur Entstehung unseres Jesaiabuches führte, dadurch einen Anstoß gegeben zu haben, daß er nach c. 816 seine Jünger zu Hütern seiner „Bezeugung und Weisung“ einsetzte und sie damit wenigstens indirekt anregte, für die Sammlung und Erhaltung der noch aufzutreibenden Schriftstücke des großen Meisters Sorge zu tragen. Wann zum ersten Mal etwas wie ein Buch Jesaja ins Leben trat und wie es aussah, darüber wissen wir nichts; nur das ist wahrscheinlich, daß es nicht alles enthielt, was der Prophet geschrieben hat, weil sein Nachlaß zersplittert und zum Teil auch verloren gegangen war. Manches ist auch ohne Zweifel schon früh in fremde Zusammenhänge aufgenommen, und je später neue Sammlungen veranstaltet wurden, desto gewisser wurden auch, bewußt und unbewußt, jesaianische und nichtjesaianische Erzeugnisse miteinander verbunden. Zum Stillstand ist wohl diese Bewegung erst in der Zeit der Königin Salome (78–69 v. Chr.), der goldenen Zeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, gekommen, wo auch andere alttestamentl. Bücher ihren Abschluß gefunden zu haben scheinen. Im ersten christl. Jahrhundert haben dann die jüdischen Gelehrten den jetzigen Text, das sog. Ktib, hergestellt. Leider hat dieser offizielle Text den Untergang aller übrigen Handschriften herbeigeführt und uns damit des besten Hilfsmittels beraubt, dem wirklichen Urtext durch Vergleichung alter Varianten näher zu kommen. Einen unzureichenden, aber trotzdem äußerst wichtigen Ersatz für das Verlorene bietet die LXX, die älter ist als unser hebräischer Text, aber freilich auch Fehler genug hat. Selbst der Anfänger sollte niemals das A. T. ohne die LXX lesen.

Zur Feststellung der einzelnen kleineren und größeren Sammlungen, aus denen schließlich unser Buch Jesaja erwuchs, sind wir fast allein auf die Ergebnisse der inneren Kritik angewiesen, denn die wenigen zufälligen Notizen in anderen Schriften liefern nur geringe Ausbeute. Aus dem Prolog zum Siraciden ergibt sich, daß um 132 v. Chr. das Gesetz und die Propheten vorhanden waren, aber daraus folgt nichts über die damalige Gestalt der *προφητεῖαι* und speziell des Buches Jes. Die etwa um die Zeit von Christi Geburt geschriebene Stelle II. Makk. 2, 13 f., die dem Judas Makkabäus Verdienste um die „heilige Bibliothek“ zuschreibt, mag beweisen, daß man um das späte Zustandekommen der Sammlungen wußte, zeigt aber auch, daß damals der Kanon noch anders aussah als jetzt. Wichtiger sind ein paar andere Notizen, die im Folgenden verwertet werden sollen.

2. Im 3. Jahrh. vor Chr. zitiert der Chroniker (II. Chr. 36, 2 f. = Esra

1. – a) die deuterojesaianische Verheißung, daß Tyrus den Tempel bauen lassen werde (Jes. 44<sup>28</sup>), als ein Wort des Jeremia, hält also c. 40–66 oder einen Teil davon für jeremianisch. Daraus folgt, daß um diese Zeit Jes. 40–66 noch nicht zum Buch Jes. gehörte, sondern der ausgebreiteten jeremianischen Literatur zugerechnet wurde. Übrigens haben nicht einmal die späteren Sammler, die jenen Komplex mit dem B. Jes. vereinigten, eine Bemerkung über Jesaias Anteil an ihm hinzugefügt und ihn dadurch indirekt als nur äußerlich angeheftet gekennzeichnet. Das eigentliche Jesaiabuch geht also nur bis c. 39.

Aber auch Jes. 1–39 war damals noch nicht in der jetzigen Verfassung. Der Chroniker kennt zwar die Kap. 36–39, sieht sie auch als jesaianisch an, zitiert sie aber II. Chr. 32<sup>22</sup> nicht aus einem Jesaiabuch, sondern aus dem „Buch der Könige von Juda und Israel“. Unfehlbar würde er ein Jesaiabuch als Quelle genannt haben, wenn er gekonnt hätte, denn er empfindet seine Abhängigkeit von den Bb. Samuelis und Könige offenbar als lästig, statt deren er, so oft er kann, sekundäre Quellschriften zitiert. Standen aber zu seiner Zeit Jes. 36–39 noch nicht in einem Buch Jesaja, so haben auch c. 1–35 damals noch nicht ihre jetzige Form und Vollständigkeit gehabt, denn aller Wahrscheinlichkeit nach sind c. 36–39 von demselben Manne ins B. Jes. herübergenommen, der auch c. 1–35 aus älteren Sammlungen zusammenstellte. Dieser Hauptredaktor des Jesaiabuchs c. 1–39 hat darum noch immer nicht die letzte Hand an das Buch gelegt, hat doch seine eigene Arbeit an c. 36–39 noch wieder Zusätze erhalten (s. zu c. 38<sup>10–20. 21 f.</sup>). So wissen wir auch nicht, ob er, der nach dem Chroniker gelebt haben muß, schon die sämtlichen ersten 39 Kap. besaß.

3. In JSir 48<sup>23–26</sup> heißt es, daß Jesaja die Jes. 38 berichtete wunderbare Heilung des Hiskia bewirkt und daß er die Trauernden Zions getröstet und die letzten Dinge vorhergesagt habe. Diese Stelle bezeichnet Jes. 40–66 als jesaianisch und scheint auch die Verbindung dieser Kap. mit c. 36–39 vorauszusetzen, zeigt also, daß in dem Jahrh. zwischen dem Chroniker und dem Siraciden das werdende Jesaiabuch bedeutende Fortschritte gemacht hat, angenommen, daß der hymnus patrum JSir 44 ff. wirklich vom Siraciden verfaßt ist und daß seine Meinung in den ersten Dezennien des 2. Jahrh. v. Chr. die allgemein herrschende war. Aber wie viel von c. 36–66 und was sonst noch in diesem Jesaiabuch enthalten war, darüber sagt die Stelle nichts; es steht nichts der Annahme im Wege, daß manches Stück im jetzigen B. Jes. damals noch gar nicht geschrieben war.

4. Wegen der Stellung des Chronikers zur Sache lassen wir c. 40–66 und c. 36–39 vorläufig bei Seite und analysieren c. 1–35 für sich allein. Diese Kapitel zerfallen von selbst in drei Gruppen infolge der Erscheinung, daß c. 13–23 nicht bloß zu Anfang eine eigene Überschrift mit dem Namen und Vatersnamen des Propheten besitzen, sondern auch die einzelnen Stücke mit dem Worte נִשְׁבַּח überschreiben, was sich sonst (mit Ausnahme von c. 30<sup>a</sup>) nirgends im B. Jes. findet. Diese Kapitel müssen also für sich gesammelt sein und haben sehr wahrscheinlich eine Zeit lang als selbstständiges Buch existiert, zu dem vermutlich auch c. 30<sup>a f.</sup> gehörte. Ebenso haben c. 1–12 eine besondere, nur für sie bestimmte Überschrift in c. 1<sup>1</sup> und einen Epilog in c. 12, sind daher gleichfalls einmal ein besonderes Jesaiabuch gewesen, haben aber jedenfalls als Sammlung ihre eigene Entstehungsgeschichte. Nur die dritte Gruppe, c. 24–35, hat ohne Überschrift und Schluß einen weniger abgeschlossenen Charakter; die kleineren Schriften, die sie umfaßt, scheinen zunächst



ein Sonderdasein geführt zu haben und erst in dem Augenblick zusammengestellt zu sein, als die ganze Sammlung c. 1–35 oder 1–39 oder 1–66 geschaffen wurde.

5. Der Reihenfolge dieser drei Teile liegt schwerlich ein tieferer Gedanke zu Grunde, doch ist sie auch nicht zufällig. K. 1–12 enthält das „Gesicht Jesaias über Juda und Jerusalem“, das nach der Meinung des Sammlers und nach dem Eindruck, den 3. B. c. 6–9 tatsächlich auf ihn machen mußte, sich mehr an zeitgeschichtliche Anlässe anschließt als c. 24–35 und sich hauptsächlich mit Juda beschäftigt. Die zweite Sammlung c. 13–23 betrifft die fremden Völker. Die Gruppe c. 24–35 ist wesentlich eschatologischen Charakters. Das ist nun dieselbe Anordnung, die wir auch in dem griechischen B. Jeremia, besonders deutlich aber im B. Hesekiel antreffen. Der Urheber dieser Dreiteilung ist Hesekiel, ihm hat der Mann nachgeahmt, dem wir die jetzige Gestalt von c. 1–35 verdanken.

6. Bis jetzt hätten wir folgende Akte in der Entstehungsgeschichte des B. Jesaia zu verzeichnen: 1. die Sammlung von a) c. 1–12, b) c. 13–23; 2. die Verbindung der drei Gruppen c. 1–12, 13–23 und 24–35 und ihre Abschließung durch die geschichtlichen Nachträge c. 36–39; 3. die Anfügung von c. 40–66. Selbstverständlich können mehrere Akte auf ein und denselben Urheber zurückgehen, aber auch das Umgekehrte ist möglich, daß nämlich jeder einzelne Akt eine weitläufige Geschichte für sich hat. Es ist sogar wahrscheinlich, daß die Entstehungsgeschichte des Buches viel komplizierter war, als sich bis jetzt zeigte, denn auch die bisher erwähnten Sammlungen haben jede ihre eigene Vorgeschichte.

### ! b) Das Jesaiabuch c. 1–12.

7. Der Sammler von c. 1–12 hat keine freie Verfügung mehr über die einzelnen kleinen Stücke seines Buches gehabt, sodaß er sie nach eigenem Gutdünken, etwa nach chronologischen oder sachlichen Gesichtspunkten oder nach Stichworten hätte anordnen können, vielmehr fand er schon ältere kleine Sammlungen vor, deren selbständige Dispositionen er respektierte und die er auch in unbedeutenden Einzelheiten unangetastet ließ. Denn sonst hätte er 3. B. c. 5<sub>22</sub>–80 mit c. 9<sub>7</sub>–10<sub>4</sub>, ferner c. 5<sub>15</sub> f. mit c. 2<sub>5</sub> ff. verbunden, er hätte die Überschrift c. 2<sub>1</sub> weggelassen und c. 6 an den Anfang seiner Sammlung gestellt. Die älteren Büchlein, die er vorfand, hatten, wie es scheint, bereits eine solche Geschlossenheit und wohl auch in einem größeren Publikum eine solche Verbreitung und Autorität, daß er sie nicht in ihre Bestandteile auflösen und daraus ein neues Ganzes mit neuer Disposition aufbauen mochte, sondern es vorzog, sie einfach an einander zu reihen. Wie er zu der gegenwärtigen Reihenfolge kam, das wird erst erkennbar, wenn man den Inhalt der einzelnen Büchlein näher betrachtet.

8. Am deutlichsten gibt sich c. 2–4, von dem vorläufig c. 2<sub>2</sub>–4 bei Seite zu lassen ist, als ein älteres selbständiges Jesaiabüchlein zu erkennen. Es hat eine eigene Überschrift, die besonders dadurch, daß dem Prophetennamen der Vatersname beigelegt ist, das Vorhergehen anderer Stücke ausschließt, und eine Disposition, deren Absichtlichkeit schon daraus erhellt, daß der Sammler dieses Büchleins, um einen Abschluß zu gewinnen, den Schluß c. 4<sub>2</sub>–6 selbst verfaßt hat. Dieser Schluß enthält die tröstliche Weissagung über die herrliche Zukunft Judas und Jerusalems, wie man sich diese in den letzten Jahrh. v. Chr. vorstellt; ihm gegenüber steht der Anfang des Büchleins mit der Drohung vom Tage Jahves; die Mitte nimmt die Motivierung der Drohung und die, allerdings mehr indirekte, Vermittlung der Verheißung

ein. Schon die schlechte Erhaltung des Textes und seine Vermehrung mit zahlreichen Glossen und größeren Zusätzen könnte für das relative Alter dieses Büchleins zu sprechen scheinen, entschiedener spricht dafür ein anderer Umstand. Die kleine Dichtung c. 2<sup>a</sup>–4 gehört nämlich diesem Büchlein ursprünglich nicht an, weil sie an verkehrter Stelle steht, am Anfang statt am Schluß, und daher mit ihrer Fortsetzung so hart zusammenstößt, daß sich beide gar nicht in einem Atem lesen lassen; sie muß also erst später am jehigen Ort eingesetzt sein. Das ist aber in einer Zeit geschehen, wo das Büchlein Mich. 4. 5, das jene Dichtung in c. 4<sup>a</sup>–4 ebenfalls enthält und zwar ebenfalls als nachträglichen Einsatz, noch nicht gesammelt oder wenigstens nicht allgemein verbreitet war, wo die sammelnden Schriftgelehrten noch keine rechte Übersicht über das gesamte Material besaßen und noch mehr isoliert und auf eigene Hand arbeiteten. Ist also c. 2<sup>a</sup>–4 verhältnismäßig früh beigezeichnet, so muß natürlich c. 2–4 noch älter sein. Daraus folgt freilich nicht einmal, daß das Büchlein vor dem 2. Jahrh. entstanden ist; immerhin findet sich keine Anspielung auf die syrische Religionsnot darin.

9. Dieselbe Disposition wie c. 2–4 befolgt die Sammlung c. 6, 1–9, 6: zuerst die Drohung, zuletzt die Verheißung, in der Mitte die Motivierung der ersteren und die Vorbereitung der letzteren. Die Überschrift wird ersetzt durch die mit Datum versehene Einleitung des Propheten selber, und die Verheißung läuft c. 9<sup>a</sup> in einen passenden, feierlichen Abschluß des Ganzen aus. Ein einheitliches Gepräge wird dieser Sammlung durch das Vorwalten der erzählenden Form gegeben. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt ihr ein älteres von Jesaja selbst redigiertes Buch zu Grunde (s. unten § 26 ff.), das jetzt jedoch teils verstümmelt, teils vermehrt ist. Über die Lebzeit des Sammlers, der sich in c. 7<sup>a</sup> ff. als schlechten Stilisten zeigt, ist nichts Genaueres zu sagen, doch kann er nicht alt sein, da er c. 7<sup>a</sup> aus II. Reg. entlehnt; s. weiter zu c. 8<sup>10</sup> f. 28 b.

10. Endlich enthält auch die Sammlung c. 9, 7–11, 16 zuerst die motivierte Drohung, dann die ausführlich vorbereitete Verheißung; c. 9<sup>a</sup> bildet mit dem „Senden des Wortes“ einen passenden Eingang, und für den Abschluß hat der Sammler in eigenen Zusätzen c. 11<sup>a</sup>–16 gesorgt. Wegen der unzweideutigen Hinweisungen auf Syrien und der Hoffnung auf Unterjochung der Philister und Moabiter darf man den Sammler gewiß nicht vor die makkabäischen Erfolge setzen.

11. Die kürzeren Sammlungen c. 1 und c. 5 sind weniger vollständig, da ihnen die Verheißung fehlt; und obwohl sie, wie das B. Obadja zeigt, trotz ihrer Kürze als selbständige Schriftchen existiert haben könnten, hat man doch weniger Mut dies anzunehmen, weil sie auch keine Überschrift haben. Der Ordner von c. 5 hat c. 2–4 und c. 9<sup>a</sup>–11<sup>16</sup> entweder nicht besessen oder als unantastbare Bücher besessen, weil ihm nicht entgehen konnte, daß c. 5<sup>15</sup> f. nach c. 2 und v. 25 ff. nach c. 9<sup>a</sup> ff. gehört. Die Frage, wie sich etwa im 2. Jahrh. noch zerstreute Jesaiareden finden und vereinigen ließen, beantworten wir dahin, daß wir noch heute mit geringer Mühe aus c. 36–39 ein Kapitel Jesaiareden zusammenstellen könnten; außerdem legt c. 5<sup>25</sup>–30 die Vermutung nahe, daß sich einzelne Stücke einfach infolge materieller Beschädigungen zermürbter Papyrusrollen von größeren Zusammenhängen abgelöst haben und später mit fremden Zusammenhängen verbunden worden sind. So ist dem Anschein nach vor c. 7 ein Blatt oder mehrere verloren gegangen.

12. Die Reihenfolge, in der der Redaktor von c. 1–12 die Sammlungen mit einander verband, ist wahrscheinlich als chronologische gemeint, wenn auch nicht ge-



rade in unserem Sinne. Jesaja, den er sich ähnlich einem Daniel oder Henoch vorgestellt haben dürfte, weisagt *τὰ ἔσχατα* JSir. 48<sup>23</sup> ff.; das „Gesicht Jesaias“ (c. 1.) enthüllt zuerst die nähere, dann die entferntere Zukunft. Daher gehört c. 11 ans Ende und mit ihm das Büchlein, zu dem es gehört (9<sub>7</sub>–11<sub>10</sub>). K. 7<sub>10</sub> ff. 9<sub>1</sub> ff. muß vorhergehen, weil hier erst (nach der Auffassung des Sammlers) die Geburt des Messias geweissagt wird, dessen Regiment c. 11 schildert. K. 2–4 muß noch weiter nach vorn, weil dort vom Messias noch nicht oder, wenn der Redaktor ihn unter dem *יהוה צדק* verstanden haben sollte, erst in verhüllter Weise geredet wird, auch der „Tag Jahwes“ c. 2<sub>12</sub> ff. auftritt, dessen Nennung und Beschreibung in einer Visionenreihe selbstverständlich den Anfang bilden mußte. Da außerdem der Redaktor weiß, daß Jesaja von Usia bis Hiskia geweissagt hat, so war die Begegnung mit Ahas (c. 7) in die Mitte, dagegen c. 10<sub>6</sub> ff., wo der Kampf zwischen Hiskia und Sanherib deutlich genug den Hintergrund der Rede bildet, ans Ende zu setzen; was vor c. 6 steht, wird der Sammler in die Zeit des Usia (und Jotham) verlegt haben (c. 1<sub>1</sub>). K. 5 mag ihm a potiori als passender Anhang zu c. 2. 3 erschienen sein; c. 1<sub>2</sub> ff. eignete sich wegen seines Anfangs vortrefflich zum Kopf des ganzen Buches. Wegen der Umsicht, mit der der Redaktor verfährt, und wegen der Zurückhaltung, mit der er z. B. c. 2<sub>1</sub> stehen läßt und die eigene Überschrift c. 1<sub>1</sub> nicht etwa, wie Hes. 1<sub>2</sub> f. vgl. Hos. 1<sub>1</sub> geschehen, mit jesaianischen Worten verfettet, muß man ihn möglichst spät ansetzen; daselbe ergibt sich daraus, daß sein Epilog c. 12 ein Mosaik aus jungen Dichtungen ist und zugleich an solche in c. 24–27 eingesezte Dichtungen erinnert, die mindestens bis hart an die Grenze des 1. Jahrh.s herabgehen.

### c) Das Jesaiabuch c. 13–23.

13. Von anderer Hand ist das Buch c. 13–23 zusammengestellt. Die Selbständigkeit dieses Buches geht hervor aus den Überschriften mit dem Worte *נִשְׁאָר*, ferner aus dem Umstand, daß dem Namen Jesaja im Anfange der Vatersname beigelegt ist, endlich daraus, daß die beiden namenlosen, also erst nachträglich eingesetzten Stücke c. 14<sub>24</sub>–27 und c. 17<sub>12</sub>–18<sub>7</sub> an ihre jetzige Stelle, überhaupt in c. 13–23 gar nicht hätten geraten können, wenn ihr Einsezer ein anderes Buch als c. 13 ff. zur Verfügung gehabt hätte. So wenig wie c. 1–12 ist auch c. 13 ff. freihändig geordnet, vielmehr liegen auch hier ältere Sammlungen zu Grunde. Das Buch enthält nämlich elf oder, da wahrscheinlich c. 30<sub>6.7</sub> ursprünglich neben c. 21 f. gestanden hat, zwölf überschriebene Orakel, von denen die mittleren zehn zwei ältere Sammlungen vertreten.

14. Die voranstehende Fünzfzahl c. 14, 28–20, 6 (excl. c. 17<sub>12</sub>–18<sub>7</sub>) betrifft nach den Überschriften die Völker Philistäa, Moab, Aram, Ägypten und Kusch. Die Orakel haben sachliche Überschriften oder Einleitungen, das erste und das letzte sind genau datiert und so gewissermaßen die Klammern für das Ganze. Doch scheint ihre Reihenfolge nach dem geographischen Gesichtspunkt der Nachbarschaft angeordnet zu sein, der nächste Nachbar kommt zuerst daran, der entfernteste zuletzt; ähnlich sind in Jdc. 3–12 die Erzählungen ursprünglich nach der geographischen Reihenfolge der Stämme geordnet. Der Sammler hat vermutlich die Sammlung der jereimianischen Heidenorakel noch nicht gekannt, weil er sonst wohl das Orakel über Moab nicht aufgenommen hätte, das er wahrscheinlich selber in die gegenwärtige Form gebracht hat. Wegen dieses Orakels, besonders aber wegen der zweiten Hälfte

von c. 19 kann der Sammler erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh.s vor Chr. gelebt haben.

15. Eine zweite, sehr verschiedene Sünzfahl erhalten wir in c. 21. 22. 30, 6. 7. Die Überschriften dieser meist kurzen Orakel charakterisieren sich durch die eigentümliche Verwendung von rätselhaft klingenden Stichworten. Da der wahrscheinlich sehr junge Zusatz c. 21<sup>10</sup>f., weil offenbar von derselben Hand verfaßt wie c. 16<sup>13</sup>f., dem Sammler dieses Büchleins schwerlich angehört, im übrigen aber die fünf Orakel mit Ausnahme des Schlusses von c. 22 sämtlich jesaianisch oder exilisch sind, so könnte diese Sammlung verhältnismäßig alt sein. Dann mag ihr Sammler mit dem Gebrauch des Wortes  $\text{נִבִּי}$  vorangegangen sein. In Jer. 23<sup>ss</sup>ff., einer allerdings jungen Stelle, wird der Gebrauch dieses Wortes untersagt: je später wir den Sammler von Jes. 21 f. ansetzen, desto schwieriger ist seine Nichtachtung dieser Stelle auf Unkenntnis zurückzuführen.

16. Der Redaktor, der die kleinen Sammlungen c. 14<sup>28</sup> – 20<sup>6</sup> und c. 21 f. mit einander verband, setzte außerdem noch zwei längere überschriebene Stücke hinzu. An den Anfang stellte er das Orakel über Babel c. 13<sup>1</sup> – 14<sup>28</sup>, das neben c. 21<sup>1</sup> – 10, an den Schluß das Orakel über Tyrus c. 23, das neben c. 17<sup>1</sup> – 11 zu stellen gewesen wäre, wenn sie den älteren Sammlungen angehört hätten. Beide Orakel sind selbst wieder zusammengefügt und zwar durch sehr junge Hände.

17. Endlich sind, aber nicht von der Hand des Redaktors, die unbenannten Stücke c. 14<sup>24</sup> – 27 und c. 17<sup>12</sup> – 18<sup>7</sup> diesem Jesaiabuch einverleibt, in das sie wegen ihres Inhalts nicht hineingehören. Warum sie an ihren jetzigen Ort gestellt sind, ist schwer zu sagen; vielleicht fand ihr Einsetzer hier zufällig einen freien Platz. Auch die Vermehrungen von c. 22 mögen erst einer letzten Hand zu verdanken sein.

18. Schon wegen der späten Entstehung der Sammlung c. 14<sup>28</sup> – 20<sup>6</sup> muß der Redaktor von c. 13 – 23 sehr spät gelebt haben. Hat er, wie es wahrscheinlich ist, die Zusätze c. 16<sup>13</sup>f. und c. 21<sup>10</sup>f. verfaßt, so werden wir damit in die Zeit des Alexander Jannäus (104 – 78 v. Chr.) hinabgeführt. Aber auch wenn man diese Zusätze nicht in Anrechnung bringt, so werden wir doch durch c. 19<sup>10</sup>ff. in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. gewiesen. Ohnehin wird die Redaktion von c. 13 – 23 eher später denn früher als die von c. 1 – 12 sein. Freilich braucht, wenn die eine Arbeit die andere anregte, der Zeitabstand nur nach Monaten zu zählen. Daß diejenige Arbeit, die den gegenwärtigen Zustand unseres Kanons hervorgebracht hat, erst in der ersten Hälfte des letzten Jahrh.s vor Chr. geschehen ist, wird auch durch diese Ergebnisse bestätigt. Nicht weniger durch die Betrachtung der Gruppe c. 24 – 35.

#### d) Die Gruppe c. 24 – 35.

19. Diese dritte Gruppe bietet keine Anzeichen, daß sie als Ganzes einmal ein selbständiges Buch war, wohl aber scheinen ihre Teile c. 24 – 27, c. 28 – 33 und c. 34. 35 einmal als selbständige Schriften existiert zu haben. In ihre jetzige Verbindung und an den gegenwärtigen Ort sind sie vielleicht erst durch den Schriftgelehrten gebracht, der unter Hinzufügung von c. 36 – 39 das ganze Buch c. 1 – 39 abschloß, dessen eschatologischen Teil sie bilden (§ 5).

20. Das Büchlein c. 24 – 27 ist eine durchaus selbständige Schrift, die weder sich selbst für jesaianisch ausgibt, noch von denen, die sie durch Zusätze vermehrt haben, dafür angesehen worden ist. Eingesetzt sind, abgesehen von kleineren Zu-



fäßen, die vier Psalmen c. 25<sub>1–5</sub>; c. 25<sub>9–11</sub>; c. 26<sub>1–19</sub> (mit c. 25<sub>12</sub>), c. 27<sub>1–5</sub>, die ebenso eingeführt werden wie die beiden Dichtungen in c. 12, zum Teil sich auch mit ihnen berühren, sodaß ein Zusammenhang zwischen ihnen und c. 12 wenigstens möglich ist. Hat wirklich der Redaktor von c. 1–12 dies Büchlein gekannt, so mag er es seiner Sammlung nicht einverleibt haben, weil er um seinen nichtjesaianischen Ursprung wußte. Denn das Büchlein ist wahrscheinlich um 128 v. Chr. entstanden, als Antiochus Sidetes Jerusalem verwüstet hatte und selber von den Parthern getötet war, ist auch in seiner ganzen Haltung und Theologie dem B. Henoch und der neutestamentlichen Apokalypse näher verwandt als den meisten alttestamentlichen Prophetien. Die eingesetzten Psalmen aber sind noch jünger und, soweit man ihre Abfassungszeit erkennen kann, erst nahe vor dem Ende des 2. Jahrh.s entstanden.

21. Das Buch c. 28–33 wird zusammengehalten durch sechs חיי (c. 28<sub>1</sub>. 29<sub>1</sub>. 29<sub>15</sub>. 30<sub>1</sub>. 31<sub>1</sub>. 33<sub>1</sub>), mit denen das יהי c. 32<sub>1</sub> auf gleicher Linie stehen mag. Die Grundlage zu diesem Buch scheint Jesaja selber geliefert zu haben (s. § 26 ff.), doch hat der Redaktor außer dem jungen c. 33 mit großer Freiheit von seinem Eigenen hinzugetan und dadurch gezeigt, daß er mit seiner Arbeit weniger den Zweck, die Entstehung eines „Kanon“ zu befördern, als jenes praktische Ziel verfolgte, um des willen so viele Apokalypsen in und seit dem 2. Jahrh. v. Chr. geschrieben wurden: die Juden durch den Hinweis auf die nahe Wendung aller Dinge zum Ausharren zu ermutigen. Besonders der erste dieser Einsätze (c. 28<sub>5</sub> f.) zeigt eine nähere Verwandtschaft mit der Redaktorenarbeit c. 4<sub>2–5</sub>, die freilich auf Nachahmung beruhen kann. Wegen dieser Einsätze und wegen der Dichtung c. 33, die etwa um 162 v. Chr. verfaßt ist, kann dies Büchlein nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh.s entstanden sein.

22. Die Dichtung c. 34. 35 muß, weil sie Edom bedroht, noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrtanus geschrieben sein, aber wohl nicht sehr viel früher. Sie setzt die Eschatologie der spätesten Zeit als bekannt voraus und verrät sich besonders in c. 34<sub>16</sub> als ein Produkt der Schriftgelehrsamkeit, das im Zusammenhang mit dem heiligen prophetischen Schrifttum gelesen sein will, aus dem es durch eine wunderliche Eregeze in ähnlicher Weise hervorgegangen ist, wie der historische Midrasch (Übersetzung von *isorogia*) aus den Geschichtsbüchern. So stellt sich also auch die Gruppe c. 24–35 als sehr jung heraus.

#### e) Kap. 36–39.

23. Die geschichtlichen Zusätze c. 36–39, verschiedenen Quellen entnommen (s. § 34), sind wahrscheinlich vom Redaktor der Königsbücher zusammengestellt, also nicht zu dem Zweck, dem B. Jesaja einverleibt zu werden. Letzteres ist möglicher Weise schon zur Zeit des Siraciden (s. jedoch § 3), aber erst nach der Zeit des Chronikers geschehen (s. § 2) und hat zu einem vorläufigen, aber nicht zum endgültigen Abschluß des Jesaiabuchs geführt. Denn wenn sogar in c. 36–39 nachträglich noch mindestens c. 38<sub>21</sub> f. eingesetzt worden ist, so wird erst recht das, was c. 36 vorherging, umfangreiche Vermehrungen erfahren haben. Es ist möglich, daß das durch c. 36–39 abzuschließende Jesaiabuch außer diesen Kapiteln nicht viel mehr als solche Stücke enthalten hat, die mehr historischen Charakter oder doch historische Einleitungen haben wie etwa c. 6<sub>1–9</sub> (excl. die jüngeren Zusätze), c. 20, ferner c. 31<sub>6–41</sub>. 14<sub>28–2</sub>. 29<sub>13</sub> f. Denn es scheint, daß in älterer Zeit mehr

biographisch gehaltene Prophetenbücher und Sammlungen des reinen Wortes neben einander hergingen und erst später mit einander vereinigt wurden, wie das besonders deutlich ist bei dem von Jeremia und Baruch zusammengestellten Buch der jeremianischen Prophetien und Baruchs Jeremiabiographie und vielleicht auch beim B. Amos angenommen werden muß. Das große Publikum war wohl überhaupt mehr empfänglich für die Prophetenlegende als für das reine Wort. Jedenfalls aber hat derjenige, der den cc. 36–39 ihre jetzige Stelle anwies, nicht darauf gerechnet, daß nachher noch c. 40–66 hinzukommen sollten.

### f) Kap. 40–66.

24. Ob diese c. 40–66 zur Zeit des Chronikers schon ein Ganzes bildeten, das läßt sich aus seinem Zitat (s. § 2) nicht ersehen; dagegen wird JSir. 48<sup>24</sup>f. auf Stellen des Deuterojesaja und des Tritojesaja angespielt und damit wohl die Vereinigung beider Schriftsteller wahrscheinlich gemacht. Das Ganze war vermutlich in drei Volumina eingeteilt, nämlich in c. 40–48, c. 49–57, c. 58–66; denn c. 48<sup>22</sup>, aus c. 57<sup>21</sup> entlehnt, scheint von dem Vereiner beigelegt zu sein, um dem ersten Drittel einen ähnlichen Abschluß zu geben wie dem zweiten und dritten und dadurch die Zusammengehörigkeit der drei Teile zu markieren. Der Redaktor von c. 40–66, der hin und wieder eigene oder fremde Zusätze (die größeren sind c. 42<sup>5</sup>–7. 44<sup>9</sup>–20. 46<sup>8</sup>–8, manches in c. 48, ferner c. 49<sup>22</sup>–50<sup>8</sup>. 50<sup>10</sup>f., 52<sup>8</sup>–8. 58<sup>13</sup>f. 59<sup>5</sup>–8. 66<sup>23</sup>f.) aufgenommen hat, gehört eben wegen dieser Zusätze den letzten Jahrhunderten an, wenn auch einzelnes erst nach ihm eingesetzt sein mag. Von ihm abgesehen, haben wir in c. 40–66 drei Schriftsteller zu unterscheiden.

25. Der älteste von ihnen ist der sog. Deuterojesaja, der Vf. von c. 40–55 excl. die späteren Einsätze. Er schreibt um rund 540 v. Chr., wahrscheinlich in einem am Libanon, etwa in Phönizien gelegenen Ort. Jünger und jedenfalls nach-erilisch sind die Ebed-Jahve-Lieder c. 42, 1–4. 49, 1–6. 50, 4–9. 52, 13–53, 12, die ohne Zweifel von Einem Dichter abstammen und wohl nur einen Teil seiner Gedichte bilden, mögen die nicht aufgenommenen früh verloren gegangen sein oder sich wegen zu persönlicher Haltung nicht zur Aufnahme in die Prophetenschrift geeignet haben. Wahrscheinlich sind diese Lieder älter als die dritte Schrift c. 56–66, die sich nach Form und Inhalt als Erzeugnis eines einzigen Schriftstellers ausweist, den wir der Kürze halber Tritojesaja nennen. Die beiden Hälften dieser Schrift, c. 56–60 und c. 61–66, sind vielleicht durch den Redaktor von c. 40–66 umgestellt. Geschrieben ist sie kurz vor der Wirksamkeit des Nehemia und zwar in Jerusalem.

Ist JSir. 48<sup>23</sup>ff. wirklich von dem Siraciden, also um rund 200 v. Chr. verfaßt, so mögen damals Deutero- und Tritojesaja mit einander und vielleicht auch mit dem § 23 besprochenen älteren, noch wenig umfangreichen Jesaiabuch verbunden gewesen sein. Ein kanonisches Jesaiabuch war damit noch nicht geschaffen; neben ihm gingen her oder wurden erst später veranstaltet zahlreiche kleinere Sammlungen; ja manches, z. B. c. 19<sup>10</sup>ff., c. 33–35, c. 24–27 und die Ergänzungen der Sammler, war damals noch nicht einmal geschrieben.



## II. Chronologische Übersicht über die Schriftsteller und Schriftstücke des Jesaiabuches.

### a) Jesaja ben Amoz.

26. Nach dieser vorläufigen Zerlegung des Jesaiabuches, die hauptsächlich den Spuren nachging, die die Tätigkeit der Sammler hinterlassen hat, versuchen wir eine Übersicht über die Schriftsteller und Schriftstücke zu geben, die in diesem Sammelbuch der Anonymi mit Jesaja vereinigt sind. Auf Kritik im Einzelnen, die mit der Exegese verbunden bleiben muß, können wir uns dabei nicht einlassen, ebenso wenig auf ein Kapitel über das Prophetentum und seine Geschichte, das in die Atl. Theologie gehört. Unsere Aufgabe hat wesentlich literaturgeschichtlichen Charakter. Der älteste Schriftsteller ist

Jesaja (vollständig יֵשַׁעְיָה, abgekürzt יֵשַׁעִי, „heil Jahves“) selber, dessen prophetische Wirksamkeit wir hier durch vierzig Jahr verfolgen. Er war Sohn eines uns unbekannten Amoz (אֲמוֹץ), den nur spätere Unwissenheit mit dem Propheten Amos (עֲמוֹס) verwechseln konnte, Jerusalemit, von vornehmer Stande (s. zu c. 7s. 8s) und aristokratischer Erziehung (s. zu c. 3s ff.), Mann eines Weibes (c. 8s) und Vater mehrerer Söhne, denen er prophetische Namen, Wahrzeichen der Zukunft, gab (c. 7s. 8s. 1s). Im Todesjahr des Usia, um 740, am Königstempel zum Prophetenamt berufen (c. 6), zu dem ihn schon frühere Erfahrungen mochten vorbereitet haben (s. zu c. 217), wirkte er unter Jotham, Ahas und Hiskia und erlebte den Einfall der Syrer und Israeliten in Juda (um 734) und Ahas' Unterwerfung unter Assur, den Untergang Samarias (722), die Züchtigung der Philister durch den Feldherrn Sargons (711 j. c. 20), endlich die Invasion Sancheribs (701) mit deren politischer Vorgeschichte. Er ist ein religiöser Politiker, mächtig schon von Anfang an, mit den Königen, in denen er die Nachkommen Davids ehrt, und ihren Großen (c. 221s ff.) auf gleichem Fuß verkehrend. Sein Verlangen, daß man aller weltlichen Politik entsagen und sich den Beschlüssen Jahves über die Zukunft „glaubend“ unterwerfen solle, stößt beim Königshause auf furchtbares Ablehnen und Ausweichen (71s. 301 ff.), bei den Volksführern auf Spott (28s ff.), niemals freilich, wie bei Jeremia, auf Versuche, den lästigen Mahner gewaltsam unschädlich zu machen; zuletzt hat dennoch nach c. 37 sein Glaubensmut den in seiner Politik gänzlich gescheiterten König Hiskia retten müssen. Auch die Menge ist nicht geneigt, seinen Reden stand zu halten (s. zu c. 51 — 7. 221 ff. 30s ff.), denn er kündigt von Anfang an den gänzlichen Untergang nicht bloß Nordisraels, sondern auch Judas an und verspricht nur einem kleinen Rest die Rettung und die Teilnahme an der herrlich von ihm geschilderten messianischen Zeit. Er fühlt sich wie am Vorabend des jüngsten Tages, dem er mit tiefer Trauer über das Geschick seines Volkes entgegengeht, aber auch mit vorahnender Freude über die darauf folgende Wiederaufrichtung, mit ihm eine Zahl „Jünger“, die seine Weissagung und seine Predigt des Glaubens in sich bewahren (81s — 1s). Diese haben ihn für den Propheten gehalten, der er sein will, denn er führt nicht bloß seine Weissagungen, sondern überhaupt seine Grundgedanken ausdrücklich und unzweideutig auf ganz bestimmte objektive Offenbarungen zurück (c. 6. 811. 221s) und ist keineswegs ein Mann der Idee und der scharfsinnigen Kombination. Mit seinen großen Zeitgenossen Amos, Hosea und Micha hat er ver-

sucht, die Kultreligion seines Volkes auf die Stufe der Charakterreligion zu erheben, und die indirekten Nachwirkungen seines Daseins spüren wir noch heute. Aber über seine menschliche, prophetische und schriftstellerische Größe zu sprechen, ist am allerwenigsten hier der Ort, wo seine Schriften für ihn das Wort führen.

27. Die Reden und Gedichte Jesaias — alle seine Reden haben übrigens zugleich auch dichterische Form — lassen sich zwar größtenteils, aber nicht alle genau datieren, teils weil wir doch die Zeitumstände des Propheten nicht bis ins Einzelne kennen, teils weil uns manche seiner Erzeugnisse nur als Bruchstück oder mit allerlei Alterationen erhalten sind, auch nicht immer ihre „Echtheit“ über jeden Zweifel erhaben werden kann. Die nachfolgende Übersicht muß sich also allen Irrtum vorbehalten.

In die früheste Zeit des Propheten, vor den Einfall der Syrer und Ephraimiten, also etwa in die Jahre zwischen 740 und 734, setzen wir die nur fragmentarisch erhaltenen stürmischen Reden c. 211–17 (515.16) und c. 26–10.18 (19–21), die Gedichte 121–26 und 329–14; die Rede c. 31–9.12 und ihr Seitenstück c. 316.17.24.41, ferner c. 51–7; 318–15, die Bruchstücke c. 718b.19.20; c. 821.22, sowie c. 129–31 und manches in den Weherufen c. 58–24, endlich c. 97–104 mit c. 525–29, sowie c. 171–11, vielleicht auch c. 281–4.

In der Zeit der syrisch-ephraimitischen Invasion ist wohl der Inhalt von c. 81–18 nicht bloß geschehen resp. gesprochen, sondern zum Teil (c. 85–8.11–15) auch niedergeschrieben worden.

In das Jahr 711 fällt wenigstens die Handlung, wenn auch vielleicht nicht die Aufzeichnung von c. 201.3–6. Ferner müssen der Zeit Sargons angehören die Tempelreden c. 287–18.14–23. 291–4a mit dem Maschal c. 2823–29, vielleicht auch c. 2215–18 und c. 118–20 und manches in den Weherufen c. 58–24.

Dagegen scheinen wir mit c. 290f.13f.15. 301–5.6.7a.8–17 in die ersten Jahre Sanheribs (705 ff.) vor seinem Einfall zu kommen; ebendahin gehört wohl auch c. 311–3, ferner c. 221–7. Auch ist vielleicht in dieser Zeit die Aufzeichnung resp. die Redaktion von c. 6. 72–8a.9–14.16, c. 81–18 erfolgt.

Während Sanheribs Anwesenheit in Palästina (701 v. Chr.) ist dem Anschein nach geschrieben c. 228.9a. 11b–14, ferner c. 1712–186 und c. 1424–27, sodann c. 105–9.18.14, c. 12–17, endlich c. 3027–33. 314a.5.8a.9b, sowie c. 91–6.

Übrig bleiben noch die unter sich nahe verwandten messianischen Dichtungen c. 23–4, c. 111–8, c. 321–5.15–18.20, die, wenn sie von Jesaja herrühren, wahrscheinlich in das Greisenalter des Propheten, in die Zeit nach Sanheribs Einfall, zu setzen sind.

28. Soviel Jesaja geschrieben hat, ist er doch kein Schriftsteller von Beruf; er schreibt teils aus dem allgemeinen Beweggrund, dem mündlich gesprochenen Wort eine größere Verbreitung und nachhaltigere Wirkung zu geben, teils zu dem besonderen Zweck, gegenüber dem Unglauben der Mehrheit seines Volkes Beweisstücke für die richtige Vorhersagung der Ereignisse zu schaffen, wofür er auch andere Mittel anwendet (c. 710ff. 81–4); er schreibt also für die Politik des Tages und für ein Publikum, das bald bis auf einen kleinen Rest zu Grunde gehen wird. Daher hat er für die Erhaltung seiner Flugschriften nur ausnahmsweise (c. 308) Sorge getragen, wo es sich nämlich um jene Beweisstücke, „Zeugnisse für den späteren Tag“, handelte, und es ist wahrscheinlich, daß wie paulinische Briefe so auch jesaianische Reden verloren gegangen sind; hingegen haben wir nicht den geringsten Grund zu der Annahme, daß er alle seine Reden, Gedichte und Berichte selber gesammelt und als



Ganzes herausgegeben habe. Das schließt jedoch nicht aus, daß er ein paar Mal einiges Zusammengehörige in Buchform zusammenfaßte. Das c. 30<sup>s</sup> erwähnte Buch scheint eine von diesen Ausnahmen zu sein; diese auf göttlichen Befehl geschriebene Schrift muß Jesaias Warnungen vor dem Bündnis mit Ägypten, überhaupt vor weltlicher Politik, enthalten haben, kann also mit dem, was wir in c. 30 und seiner Umgebung zu lesen bekommen, identisch sein, und das um so mehr, als besonders die vorhergehenden Stücke von c. 28 an einen geradezu auffallend großen sachlichen Zusammenhang darstellen und allem Anschein nach in streng zeitlicher Reihenfolge angeordnet sind, was man am natürlichsten dem Vf. selber zuschreibt. In der Erklärung ist angenommen, daß dies Buch etwa c. 28<sub>1</sub> – 30<sub>17</sub> umfaßt hat, selbstverständlich die jüngeren Einschaltungen ausgenommen und unter dem Vorbehalt, daß vielleicht noch etwas aus c. 30 und 31 dazu gehörte und umgekehrt einiges später nachgetragen sein kann. Nicht ganz so sicher ist es, ob c. 8<sub>16</sub> von einem eigentlichen Buch die Rede ist; darf man dies, unbeschadet der Bildlichkeit der Ausdrucksweise, annehmen, so dürfte dies Buch c. 6. 7<sub>2</sub> – 10. 8<sub>1</sub> – 18 umfaßt haben und vielleicht noch einiges, was jetzt verloren gegangen ist (s. zu c. 7<sub>3</sub>). Diese beiden Bücher enthalten das politisch-religiöse Vermächtnis des Propheten „für einen folgenden Tag, ein Zeugnis für alle Zeit“ (c. 30<sub>s</sub>), die „Bezeugung“ dessen, was Jahve über seinen Zukunftsplan geoffenbart hat, und die „Weisung“ zur Gerechtigkeit und zum Glauben, die für Jes. der Inbegriff der Religion sind (c. 8<sub>16</sub>).

29. Die Stelle c. 8<sub>16</sub> darf vielleicht als der erste Anstoß zu der Bewegung angesehen werden, die schließlich zur Entstehung des A.T.s geführt hat. Die „Jünger“, denen Jesaja geistig und wohl auch materiell in Gestalt eines Buches seine „Bezeugung und Weisung“ anvertraut hat, sind die erste Generation jener Gottesgelehrten, die später das Deuteronomium unter dem Eindruck der jesaianischen Bezeugung vom kommenden Gericht und mit den Mitteln seiner und überhaupt der altprophetischen Thora geschaffen und die zugleich für die Sammlung und Aufbewahrung der uns erhaltenen prophetischen (und geschichtlichen) Schriften gesorgt haben. Nur darf man bei diesen Sophern nicht die kritische Sorgfalt und Treue gegenüber dem Buchstaben der alten Schriften erwarten, die wir heute für unsere Pflicht halten, und noch weniger konnte ihnen der Gedanke kommen, daß sie für einen künftigen Kanon zu arbeiten hätten; sie hatten praktische Interessen, keine literarischen. Wenn man also wahrnimmt, daß c. 2<sub>s</sub> – 4<sub>1</sub> nur Schriftstücke Jesaias aus seiner frühesten Zeit enthält, so ist daran die literarische Sorgfalt oder der kritische Scharfsinn der Diaskeuasten gewiß unschuldig und viel eher in dieser Erscheinung ein Erbe aus der alten Zeit zu erblicken, wie wir ja schon c. 6<sub>1</sub> – 8<sub>16</sub> und c. 28 – 30 als solche geretteten Einheiten sogar von Jesaias Hand selber beurteilt haben. Solcher Einheiten mag es noch mehr gegeben und z. B. c. 2<sub>2</sub> – 4. 11<sub>1</sub> – 8. 32<sub>1</sub> – 5. 16<sub>ff.</sub> eine solche gebildet haben, nur daß sie jetzt zersplittert sind (ähnlich wie die Ebed-Jahve-Lieder in c. 40 – 55). Diese Zersplitterung erklärt sich nicht etwa daraus, daß Jesaias Schriften zeitweilig arg vernachlässigt worden wären, sondern umgekehrt aus ihrer fleißigen Benutzung und besonders aus dem Umstande, daß die Kleinheit und Selbständigkeit der einzelnen Reden, Gedichte, Sprüche ihre separate Aneignung von Seiten eifriger Leser, sowie ihre Versflechtung in andere Zusammenhänge erleichterte. Wie viele Liederfassungen unserer eigenen Dichter könnten wir nicht, wenn sie als solche verloren gegangen wären, aus Liederbüchern, Anthologien, Zitierungen wenigstens annähernd wiederherstellen!

### b) Nachjesaianische Schriftsteller bis auf Esra.

30. Von Jesaja bis in die erste Zeit des Exils ist Dank dem Umstande, daß die damals entstandenen Schriften Autornamen führen (Jephanja, Jeremia, Nahum, Hesekiel), außer einzelnen Glossen (c. 7<sup>ab</sup>) nichts zu unserem heutigen Jesaiabuch hinzugekommen. Auch die Anonymi aus der Endzeit des Exils, deren Schriften jetzt in diesem Buch zu finden sind, haben weder selber daran gedacht, für Jesaja gelten zu wollen, noch sind sie die ersten Jahrhunderte von anderen mit ihm identifiziert. Warum sie ihre Namen nicht genannt haben, dafür haben wir keine sichere Erklärung. Vielleicht lag auch dem gar keine besondere Absicht zu Grunde, denn ursprünglich sind wohl die meisten Prophetenschriften unbenannt erschienen. Eben darum konnten, wie es Jer. 23<sup>30</sup> heißt, viele Propheten ihre Orakel anderen „abstehlen“.

Den Reigen unserer Anonymi eröffnet der sog. Deuterjesaja mit der um 540 geschriebenen Schrift c. 40—55, von der allerdings nach Abzug der Ebed-Jahve-Lieder und der sonstigen Zusätze (§ 24) nur etwa drei Viertel für ihn übrig bleiben. Die auch so noch ziemlich große Schrift bildet eine Kette von prophetischen, rhetorisch-lyrischen Dichtungen, von denen die größere Hälfte in dreizehigen Vier- oder Achtheilern, die kleinere in Strophen von drei bis sieben Distichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen abgefaßt ist, während andere Versmaße selten sind. Als seine Aufgabe bezeichnet der Vf., der bald den Propheten, bald den Poeten hervorkehrt, die Ankündigung, daß Jahve in nächster Zeit auf wunderbarem Wege quer durch die Wüste sein Volk von Babel nach Jerusalem zurückführen werde, sowie die Predigt von dem „Worte Jahves“, das, seit der Schöpfung bis auf Tyrus in schon erfüllten oder noch zu erfüllenden Weisagungen ergehend, inmitten aller Umwälzungen dieser vergänglichen Welt seine sieghafte, befruchtende, aufbauende Kraft und die alleinige Gottheit Jahves bewährt. Damit verbindet sich die Tröstung Israels, des Lieblings Jahves, dem seine Sünden vergeben sind und die glänzendste Zukunft bevorsteht, die Beschwichtigung des Befremdens über das von Jahve erwählte Werkzeug seiner Pläne, Tyrus, die Bekämpfung des Heidentums und die Aufforderung an die der bevorstehenden Katastrophe entrinnenden Heiden, sich in die wahre Religion retten zu lassen. Die Schrift faßt in großartigster Weise den idealen Gehalt der bisherigen prophetischen Religionsentwicklung zusammen; ihr Wert besteht nicht sowohl in eigenen neuen Gedanken, als in der eigentümlichen idealistischen Spiegelung, Verallgemeinerung, Verklärung der konkreten Gedanken der Älteren in einem Geiste, in dem sich naive Subjektivität, pathetische Weltbetrachtung, große Gefühlswärme und bewegliche Phantasie mit einem höchst sanguinischen, lebhaften und geräuschvollen Temperament verbinden. Den „Deuterjesaja“ für Eine Person mit dem großen Realisten des 8. Jahrh.s zu halten, bedurfte es der ganzen Kritik- und Verständnislosigkeit der letzten Jahrhunderte vor Chr. Gelebt hat er gewiß nicht in Babylonien, wahrscheinlich auch nicht in Palästina, vielleicht im nördlichen Phönizien (s. zu c. 49<sup>12</sup>).

31. Ungefähr gleichzeitig mit Deuterjesaja schreiben die weder ihn noch sich einander kennenden Verfasser von c. 13, 2—22. 14, 4b—21 und von c. 21, 1—15, jener mehr ein von wildem Haß gegen Babel beseelter Dichter von bedeutender Kraft als ein Prophet, dieser ein echter Visionär von merkwürdig objektiver Haltung. Während man von dem ersteren nur sagen kann, daß er wahrscheinlich nicht



im eigentlichen Babylonien gelebt hat (s. zu c. 14<sup>10</sup>), dürfte der Vf. von c. 21<sub>1</sub>–<sub>15</sub> ein Bewohner des jüdischen Juda gewesen sein, angesehen auch bei den benachbarten Edomitern.

32. In die nachexilische Zeit kommen wir mit dem Dichter der Ebed-Jahve-Lieder c. 42, 1–4. 49, 1–6. 50, 4–9. 52, 13–53, 12. Er lehnt sich an Jeremia, Deuterojesaja und das Buch Hiob an und scheint seinerseits von Tritojesaia und dem Vf. des B. Maleachi gelesen zu sein, schreibt also wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 5. Jahrh.s und zwar inmitten der jüdischen Gemeinde besonders in c. 53 schwingt er sich zur Prophetie auf. Sein Held, ein Thoralehrer und Seelsorger, ein umkommender Gerechter, wie Tritojes. 57<sub>1</sub> sagt, scheint eine historische Persönlichkeit gewesen zu sein; wie er so ist der Dichter von sanftem, tiefem Geist, bedächtiger und nüchterner als Deuterojesaja, voll ernster Gedanken über die Verschuldung des Volkes, aber auch gewisser Hoffnung für die Zukunft der zur Weltreligion bestimmten Jahvereligion; er selber und sein Held sind Lichtgestalten in dem ersten dunklen Jahrh. der nachexilischen Gemeinde. Die vier Lieder sind erst von später Hand in die Schrift Deuterojesaias hineingeschrieben, zum Teil mit größeren Zusätzen (c. 42<sub>5</sub>–<sub>7</sub>. 50<sub>10.11</sub>); vielleicht sind nicht alle Lieder über den Gottesdienst erhalten.

33. Daß c. 56–66 mindestens zum größten Teil nicht im Exil, sondern entweder vor dem Exil oder nach ihm entstanden ist, wurde schon seit längerer Zeit behauptet. Nach Cheyne, Kuenen u. a. würden c. 60–62 dem Deuterojesaja angehören, das übrige anderen Autoren. Aber c. 60–62 unterscheiden sich von ihrer Umgebung weder in stilistischer, sprachlicher und theologischer Beziehung, noch nach ihrem zeitlichen Hintergrunde; und daß in c. 60 und 62 deuterojesaianische Sätze wörtlich zitiert werden, spricht viel mehr gegen als für Deuterojesaja, um so mehr, als diese Sätze in c. 62 wegen der veränderten Zeitlage dieselbe Umbiegung erfahren, die auch sonst in c. 56–66 häufig vorkommt. Die Versuche, den Tritojesaia in eine Mehrheit von Schriftstellern aufzulösen und mehrere Stücke in späteren, zum Teil dunklen Zeiten unterzubringen, werden bei gründlicherem Studium seiner Schrift wohl endlich einmal aufhören. Tritojesaia schreibt durchweg in denselben hexametrischen und pentametrischen Versmaßen wie Deuterojesaja; und da er außerdem diesen am meisten nachahmt und auch in einigen Verheißungen, die sich auf den Ausbau (nicht Neubau) Jerusalems und seine künftige Verherrlichung beziehen, äußerlich mit ihm übereinstimmt, so ist es nicht auffällig, daß seine Schrift der deuterojesaianischen angehängt wurde. Aber er lebt in der Zeit Esras und hat denselben Geist wie der von ihm vielfach benutzte Hesekiel, obwohl nicht dessen Gemütsfalte und Neigung zur Konstruktion; seine Situation ist diejenige, aus der Nehemia die Tempelgemeinde erlöst hat. Während Deuterojesaja nichts verliert, im Gegenteil als Dichter und Prophet gewinnt, wenn man ihm c. 56–66 nimmt, erhalten wir an dieser jüngeren Schrift eine wichtige Quelle für das Verständnis jener Bewegungen, aus denen Esras Theokratie und daneben die jamaritanische Gemeinde hervorging. Daß c. 61–66 und c. 56–60 vielleicht umgestellt sind, ist schon § 25 erwähnt (vgl. zu c. 59<sub>10</sub> ff. 61<sub>1</sub> ff.).

#### c) Die Beiträge aus der Zeit zwischen Esra und den Makkabäern.

34. Die auf Esra folgende Zeit scheint zunächst zu sehr von der Neuordnung der Dinge, der Einführung und weiteren Ausführung des Gesetzes in Anspruch ge-

nommen zu sein, um sich viel mit der Zukunft zu beschäftigen; als geistliche Gemeinde innerlich befestigt, beschäftigt mit dem Studium der „ewigen Satzung“, begnügte man sich vorläufig mit dem Errungenen und strebte vor allem, wie es schon die Deuteronomisten getan hatten und wie es jedes gesellschaftliche System zu tun liebt, nach geschichtlicher Fundamentierung des Gewordenen; der Klassiker auf diesem Gebiet ist der Vf. des Buches von den vier Bündnissen im pentateuchischen Priesterkodex, das später der Chroniker auf seine Art fortsetzt. Ein großer Teil des in den geschichtlichen Büchern vorliegenden archäologischen Stoffes ist wohl in dieser Zeit entstanden, daneben die älteren Bücher in romanhaft-erbaulicher Weise neu bearbeitet, endlich manches Prophetenleben anonym oder pseudonym geschrieben, wovon außer den noch vorhandenen Resten die Zitierungen des Chronikers zeugen.

Ob nun auch die Jesaiageschichten in c. 36–39 (II. Reg. 18<sup>13.17</sup> – c. 20<sup>19</sup>) aus der Zeit nach Esra stammen oder wenigstens zum Teil älter sind, das wissen wir nicht. Die Schriften, aus denen c. 36–39 entlehnt ist, haben wahrscheinlich beträchtlichen Umfang gehabt und manche gute Überlieferung enthalten, sodaß ihr Verlust lebhaft zu bedauern ist (vgl. S. 231 f.). Was wir jetzt besitzen, ist vom Redaktor der Königsbücher zusammengestellt, der sich dabei Zusätze (s. zu c. 36<sup>1</sup>. 38<sup>6</sup>) und Änderungen, sowie Umstellung von c. 36 f. und 38 f. (s. S. 249) in unbefangener Weise gestattet hat. Die zu seiner Komposition benutzten Stücke sind: 1. c. 36<sup>1b</sup>–37<sup>9a</sup>. 37<sup>88</sup> (mit kleineren Einsätzen); 2. c. 37<sup>22</sup>–<sup>32</sup>; 3. c. 37<sup>9b</sup>–<sup>21</sup>. 38<sup>35</sup> f. c. 38<sup>1</sup>–<sup>5.7.8</sup>. c. 39. Erst in sehr später Zeit ist c. 38<sup>6</sup> ff. hinzugekommen, als nämlich diese Kap. schon dem B. Jesaia einverleibt waren. Ursprünglich sind diese Erzählungen ganz ohne Rücksicht auf ein (damals noch gar nicht vorhandenes) Jesaia-buch geschrieben worden und haben unzweifelhaft viel mehr enthalten als die paar um der Königsgeschichte willen ihnen entnommenen Kapitel. Ob und wie sie mit den II. Chr. 26<sup>32</sup> („die ersten und letzten Dinge Urias“, beschrieben von Jesaia) und c. 32<sup>32</sup> genannten Schriften zusammenhängen, ob ihnen etwa einmal Jes. 7<sup>1</sup>–<sup>17</sup> und c. 20 angehört hat, darüber läßt sich nichts Sicheres sagen.

35. Auch die im 4. Jahrh. entstandenen, jetzt dem B. Jesaia zugeteilten Schriftstücke stehen außer aller Beziehung zu Jesaia und seinen Schriften. Um die Mitte des Jahrh.s ist verfaßt Jes. 23, 1–14, das gar keine Prophetie ist, sondern ein Klagegedicht über die Zerstörung Sidons durch Artaxerges III Ochus; um dieselbe Zeit bedroht in c. 19, 1–15 ein ägyptischer Jude Ägypten mit der Eroberung durch denselben Perserkönig. In der Zeit nach der Schlacht bei Issus ist, ungefähr gleichzeitig mit dem Buch Habakuk, das kleine wider Philistäa gerichtete Gedicht c. 14, 29–32 geschrieben. Jenes Klagegedicht über Sidon ist übrigens im folgenden Jahrhundert durch den Nachtrag c. 23, 15–18 in eine Weisagung über Tyrus umgewandelt worden und wohl nur in Folge dieser Umwandlung unter das prophetische Schrifttum geraten.

36. Die Herstellung des hebräischen und griechischen Pentateuchs, die wahrscheinlich indirekt durch das Interesse der alexandrinischen Bibliothek veranlaßt worden ist, hat wohl die Anregung gegeben, daß auch die jüdischen Schriftgelehrten an die Aufstellung ihrer klassischen Bibliothek zu denken angingen. Auf unserem Gebiet scheint die erste Frucht des jetzt beginnenden Sammlerfleißes das § 23 besprochene, noch wenig umfangreiche Jesaia-buch gewesen zu sein, das, etwa aus c. 6–9<sup>a</sup>. 20. 36–39 und ähnlichen Stücken zusammengesetzt, gewissermaßen den Übergang von den biographischen Arbeiten über die Propheten zu den Sammlungen des reinen Propheten-



worts bildet und nach der Zeit des Chronikers entstanden sein muß. Vielleicht ist ebenfalls um diese Zeit die Sammlung c. 40–66 hergestellt worden und sodann, etwa um das Ende des 3. Jahrh.s, mit jenem Jesaiabuch zu einem Volumen vereinigt. Die Stelle JSir. 48<sup>23</sup> f. ist das erste, freilich nicht ganz sichere Zeugnis davon, daß das Jesaiabuch in seiner gegenwärtigen Anlage, wenn auch noch keineswegs nach seinem ganzen jetzigen Inhalt entstanden war.

#### d) Die Vermehrungen und der Abschluß des Jesaiabuches unter den Hasmonäern.

37. Die ruhige Weiterentwicklung wurde zwar durch die Wirren unter Antiochus Epiphanes gestört, aber daß die Sache im Fluß war, möchte doch aus der schon erwähnten Notiz in II. Makk. 2<sup>14</sup> über Judas' Verdienste um die heilige Bibliothek geschlossen werden dürfen, mag sie auch im Einzelnen sehr ungenau sein. Aber die glückliche Verteidigung der Religion durch Judas und fast noch mehr das erfolgreiche Ringen der hasmonäischen Hohenpriester und Könige um die politische Freiheit, um die Ausbreitung der Herrschaft, ja um die davidisch-messianische Herrlichkeit kam nicht blos der vorhandenen Literatur zu Statte, sondern rief zugleich ein eifriges Schriftstellern auf prophetisch-apokalyptischem wie auf poetischem und historischem Gebiet ins Leben. Für das erstere Gebiet bezeugen es außer dem B. Daniel und den späteren pseudepigraphischen Schriften die Bücher Jesaja, Jeremia und Dodekapropheten. Die literarische Unbildung der Sopherim, die großartige Unkenntnis der alten Zeit, die schon der Chroniker und noch mehr die späteren Geschichtsschreiber zeigen, machten es möglich, daß manches Schriftstück bald nach seiner Entstehung zu dem jesaianischen Schrifttum hinzugefügt werden konnte, wenn es auch alle Merkmale seiner wahren Zeit an der Stirn trug und die Sammler darum wußten. Diesen war der menschliche Autor ziemlich gleichgültig, da doch Gott selber der wahre Autor war; höchstens konnte ein alter Name dem Schriftstück ein höheres Gewicht verleihen als ein junger, der daher gern und bald schon vergessen wurde. Ebenso hatte es für die Sammler kein Bedenken, mit eigener Hand den zusammengestellten Schriften das hinzuzufügen, was ihnen nach ihrer Meinung fehlte, besonders eschatologische Verheißungen, die für die Leser der hasmonäischen Zeit das unmittelbare Interesse und, wie die Geschichte bis in das 2. Jahrh. nach Chr. zeigt, eine gewaltig stimulierende Kraft besaßen. Es hat einige wenige Schriftsteller gegeben, die den wahren Sachverhalt verraten, aber ein böses Gewissen zeigt keiner. Es dauert merkwürdig lange, bis die Menschen auf die Idee kommen, daß man einem Autor nichts nehmen, aber auch nichts geben darf; das jüdische Volk ist nicht darauf gekommen.

38. An selbständigen Schriften und Schriftstücken, die mit mehr oder weniger Sicherheit aus dem 2. Jahrh. abgeleitet werden dürfen und sich nicht für jesaianisch ausgeben, finden sich folgende vier: 1. c. 33, ein prophetisches Gedicht, wahrscheinlich aus dem Jahre 162 v. Chr.; 2. c. 24–27 (excl. die späteren Einsätze), eine Apokalypse, wahrscheinlich aus dem Jahre 128 v. Chr.; 3. das Klaggedicht über Moab c. 15.16, das erst durch die jüngeren Zusätze zur Prophetie gestempelt worden ist und zwar erst gegen Ende des 2. Jahrh.s, während die Abfassungszeit des Gedichtes selber nicht genauer bestimmt werden kann; 4. das apokalyptische Gedicht über Edoms Vernichtung und Zions herrliche Zukunft c. 34.35, das wegen seines theologischen Charakters sehr jung sein muß, aber noch vor die Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrtanus fällt.

39. Die in § 8 – 11. 14 – 17. 21 aufgezählten kleineren Sammlungen sind ja zum Teil in ihrem Grundstod sehr alt, einige (c. 6 – 8; 28 – 30; 2. 3) gehen wahrscheinlich sogar auf Jesaja und seine Zeit zurück (§ 28f.). Aber ihre jetzige Form und Vollständigkeit, zumal die Zusätze, Ergänzungen, Epiloge verdanken sie doch erst den Schriftgelehrten des 2. Jahrh.s und zwar größtenteils der letzten Dezennien dieses Jahrh.s. Manche von ihnen (so c. 2 – 4; c. 9<sub>7</sub> – 11<sub>18</sub>; c. 28 – 33; c. 24 – 27) sind allem Anschein nach als selbständige Büchlein veröffentlicht, um die eschatologische Hoffnung und damit den Mut zur Ausdauer in dem schwer kämpfenden Volk zu entflammen, nicht zunächst zu dem Zweck, dem Jesaiabuch (§ 36) einverleibt zu werden. Charakteristisch ist für alle diese Herausgeber und Ergänzter, daß sie überall, manchmal in sehr unpassender Weise, von „jenem Tage“ reden, also alles unter den eschatologischen Gesichtspunkt stellen, dagegen für den geschichtlichen Sinn der von ihnen herausgegebenen Reden und Dichtungen nicht das geringste Interesse und Verständnis haben. Diese kleinen Büchlein in Jesaja und Dodekapropheten (hier besonders Sacharja-Maleachi, Micha, Joel zu vergleichen) erinnern an die kleinen Liederbücher im Psalter; schon aus äußeren Gründen mögen die kleinen Bücher beliebt gewesen sein: sie waren billiger zu beschaffen und leichter zu handhaben.

40. Diejenigen Schriftgelehrten endlich, die c. 1 – 12 und c. 13 – 23 und c. 24 – 35 zusammenstellten und mit c. 36 – 39. 40 – 66 in die gegenwärtige Ordnung brachten, die Schlußredaktoren des B. Jesaja (des Dodekapropheten, des Psalters usw.), haben wahrscheinlich im letzten Jahrh. v. Chr. gearbeitet. Die in c. 24 – 27 eingesetzten Psalmen gehen bis in das letzte Jahrzehnt des 2. Jahrh.s herab und die Epiloge c. 16<sub>13</sub> f. 21<sub>18</sub> f. können sogar noch jünger sein. Das B. Jesaja mag im Jahr 70 des letzten vorchristlichen Jahrh.s fertig geworden sein; seinen jetzigen Text erhielt es im ersten christlichen Jahrh., seine jetzige Stelle im hebr. Kanon erst viel später (s. § 1). Was jetzt vor uns liegt, ist das Ergebnis einer langen, nichts weniger als planmäßig angelegten, vielleicht öfter im Sackzack verlaufenden Entwicklung. Es ist trotzdem eine der größten und wichtigsten Hervorbringungen der Weltgeschichte und für den religiösen Menschen mehr.



## Abkürzungen für die zitierten biblischen Bücher.

Alt = Alta, Apostelgesch.	Jdt = Judith	Num = Numeri
Am = Amos	Jer = Jeremia	Ob = Obadja
Apf = Apokalypse	Jes = Jesaja	Phl = Philipperbrief
Bar = Baruch	Jo = Joel	Phm = Philemonbrief
Chr = Chronik	Job = Hiob	Pro = Proverbien
Ent = Canticum	Joh = Johannes (Ev. u. Briefe)]	Pf = Psalmen
Dan = Daniel	Jon = Jonas	Pt = Petrusbriefe
Dtn = Deuteronomium	Jos = Josua	Reg = Reges
Eph = Epheserbrief	Jud = Judasbrief	Röm = Römerbrief
Esr = Esra	Koh = Koheleth	Rt = Ruth
Ejt = Ejtther	Kol = Kolosserbrief	Sam = Samuel
Ex = Exodus	Kor = Korintherbriefe	Sap = Sapientia
Gal = Galaterbrief	Lev = Leviticus	JSir = Jesus Siracida
Gen = Genesis	Lt = Lukas	Th = Thessalonicherbriefe
Hab = Habakuk	Mat = Mattabäer	Thr = Threni
Hag = Haggai	Mal = Maleachi	Tim = Timotheusbriefe
Hbr = Hebräerbrief	Mch = Micha	Tit = Titusbriefe
Hes = Hesekiel	Mt = Martus	Tob = Tobias
Hos = Hosea	Mt = Matthaeus	Zch = Zacharias
Jaf = Jakobusbrief	Na = Nahum	Zph = Zephania
Jdc = Judicum liber	Neh = Nehemia	

## Erklärung der Schriften in der Übersetzung.

Schrift für Jesaja.

Schrift für Deuteromesaia.

Schrift für Tritomesaia.

Schrift für die Ebed-Jahve-Lieder.

Schrift für die Erzählung c. 36<sub>1</sub> ff.

Schrift für die Erzählung c. 37<sub>b</sub> ff.

Schrift für die selbständigen Prophetien oder Dichtungen.

Schrift für die wichtigeren Zusätze.

Schrift für die kleineren Einsätze, Glossen usw.

## I. Das ältere Buch Jesaja, Cap. 1–39.

### a) Cap. 1–12.

1 <sup>1</sup>*Gesicht Jesaias, Sohnes des Amoz, das er sah über Juda und Jerusalem, in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, der Könige von Juda.*

Über das ältere und eigentliche Jesaiabuch c. 1–39 s. die Einleitung § 2–6. Es zerfällt in mehrere kleinere Bücher; über das erste kleinere Buch c. 1–12 s. Einl. § 7–12.

1<sub>1</sub> ist die Überschrift des Buches c. 1–12, nicht des ganzen Jesaiabuches, denn die Inhaltsangabe „über Juda und Jerusalem“ paßt schon nicht mehr zu c. 13 ff. Der Vers rührt mit dem Epilog in c. 12 von dem Sammler von c. 1–12 her, nicht von Jesaja. Für Jes. wäre die Bemerkung über seine Lebzeit v. 1b höchst sonderbar. Er schreibt ferner als Jerusalemer immer „Jerusalem und Juda“, nicht umgekehrt, wie die Späteren. Das Wort מִן ist v. 1a gebraucht wie z. B. Apf. 1<sub>1</sub> das Wort ἀποκάλυψις, es bezieht sich auf die gesamte Weissagung in c. 1–12 und bedeutet die göttliche Offenbarung über die ganze Zukunft bis in die eschatologische Zeit hinein, eine Offenbarung im Sinne des nachexilischen eschatologischen Systems, von dem die Propheten des achten Jahrhunderts noch nichts wissen; eben darum steht das Wort auch im Singular. — Über Namen und Vatersnamen des Propheten s. Einl. § 26. Den Namen Usia, der sonst Asarja lautet, nahm der Sammler aus c. 6<sub>1</sub>; der Name von Asarjas Sohn Jotham ergab sich damit von selbst; den Namen Ahas fand er in c. 7; den Namen Hiskia durfte er auf Grund von c. 36–39 hinzufügen, obgleich er diese Capitel wohl noch in keinem Jesaiabuch, sondern nur erst in den Büchern der Könige vorfand (s. Einl. § 2. 23). Ein selbständiges Wissen aus alter Tradition hat der spätlebende Sammler schwerlich besessen. — Das Buch c. 1–12 ist zusammengelezt aus fünf kleineren Sammlungen.

Die erste Sammlung, c. 1<sub>2</sub>–<sub>31</sub>, enthält die Rede v. 2–17, die zwei Sprüche v. 18–20, das Gedicht v. 21–26 mit dem jüngeren Zusatz v. 27.28 und das Bruchstück v. 29–31. Wer diese Stücke als einheitliche Komposition behandeln will, muß die vom Propheten doch wohl nicht grundlos gewählten Stil- und Versformen ignorieren, ebenso die Verschiedenheit des Inhalts und der Abfassungszeit. Die letzteren Momente verbieten sogar, c. 1 als von Jes. selber veranstaltete Sammlung anzusehen.

Das erste Stück, c. 1<sub>2</sub>–<sub>17</sub>, ist im einfachsten Versmaß abgefaßt, in Vierzeilern (oben in je zwei Zeilen wiedergegeben) mit merkwürdig unregelmäßigen Stichen. Es ist eine Rede, die zuerst Jahves Klage über Israels Untreue bringt (v. 2f.), dann eine heftige Anrede des Propheten an das sündige Volk mit einer Schilderung der schon erlittenen Strafen (v. 4–9), endlich eine „Thora“ über den verkehrten und den rechten Gottesdienst (v. 10–17). De Lagarde wollte v. 2f. abtrennen (Semitica I<sub>1</sub>), Stade (Gesch. Israels S. 586 Anm. 2) v. 5–9 herausnehmen, Cornill (ZATW 1884 S. 86) drei Reden, v. 2f., v. 4–9, v. 10–17 unterscheiden. In der Tat macht unser Stück den Eindruck, daß es die Quintessenz mehrerer mündlicher Reden reproduziert, aber es ist trotzdem eine Einheit, mindestens ein enggeschlossener Zyklus von drei Gedichten; der vermeintliche Gegensatz zwischen v. 2f. und v. 4–9 beruht auf einer Mißdeutung des Bildes in v. 3, die Nennung von Sodom und Gomorra in v. 10



<sup>2</sup>Hört, Himmel, und hörch auf, Erde,  
„Söhne mach' ich groß und hehr,

denn Jahve redet:  
und die — die wurden mir untreu!

wäre unverständlich ohne den vorhergehenden Vers 9. Gehalten sind diese Reden zu einer Zeit, wo die jüdische Landschaft von Barbaren verwüstet wurde und wo die Hauptstädter Jahve mit Opfern überhäuften, um ihn gnädig zu stimmen. Das ist wahrscheinlich die Zeit der Invasion Sanheribs (701 v. Chr.), denn der Einfall der Syrer und Nordisraeliten in Juda (s. c. 71 ff.) hat die Landschaft schwerlich so mitgenommen, wie v. 5 ff. schildert, wenn auch der Chroniker (II. Chr. 28) behauptet, daß an einem Tage 120 000 Judäer, mehr als überhaupt existierten, erschlagen worden seien. Die Klage über schlechte Rechtspflege spricht nicht gegen die Zeit Hiskias, vgl. Micha 3, 6 ff.; dieser gutgesinnte aber schwache König war nicht der Mann, die übrigens nicht bloß auf der Bosheit der Menschen, sondern auf der mangelhaften Rechtsorganisation der semitischen Staaten (s. zu v. 17. 23) beruhenden Schäden gründlich zu heilen. — 2a Die Aufforderung zum Hören ist auch der Volkspoesie geläufig (s. zu c. 28<sub>28</sub> 32<sub>9</sub> vgl. 51). Hier werden Himmel und Erde dazu aufgefordert, weil Jahve redet und, dürfen wir wohl hinzufügen, in empörtem Schmerz redet. Wegen des Redners wird nicht bloß und nicht zuerst die Erde genannt, sondern die Himmel vorangestellt; ob dabei an die phnisijschen Welten allein oder auch an ihre Bewohner, das „Heer des Himmels“ (I. Reg. 22<sub>19</sub> ff) und die Erdenvölker, gedacht wird, darüber kann man streiten, aber das erstere genügt, denn wie die phnisijsche Welt für Dichterohren ihre eigene glossolalische Sprache hat Ps. 19<sub>3</sub> ff., so hört sie auch vgl. Micha 6<sub>1</sub> f. und nimmt an den Vorgängen und Zuständen in der Menschenwelt sittlichen Anteil vgl. 3. B. Hiob 16<sub>18</sub>. Weniger angebracht will es uns bedünken, wenn nachahmende Dichter (Dt. 32<sub>1</sub> Ps. 50) für ihre Lehren und Predigten dieselbe großartige Zuhörerkschaft beanspruchen, wie hier Jesaja für Jahves Schmerzensausbruch. Der Satz: Jahve redet! ist bei Jes. nicht Phrase: Der ekstatische Ursprung seiner Rede, die beim Niederschreiben etwas mehr Gleichmaß empfangen haben wird, als sie beim ersten Hervorsprudeln besaß, war ihm hinreichende Gewähr dafür, daß Gott in ihm und durch ihn spreche. Genauer übrigens: „hat geredet“, nämlich in dem Augenblick, als die Ekstase den Propheten packte (s. c. 8<sub>11</sub>). 2b3 bringen die Gottesrede, die bei Jes. im Unterschiede von vielen Späteren immer sehr kurz ist; der alte Volksredner unterscheidet viel objektiver zwischen dem, was er im Moment der Ekstase von Gott bekommt, und dem, was er für das Volk erläuternd, begründend, folgernd von sich aus hinzufügt. Jahve hat eine böse, empörende Wahrnehmung machen müssen: Söhne, die er großgezogen, sind treulos gegen ihn geworden. Die Vaterkschaft der Gottheit ist in fast allen alten Religionen etwas ganz Gewöhnliches, daher keine auszeichnende Eigentümlichkeit der biblischen oder gar bloß der christlichen Religion; auch Kemosch, der Gott der Moabiter, hat Söhne und Töchter (Num. 21<sub>29</sub>), die Numina der israelitischen Geschlechterreligion werden Vater und Mutter genannt (Jer. 2<sub>27</sub>). Auf semitischem Boden bedeutet jedoch der Vatername keine phnisijsche Verwandtschaft, sondern zunächst nur die Führerstellung nach den Begriffen der patriarchalischen Kulturstufe, etwa noch mit einer Andeutung der „Liebe und Treue“, die den übersinnlichen Patron mit seiner menschlichen Familie verbindet. Das AT betont den geschichtlichen Ursprung solcher Verbindungen und behandelt oft die mosaische Zeit als die Zeit, wo Jahve Israel „fand“, wo Israel noch ein kleines oder gar eben erst geborenes Kind oder das Jahve eben angetraute Jugendweib war (Hos. 9<sub>10</sub> 11<sub>1</sub>. Hes. 16<sub>4</sub> ff. Jer. 2<sub>2</sub>); an etwas derartiges, an Israels Adoption zum Volk Jahves zur Zeit des Mose (Ex. 33<sub>13</sub> ff.) und sein Erstarken im Lande Palästina denkt allem Anschein nach auch Jesaja hier. Er sagt „Söhne“, nicht: meine Söhne; nicht als blutsverwandte, sondern als nach freier Wahl angenommene Kinder hat Jahve die Israeliten groß gemacht und herrlich; יְהוָה אֱלֹהֵינוּ ist bei der Bedeutung, die אֱלֹהֵינוּ bei Jes. hat, nicht bloß Synonymum zu יְהוָה, wie in der Nachahmung c. 23<sub>4</sub>, vielmehr starke Steigerung. Weltliche Herrlichkeit ist damit nicht gemeint, vgl. 21<sub>2</sub> ff., wohl aber Volksmenge, Freiheit (c. 9<sub>2</sub> ff.), Gottes Siege (28<sub>21</sub>) und jene heilsamen Institutionen, die einst die Aufmerksamkeit der Fremden auf sich ziehen (2<sub>2</sub> ff.)

<sup>3</sup>Das Rind kennt seinen Besitzer  
Israel kennt's nicht,

und der Esel die Krippe seines Herrn,  
mein Volk will's nicht einsehen."

<sup>4</sup>Ha, heilloser Hause,  
Saat von Übeltätern,  
Die ihr Jahve verlassen,

Volk schwer von Schuld,  
verderbte Söhne!  
verschmäh't den Heiligen Israels,\*)

<sup>5</sup>Worauf wollt ihr noch geschlagen werden, fortsetzend die Abkehr?

\*) Sie sind abtrünnig geworden (Glosse).

und die vor allem durch das Königtum repräsentiert werden (9a. 11. ff. 32. ff.). Und die so ausgezeichneten wurden treulos! Die Untreue ist hier nicht Gögendienst, wie v. 10 ff. zeigt, sondern sittliche Verschuldung v. 15 f., besonders wohl auch, wegen der Ähnlichkeit der Stelle c. 30a ff. mit der unsrigen, politische Eigenmächtigkeit, die gegen Jahves Willen den Krieg gegen Sanherib und damit die v. 5 ff. geschilderten Leiden heraufbeschwor. Die Haustiere, die nach antiker Auffassung mit zur Familie gehören (vgl. 2. Sam. 12a), kennen ihren Herrn, die Söhne nicht! Jahves Volk (עַם hat fast den Sinn Familie, Verwandtschaft vgl. II. Reg. 4<sub>13</sub>) benimmt sich (diese Nuance liegt im hithpalel), als wüßte es nicht, wem es gehört. Der eifrige Opferdienst fällt für Jes. gar nicht ins Gewicht; es mag übrigens sein, daß diese Worte nicht, wie v. 10 ff., ursprünglich am Tempel gesprochen sind. De Lag. (Sem. I, S. 2.3) meint, daß Juda zu der Zeit, wo v. 2 f. geschrieben wurde, groß und stark gewesen sei. Aber v. 2 bezieht sich auf die ganze Geschichte Israels, auf die Zeit des Moße und des David, und v. 3 wird von De Lag. falsch gedeutet: „Tiere kennen den, der ihnen Futter voranschüttet, das heißt doch: Israel steht gut im Hafer.“ Daß die Haustiere den Herrn und die Krippe kennen, merkt man weniger beim Füttern, wo es auch gleichgültig wäre, als dann, wenn sie sich zur Krippe zurückfinden und wenn sie den Herrn nach einer Trennung wiedererkennen. Israel kehrt nicht zur Krippe zurück vgl. das ähnliche Bild Jer. 87. יִשְׂרָאֵל ist ein sog. Herrschaftsplural Ges. § 124 i. Zu עַם mit ē statt Chat. Seg. f. Olsh. S. 335. — Mit der dritten Strophe 4a nimmt wieder der Prophet das Wort, zunächst mit einem Weheruf die göttliche Klage fortsetzend; er spricht leidenschaftlicher als Jahve, dessen Rede bei Jes. stets eine gewisse majestätische Ruhe bewahrt. נֶחֱמָה גַּם הוּא bildet eine Paronomasie; das Pataq hinter הוּא scheint tafophonisches Zusammensprechen der beiden ersten Wörter verhüten zu sollen. „Schwer von Schuld“ ein Ausdruck wie „schwer von Zunge“; eigentlich ist ja die Schuld, die Zunge schwer, nicht das Volk oder der Mann, aber die Volkssprache findet die Umstellung bequemer. עַם soll nicht die Nachkommenschaft bedeuten, entweder um schon die Vorfahren als Übeltäter zu bezeichnen (s. dagegen v. 21) oder um nach bekannter orientalischer Sitte die Getadelten im Vater doppelt stark zu treffen; es heißt absolut Saat, Brut, Sippschaft, denn sonst würde im korrespondierenden Stichos עַם statt עַם stehen. Zu עַם יִשְׂרָאֵל ist etwa עַם יִשְׂרָאֵל zu ergänzen. In v. 4b hat der hebräische Text drei statt zwei Stichen, aber der dritte ist ein junger Zusatz, den die LXX noch nicht hat und dessen Verbum, נֶחֱמָה, vielleicht aus נֶחֱמָה verballhornt ist (Randnotizen sind oft unleserlich geraten), denn der sonst nicht vorkommende Ausdruck „sich nach rückwärts entfremden“ ist reichlich sonderbar. Die beiden ersten Stichen haben im hebräischen Text die dritte, im griechischen aber die zweite Person, und dies ist unzweifelhaft besser; lies also עַם וְעַם und נֶחֱמָה, vielleicht mit Streichung der unpoetischen, wohl erst vom Abschreiber zugelegten nota acc. Die Partizipien, noch von dem הוּא beherrscht, drücken denselben Gedanken aus wie v. 2 f.: Die Israeliten haben Jahve verlassen und verworfen, statt seinen Mund zu befragen (c. 30. f.), nach Jahves Willen ihre Politik zu führen, die Ausführung seines Weltplans in Vertrauen und Selbstbeiseidung zu erwarten. Jes. kann sich in dieser Zeit des Unheils auf frühere Ausführungen zurückbeziehen, die durch das gegenwärtige Unglück als richtig bewährt sind, darum begnügt er sich mit diesen allgemeinen Andeutungen. Der „Heilige Israels“, welcher Ausdruck außerhalb des B. Jes. nur noch bei



Das ganze Haupt ist krank  
 Von der Fußsohle bis zum Haupt

und das ganze Herz siedet,  
 ist nichts daran heil.

jungen Schriftstellern (Jer. 50<sub>20</sub> 51<sub>5</sub> Ps. 71<sub>22</sub> 78<sub>41</sub> 89<sub>10</sub>) vorkommt, ist das von Israel kultisch verehrte Numen. Der Begriff der Heiligkeit, der durchaus nicht alleiniges oder ursprüngliches Eigentum der biblischen Religion ist, hat zunächst nur kultischen Sinn und kann nur auf indirektem Wege, wie jeder beliebige andere Begriff auch, ethischen Nebensinn gewinnen; heilig ist, was zum Kult gehört, Sachen, Handlungen, Personen. Die Analyse des Begriffs, die hier nicht vorgenommen werden kann, würde von der Frage auszugehen haben, ob zuerst die Sachen oder die Personen heilig genannt worden sind. Daß es die Sachen sind, ist mir nicht zweifelhaft, mag das Etymon von שׁוֹרֵף sein, welches es will. Die Übertragung der Eigenschaft von der Gott gehörenden Sache auf Gott selber ist nicht so schwierig zu denken wie das Umgekehrte. Es gibt keine gerechten, treuen, gnädigen Altäre, Dienstkleider, Salben, weil persönliche Eigenschaften nicht auf Dinge übertragen werden können, wohl aber kann man Personen (für immer oder auf Zeit) heilig machen, indem man sie durch gewisse Handlungen in den Dienst des Kultus stellt, kultfähig macht. Auch Gott kann „sich heiligen“, und der Mensch kann seinen Namen heiligen (c. 29<sub>28</sub>). Jahve ist dem Volk Israel heilig, weil es seine Person und alles, was mit ihm zusammenhängt, außerhalb des profanen Lebens stellt und mit den Weißen des Kults ehrt. Natürlich denkt ein Jes. bei jenem vielleicht von ihm selbst geprägten Ausdruck nicht mehr an den äußeren Kult; er legt in ihn seine tiefe Ehrfurcht, die religiösen Schauer, die ihn in der Nähe Gottes erfüllen — übrigens aber nicht „seine Grundanschauung von Gott“, wie jemand phrasenhaft sagt. Wie er sich Gottes Heiligkeit denkt, mag die Stelle c. 6<sub>3</sub> lehren und zugleich beweisen, daß man kein Recht hat, unsere Stelle für unecht zu erklären. 5. Der Weheruf v. 4 geht in zornige Klage über. מַה־לִּי heißt nicht „warum“, wie LXX Pesch. Trg. und manche Ausleger übersetzen, als sagte der Prophet: warum laßt ihr euch immer schlagen, ich wollte euch doch klüger haben! Das ist nicht der Ton des Jes. Er denkt sich das Volk als einen Körper, der überall von Schlägen getroffen ist, sodaß Gott keine Stelle mehr findet, auf die er noch schlagen könnte, ohne ihn ganz zu zerfleischen. Zorn und Jammer spricht aus diesen Worten. Das Bild vom Körper schwebt dem Vf. so entschieden vor, daß er sich v. 6 auf den Körper mit dem Suffix von לוֹ zurückbezieht, obwohl er ihn nicht ausdrücklich genannt hat. מַה־לִּי heißt trotz des fehlenden Artikels, den die Dichter gern weglassen, nicht „jedes Haupt“, wobei man die Beulen wörtlich verstehen müßte. Daß dem Volk so übel zu Mute ist (וְלִי), diese Klage reflektiert vor allem auch die Stimmung des Redners selber. Jahves Schläge sind zugleich die Reaktion seines Zorns auf den Abfall des Volkes und der Versuch, diesen aufzuhalten; sehr ähnlich ist Amos 4<sub>0</sub>—11. Jener Grundgedanke Jesaias von dem gnadenlosen Beschluß der völligen Verblendung und Vernichtung Israels, der seine Reden sonst so gewaltig macht und der seine eigentliche Lebensleistung ist (c. 6<sub>0</sub> ff), tritt hier einen Augenblick in den Hintergrund vor den mehr menschlichen Gefühlen, die ihm der gegenwärtige Zustand des Volkes einflößt. Aber das Sätzchen וְלִי, ein Relativsatz mit weggelassenem וְלִי, das die Dichter nicht lieben, scheint anzudeuten, daß er sich auf Umkehr keine Hoffnung macht. 6. Und bei allen Wunden, die der erzürnte Herr dem widerspenstigen Sohn oder Diener geschlagen hat, keine barmherzige Hülfe! Das bezieht sich natürlich nicht auf „die heilende Tätigkeit der prophetischen Predigt“, von der Jes. nichts weiß, oder auf Maßnahmen der Regierung; der Wundarzt würde Jahve sein, wenn er nicht vielmehr mit neuen Schlägen drohte. Er würde alsdann, ähnlich dem barmherzigen Samariter Ł. 10<sub>34</sub>, die Wunden ausdrücken (וְלִי) wahrscheinlich pass. von qal vgl. Olsh. S. 536, von לוֹ, einer abgemilderten und dadurch zu technischer Bedeutung geeignet gewordenen Nebenform von לוֹ, um sie zu reinigen, sie dann verbinden und alles Schmerzhafte (וְלִי) ist Neutrum) durch Öl lindern vgl. Jer. 8<sub>22</sub>. Die Änderung von לוֹ in לוֹ (Cheyne) oder לוֹ (Haupt) ist wohl nicht nötig, die Streichung der zweiten Hälfte von v. 6a und der ersten von v. 6b durch nichts gerechtfertigt.

## Beule und Strieme

Sind nicht ausgedrückt noch verbunden,  
 7 Euer Land eine Wüstenei,\*)

Euer Acker vor euren Augen

\*Und übrig blieb die Tochter Zion

Wie eine Hängematte im Gurkenfelde,

\*Wenn nicht Jahve der Heere

Wie Sodom wären wir,

und frischer Schlag!

noch ist's gelindert mit Öl!

eure Städte feuerverbrannt!

— Fremde verzehren ihn.

wie eine Hütte im Weinberg,

wie eine Burg der Wacht.

gelassen uns einen Rest,

Gomorra glichen wir.

\*) Glossie v. 7c: eine Wüstenei wie die Umkehrung Sodoms.

Das Bild, gerade weit genug ausgeführt, doch nicht zu weit, geht nun 7 in direkte Schilderung über. Geschildert wird, was die eingeschlossenen Hauptstädter sehen können, dagegen geschwiegen von der Wegführung der 200 000 Judäer, deren Sanherib sich rühmt (Schraders Keilinschriftl. Bibliothek II, S. 95), weil wahrscheinlich Jes. davon noch keine Kenntnis hat. Die verkürzende Wendung „den Acker essen“ ist häufig (s. z. B. c. 36<sub>10</sub>). Die letzten drei Worte von v. 7 bilden weder einen selbständigen Satz, noch lassen sie sich an den vorhergehenden anschließen; sie sind Randbemerkung eines Lesers zu dem ersten  $\text{וְהָיָה}$ : „und zwar eine Wüstenei wie . . .“  $\text{וְיָרֵךְ}$  gibt weder als gen. subj. („wie wenn Fremde umkehrten“ — sie tun es ja wirklich) noch als gen. obj. („wie man Fremde umkehrt“ — wie tut man das denn?) einen Sinn; die Änderung in  $\text{וְיָרֵךְ}$  ist verfehlt, denn ein Wetterguß kehrt das Land nicht um, paßt auch zum Brand der Städte nicht; schon wegen  $\text{וְיָרֵךְ}$  ist mit Ewald u. a.  $\text{וְיָרֵךְ}$  zu lesen vgl. v. 9; die Redensart „wie die Umkehrung Sodoms“ ( $\text{וְיָרֵךְ}$  in diesem Sinne wird nur von Gott ausgesagt) ist im A. T. beliebt (vgl. Amos 4<sub>11</sub> Jes. 13<sub>19</sub> Dtn. 29<sub>23</sub> Jer. 49<sub>18</sub>, lauter junge Stellen oder Zusätze). 8 Jerusalem, wo Sanherib den Hiskia „wie einen Käfigvogel einsperrte“, blieb unerobert (c. 36 f.). Zu dem appositionellen Gebrauch des stat. constr. in  $\text{וְיָרֵךְ}$ , womit poetisch Zion als junges Weib bezeichnet wird, vgl. die Verbindung  $\text{וְיָרֵךְ}$ , der Fluß Euphrat. Zion ist eigentlich das vornehme Stadtviertel, wo der König, die Prinzen usw. wohnen, dann in poetischer Verallgemeinerung Jerusalem. Was Jes. in c. 30<sub>17</sub> gedroht hatte, hat sich erfüllt; einsam ist die Hauptstadt übrig geblieben, wie der Hüter draußen in der Weinbergshütte (c. 5<sub>2</sub>) oder in der Hängematte (vgl. 24<sub>30</sub>) eines Gemüsegartens. Bei dem dritten Bilde hat besonders die Annahme des caph veritatis eine Menge unglücklicher Auslegungen ermöglicht, die der Widerlegung nicht bedürfen.  $\text{וְיָרֵךְ}$  ist ein von Palissaden (wie das englische town), Wällen oder Mauern umschlossener Ort im Gegensatz zum offenen Flecken oder Zeltdorf und kann von viel oder wenig (Gen. 4<sub>7</sub>) Menschen bewohnt sein wie unsere „Burg“.  $\text{וְיָרֵךְ}$  heißt Wacht, Warte; der Plural lautet c. 65<sub>4</sub>  $\text{וְיָרֵךְ}$ . Der Zweck der Wartburgen und Wachttürme bedingte in den meisten Fällen eine einsame Lage an hohen Aussichtspunkten, wie bei den Signalstangen 30<sub>17</sub>. 9 Den Untergang Jerusalems erwartet Jes. offenbar nicht, entsprechend der Haltung, die c. 37 von ihm berichtet wird. Jahve „hat uns Entronnene ( $\text{וְיָרֵךְ}$  hier Kollektiv) übrig gelassen“, sonst wäre es uns gegangen wie Sodom.  $\text{וְיָרֵךְ}$ , wie ein Geringses, gehört nicht in den zweiten Stichos, den es metrisch überfüllt und sachlich übertreibt, da Jerusalem keineswegs ein geringfügiger Teil des kleinen Juda war, ist daher entweder mit Buhl zu v. 9b zu ziehen („fast“ wären wir usw.) oder besser, weil die alten Übersetzer es nicht gelesen haben, als jüngerer Zusatz zu streichen (so Marti). Jahve der Heerscharen ist ein Lieblingswort der meisten Propheten (außer Hesekiel); ob die Heerscharen die Israeliten oder die kriegerischen Geister sind, mit denen er seine Schlachten schlägt und deren Hauptmann, wahrscheinlich Jareach, der Mond, bei Jericho verehrt wurde (Jos. 5<sub>13</sub> ff.), darüber wird gestritten. Jes. liebt jedenfalls das kriegerische Gebaren seines Völkchens nicht; wenn für ihn die Heerscharen Jahves Menschen wären, so müßten es die Assyrer sein (s. z. B. c. 28<sub>2</sub> und vgl. c. 13<sub>8</sub> f.), aber er denkt eher, wie die Alten überhaupt, an himmlische Mitkämpfer (I. Reg. 22<sub>19</sub>). Hier mag der Name andeuten sollen, daß Jahven die oberste Entscheidung im Streit der Völker zusteht. Jes. kennt beide Namen Sodom und Gomorra,



<sup>10</sup>Hört das Wort Jahves,  
Vernehmt die Weisung unsers Gottes,

ihr Häuptlinge Sodoms!  
du Volk Gomorras!

ebenso der Dichter der Liedfragmente, die sich in Gen. 18<sub>20</sub> f. und c. 19<sub>24</sub> f. vorfinden; dagegen spricht der Jahvist, dem Gen. 19<sub>27</sub> f. nicht mehr gehört, immer nur von Sodom, nimmt auch eine andere Art des Untergangs an wie wenigstens jener Dichter, der Jahve die Städte vom Himmel her „umkehren“ läßt, nachdem er c. 18<sub>20</sub> f. (wie Gen. 11<sub>1</sub>—9) vom Himmel herabgefahren war, um ihr Treiben kennen zu lernen. Es gab also verschiedene Sagen über die Katastrophe, ganz abgesehen davon, daß spätere (Dtn. 29<sub>22</sub>) und späteste (Gen. 14) Schriftsteller auch noch Hoseas Adma und Zeboim (Hos. 11<sub>8</sub>) in die Sodomsage hineingezogen haben. Jes. hat sein Wissen wahrscheinlich aus der mündlichen Sage, nicht aus der Schrift des Jahvisten, die er überhaupt nicht zu kennen scheint. — Die jetzt folgende Rede v. 10 ff. schließt sich an die vorhergehende Klage aufs engste an, denn die Anrede 10 an die Häuptlinge Sodoms usw. wäre ohne v. 9 nicht verständlich; wenn man auch erriete, daß die Jerusalemer gemeint sind, so wüßte man doch nicht, warum sie so genannt werden. Natürlich kann darum doch v. 10 ff. bei einer anderen Gelegenheit geredet und erst nachträglich mit v. 2—9 verknüpft sein. Angeredet werden vor der Bürgerschaft die herrschenden Klassen, die Jes. wie die zeitgenössischen Propheten überhaupt immer in erster Linie für die Zustände im Volk verantwortlich macht — übrigens nicht blos im bösen, sondern auch im guten Sinne, entsprechend dem aristokratischen Zuschnitt des Staates und seiner eigenen Gesinnung. מַשְׁפָּט, Entscheider, Kadhi, bedeutet Jud. 11<sub>6</sub> und Jes. 3<sub>6</sub> 7 ungefähr so viel wie Diktator, ist jedenfalls kein gewöhnlicher Amtsname. Mit Sodom und Gomorra wird Jerusalem wohl zunächst wegen des fast gleichen Geschicks verglichen, ob auch wegen der Ähnlichkeit der sittlichen Zustände, das ließe sich nur dann beurteilen, wenn man wüßte, wie Jes. sich diejenigen von Sodom dachte; denn wenn ihm Gen. 19 vorgeschwebt hätte, so wäre eine sittliche Gleichstellung stark übertrieben. Die Ausdrücke „Wort“ und „Thora“ Jahves sind im allgemeinen Gegensätze, sei es feindliche wie Jer. 8<sub>3</sub> f. oder komplementäre, sodaß die Thora dem Priester, das Wort dem Propheten zufällt wie Jer. 18<sub>18</sub>; hier ist das Wort Jahves nur der allgemeine und Thora derjenige Ausdruck, auf den es speziell ankommt. Das hiph. מִשְׁפָּט, von dem מִשְׁפָּט gebildet ist, scheint ursprünglich das Werfen des heiligen Loses, dann allgemein jedes Bescheiden, Bedeuten (Prov. 6<sub>18</sub>), Anweisen von Seiten des Priesters an den Laien auszudrücken. Die Thora gibt das Numen jedes Kultorts durch ihm eigentümliche Zeichen, die der מִשְׁפָּט, der Priester, der ursprünglich ein Seher war, zu sehen und zu deuten weiß und dem Laien in Worte umsetzt; sie enthält irgend eine Weisung oder Auskunft von meist konkretem Charakter, wenn auch im Lauf der Zeit aus einer größeren Zahl von Einzelbescheiden allgemeine Grundsätze für die Praxis abgeleitet werden können, sodaß dann endlich ein kollektives Abstraktum Thora mit dem Sinn Gesetz, Gesetzeslehre, entsteht. Meist werden die Thoroth sich innerhalb des Gebietes des Kultus gehalten haben, und so spricht ja auch Jes. im folgenden über den verkehrten und den rechten Gottesdienst — freilich nicht wie ein Priester, sondern wie ein Prophet. 11 Was soll ich mit euern vielen Schlachtopfern? Diese Frage muß am Tempel getan sein, und zwar zu einer Zeit, wo man besonders bemüht war, durch reiche Gaben die Gottheit günstig zu stimmen, ihr „Gesicht weich zu machen“, wie man sagte (s. 3. B. Jer. 26<sub>19</sub> zu einem Vorfall aus Jes.'s Zeit). Die Frage will trotz des „satt bin ich“ nicht die Ps. 50<sub>9</sub>—18 bekämpfte Meinung abweisen, daß Jahve die Opfer im eigentlichen Sinne esse, sondern nur die Vorstellung, daß man ihn durch Geschenke umstimmen und zur Abwendung der Landesnot bewegen könne; auch ein klägliches Hosanna! wird dabei nicht gefehlt haben (Jer. 23<sub>7</sub> b). Genannt werden zuerst allgemein die Schlachtopfer, dann speziell die Brandopfer, מִזְבֵּחַ, die auf den Altar steigen (מִזְבֵּחַ), und das Fett, das Jahves Anteil an den Mahlopfen bezeichnet. Auch das Blut gehört der Gottheit und hat an sich mit der Sünde nichts zu tun; der Dichter von Ps. 50<sub>18</sub> stellt sogar das Blut dem Fleisch an die Seite wie das Getränk der festen Speise. Die ganze Szene, bei der Jes. diese Rede hielt, muß viel Ähnlichkeit gehabt

<sup>11</sup>Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht Jahve,  
 Satt bin ich der Brandopfer von Widdern und des Fettes der Mastkälber;  
 Und Sarrenblut und Lämmer und Böcke mag ich nicht;  
<sup>12</sup>Wenn ihr kommt, mein Antlitz zu sehen, wer hat dies von eurer Hand verlangt?  
 Zu zerstampfen meine Vorhöfe — <sup>13</sup>tut's zu bringen Opfergabe!  
 [nicht mehr!  
 Nichtig ist das Rauchopfer, Greuel ist es mir!

haben mit der Jer. 26 (und c. 7) geschilderten. 12 Schon die LXX behandelt אֲנִי־לֹא־אֵלִים als niph. (mit synkopiertem ה) aus dem theologischen Grunde, daß man Gott nicht sehen kann; daß trotzdem das gal אֲנִי־לֹא־אֵלִים zu punktieren ist, beweist der acc. אֲנִי־לֹא־אֵלִים. Das panim der Gottheit, das man sieht, wenn man sich ihr im Kult nähert, ist deren Bild oder Behausung; für David ist es I. Sam. 15<sub>35</sub> die Jahvelade, die vielleicht auch Ex. 33<sub>14</sub> gemeint ist; sie steht auch im dunklen Adyton des Tempels, wo Jes. diese Rede hielt. Die alte Ausdrucksweise „Gott sehen“ erhöht den Kultakt zu einem Empfangen der höchsten Gunst, die die Religion kennt (I. Joh. 3<sub>2</sub>), die jüngere theologische „sich vor Gott sehen lassen“ setzt ihn herab zu einer Pflicht. An der Mißhandlung des Textes von 12b13 hat die LXX noch keinen Anteil; man muß ihrer Sakteilung folgen. Denn wie hätte ein halbwegs guter Schriftsteller, geschweige der Klassiker Jes., das מִי־יָדְכֶם mit מִי־יָדְכֶם verbinden können: von der Hand fordern, daß die Füße zertreten? und welchem Zuhörer konnte er den absurden Gedanken zutrauen, daß Jahve das Zertreten seiner Vorhöfe gefordert habe? und ist andererseits Jes. der Meinung, daß Jahve den Besuch seines Tempels nicht wünsche? Auch der Rhythmus verlangt die Abtrennung des מִי־יָדְכֶם von v. 12 und seine Verbindung mit v. 13. Das אֲנִי־לֹא־אֵלִים bezieht sich natürlich auf die Opfer, und die sonderbare Versteilung im hebr. Text ist von dem Bestreben eingegeben, den Satz zu beseitigen, daß Jahve überhaupt keine Opfergaben verlangt habe, ein Satz, der allerdings in Widerspruch steht mit der Vorschrift des älteren Dekalogs, daß man Jahves Antlitz nicht mit leeren Händen sehen dürfe (Ex. 34<sub>20</sub> 23<sub>15</sub>). Die Gelehrten der Massora haben nicht begriffen, daß mit den großen Propheten die Jahvereligion von der Stufe der Kultreligion auf die der ethischen Religion überzutreten sich ansetzte; der Verf. von Ps. 40<sub>7</sub> oder von Ps. 51 hat die alten Propheten (vgl. noch Amos 5<sub>25</sub> Micha 6<sub>8</sub>—s. Jer. 7<sub>21</sub> f.) besser verstanden. Dem kategorischen Verbot ist der Infinitiv (ohne ? wie z. B. Gen. 4<sub>12</sub>) mit Emphase vorangestellt: zerstampfen meine Vorhöfe — sollt's nicht mehr! Dazu gehört noch der weitere Infinitiv מִי־יָדְכֶם מִי־יָדְכֶם. Das zweite Wort kann sing. (archaische Form) oder plur. sein, ist aber stat. abs.; die LXX, die es richtig als solchen faßt, übersetzt es nach späterem Wortgebrauch mit σπινδαλῖς, aber die Mincha bezeichnet in der vorgeleglichen Zeit jede Opfergabe, auch die blutige vgl. z. B. Gen. 4<sub>4</sub> und ist hier völlig eins mit מִי־יָדְכֶם (von מִי־יָדְכֶם verbrennen). אֲנִי־לֹא־אֵלִים ist in der LXX richtig von מִי־יָדְכֶם getrennt und im Cod. Rom. mit מִי־יָדְכֶם verbunden; das folgende Sätzchen hat dieselbe Wortstellung. Der Satz: „ein Greuel ist mir das Opfer“ ist sehr stark und offenbar auch vom Affekt beeinflusst, aber nicht stärker als die Ausführung Am. 5<sub>21</sub>—<sub>25</sub>; und der Affekt, der ja auch hier nicht mehr der erste Zorn der mündlichen Improvisation ist, gestattet der Antikritik nicht, solchen Stellen das Gegenteil von dem zu entnehmen, was sie unzweideutig sagen. In 13b14 kommt der Redner, über den nächsten Anlaß seiner Rede hinausgehend, allgemein auf die Festtage zu sprechen, auf den wahrscheinlich uralten Neumond und den durch Vierteilung des Monats aus ihm hervorgegangenen Sabbath (eigentlich Abschnitt, nämlich des Monats, Woche; der genauere Ausdruck für Sabbath ist יוֹם הַשַּׁבָּת, der Tag des Abschnitts); er mildert hier aber die scharfe Verwerfung durch den Zusatz אֲנִי־לֹא־אֵלִים in v. 13 und das Suff. in v. 14: euer Neumond, der mit Frevel begangene Festtag. Die Versammlung, מִי־יָדְכֶם, deutet die LXX mit ihrer ἡμέρα μεγάλη auf die Versammlungstage am Beginn und Schluß der großen Feste, aber der Prophet hat vielleicht eher andere Zusammenrufungen des Volkes im Auge, wie solche z. B. Jer. 36<sub>9</sub> I. Reg. 21<sub>9</sub> erwähnt werden. Hinter אֲנִי־לֹא־אֵלִים v. 13 ist ein Infinitiv (etwa אֲנִי־לֹא־אֵלִים oder



Neumond und Sabbath,

Ich kann nicht [ertragen]

<sup>14</sup>Eure Neumonde und Festzeiten

Sie sind mir zur Last,

<sup>15</sup>Und wenn ihr ausbreitet eure Hände,

Auch wenn ihr viel macht Gebet,

Eure Hände sind von Blut voll,

Entfernt die Bosheit eurer Taten

Versammlung berufen —

Frevel und Festlichkeit.

hast meine Seele,

müde bin ich sie zu tragen.

verhülle ich meine Augen vor euch,

ich höre gar nicht.

<sup>16</sup>waschet, reiniget euch!

aus meinen Augen!\*)

\*) Glossie v. 16b 17a: Hört auf böse zu tun, lernt gut tun.

כְּשֶׁךְ wie v. 14) wohl nicht bloß hinzuzudenken, sondern auch hinzuzusetzen, da der Stichos defekt ist. כְּשֶׁךְ v. 13 klingt wie eine sprüchwörtliche Redensart vgl. כְּשֶׁךְ in der überhaupt ähnlichen Stelle I. Sam. 15<sup>22</sup> f., eine Art Wortwitz, der darauf beruht, daß כְּשֶׁךְ einerseits Frevel, andererseits auch irgend ein Numen oder Idol bezeichnete; die LXX hat כְּשֶׁךְ, Fasten, für כְּשֶׁךְ. כְּשֶׁךְ v. 14 sind alle möglichen nach dem Lauf der Gestirne (Gen. 1.14) bestimmten (כְּשֶׁךְ) Festtermine. Jahve haßt sie tödlich, sein Prophet gewiß auch, den doch die Weihenacht vor dem großen Fest mit Herzensfreude erfüllt (30<sup>20</sup>); man begreift, auch abgesehen vom Folgenden, seinen Ekel, wenn man c. 28<sup>8</sup> liest. Wenn übrigens die Opfer usw. für Jahve eine Last sind, die er tragen muß v. 14b, so liegt doch darin eine gewisse Gebundenheit Gottes an sein Volk und dessen Kultakte. כְּשֶׁךְ auch bei Jeremia (6<sup>11</sup> 9<sup>4</sup> 15<sup>6</sup> 20<sup>9</sup>) gewöhnlich ohne כְּ; כְּשֶׁךְ wie Gen. 4<sup>13</sup> für כְּשֶׁךְ und im selben Sinn, den die LXX beide Male mißversteht. Die Streichungen, die mehrere Kritiker in v. 12—14 vornehmen, scheinen mir nicht hinlänglich begründet. 15 Auch das Beten dieser Leute mag Jahve nicht. Dillm. erblickt darin, daß das Beten, das sicher niemals ein Prophet verworfen habe, neben die Opfer und Feste gestellt wird, einen „entscheidenden“ Beweis, daß priesterliche, im Namen Jahves erlassene Thoroth zur Regelung des Kultuswesens zur Zeit Jesaias schon vorhanden waren: hat das schon jemand bestritten? Jes. sagt erstens: Jahve hat keine Opfer verlangt, zweitens: eure Opfer und Gebete sind ihm sogar zuwider; der erste Satz besagt nicht, daß Jahve unter keinen Bedingungen Opfer annimmt, wohl aber, daß Jes. keine göttliche Opfergesetzgebung kennt wie die mittelpentateuchische, die die Opfer und Opferbräuche zur Hauptsache in der Religion macht und die der Prophet nicht mit der dann wahrhaft naiven Frage hätte bei Seite schieben können: gibt es denn göttliche Opferforderungen? weil ihm sofort von allen Seiten die Antwort entgegengetönt hätte: jawohl gibt es solche, eine schwere Menge, „ewige Satzungen“! Jahve verhüllt die Augen (wie auch Menschen tun, die eine Bitte zurückweisen Prov. 28<sup>27</sup>), statt sein Angesicht auf die Beter zu erheben Num. 6<sup>20</sup>, und hört gar nicht mehr; כְּשֶׁךְ ist viel stärker als das verb. finit. Über das i in כְּשֶׁךְ s. Ges. § 60 Anm. 4. כְּשֶׁךְ ist nicht etwa poetischer Ausdruck für כְּשֶׁךְ; die Beter strecken die inneren Handflächen der Gottheit entgegen. Das ist wahrscheinlich ein dezenter Ersatz für das ältere Berühren, Streicheln, Umarmen, Küssen (Hos. 13<sup>2</sup>) des Idols oder Baithyls (vgl. Wellhausen, Skizzen III, S. 105), also ursprünglich ein Ausdruck der familiärsten Vertraulichkeit, den allerdings die Zeit des Jes. schon anders verstanden haben mag, etwa als einen Gestus, durch den man die Gottheit auf sich aufmerksam machen will. Äußerlich entgegengesetzt ist die Selbstverhüllung, die teils als Schutzmaßregel dient, wenn die Gottheit schon zugegen ist Ez. 3<sup>8</sup> I. Reg. 19<sup>18</sup>, teils als Mittel, die Infubation und Inspiration hervorzurufen s. zu c. 29<sup>10</sup>. 15b ist zu v. 16 zu ziehen. Die zum Gebet ausgestreckten Hände führen den Redner darauf, wenigstens eine Andeutung darüber zu geben, warum Jahve die Häuptlinge und Bürger nicht ansehen mag: eure Hände sind voll von Blut. Was heißt das? Wenn Jes. v. 17 dieselben Leute auffordert, dem Gewalttätigen zu steuern, den Waisen zu helfen und dadurch wahre Religion zu üben, so können sie keine blutigen Mörder sein. Wahrscheinlich haben die Angeredeten, die eben opfern, wirkliches Blut an den Händen; dies Blut, an sich schon Jahve zuwider v. 11, wird dem Redner durch eine natürliche

<sup>17</sup> Fraget nach Recht,  
Richtet die Waise,

steuert dem Gewalttätigen,  
verfehlet die Witwe!

\* \* \*

<sup>18</sup> Wohlan denn und laßt uns rechten,  
Wenn eure Sünden sind wie Scharlach,  
Wenn sie rot sind wie Purpur,

spricht Jahve:  
laßt sie wie Schnee weiß sein!  
laßt sie wie Wolle sein! —

Ideenassoziation zu einem Sinnbild für all das blutige Unrecht, das in Jerusalem geschieht, die Vergewaltigung der Rechtspflege, die Unterdrückung der Schwachen, mögen die Angeredeten dergleichen selber tun oder doch geschehen lassen (vgl. Micha 310). So erklärt sich auch die Fortsetzung 16: waschet, reiniget euch! eine Aufforderung, die man an Mörder nicht richtet. Dieselbe sagt: „Da Befleckung mit Blut niemals levitisch verunreinigt, im Gegenteil in höherer Weihe vorkommt, so ist an eine levitische Symbolik hier nicht zu denken.“ Levitische Symbolik bei Jes. ist allerdings Torheit, trotzdem geht hier der wörtliche und der bildliche Sinn der Aufforderung Hand in Hand: weg mit dem Opferblut und weg mit dem Unrecht! kommt ohne Geschenke, aber als rechtfertigter Bürger zu mir! ich hasse Frevel und Festlichkeit. וְיָרֵךְ häufig mit weggelassenem Objekt intransitiv; וְיָרֵךְ nur hier, als hithp. von רָכַךְ betont (Ges. § 54d Olsh. S. 602). Das letzte Sätzchen von v. 16 und das erste von v. 17 sind eine allgemeine Zusammenfassung der in v. 16 17 gegebenen positiven Thora, eine Nutzenanwendung, wie sie die Späteren lieben (vgl. Amos 310a), auch vom Metrum ausgestoßen. Jes. hält sich an das Konkrete: 17 kümmert euch um gute Justiz, wehrt den gewalttätigen Machthabern! zwei Sätze, die die Tätigkeit der alten Propheten selber aufs beste wiedergeben. Es ist eine aktive Moral im antiken Sinne, die den Menschen als Bürger auffaßt und in erster Linie für die *salus rei publicae* sorgt. Daß sie den Besseren Pflicht und Bedürfnis war, lag freilich zum großen Teil an den primitiven Rechtseinrichtungen, an der Unfähigkeit der meisten orientalischen Völker, sichere und der Willkür entzogene Organisationen für diejenige Gemeinschaft zu schaffen, die nicht mehr auf dem naturwüchsigen Blutsverband der Familie und Sippe ruhte. Die Ethik des Individuums und die Seelsorge finden in Jes.'s Reden noch keinen Platz, weil er über die ethnische Stufe der Religion (der das *ethnos*, das Volk, die Hauptsache ist, nicht die Seele des Einzelnen) noch nicht hinaus war; erst bei Jeremia dem Entdecker des Herzens und des *servum arbitrium*, beginnt das Individuum seine Ansprüche geltend zu machen. Jes.'s Größe beruht auf etwas anderem, auf dem Gedanken, daß die unsichtbare Welt über die sinnliche triumphieren muß, auf der Schöpfung jener Teleologie, die drei Religionen hervorbrachte. Die beiden letzten Sätze v. 17b bezeichnen die Merkmale, an denen man im altisraelit. Staatswesen am sichersten die Gesundheit der öffentlichen Zustände prüfen kann. Der Bürger schützt sich selbst, in alter Zeit finden auch die Witwen und Waisen ihren Rückhalt an der Sippe (II. Reg. 413 b), aber an letzterem wird es gerade in Jerusalem leicht gefehlt haben, denn in der großen Stadt treten die Blutsverbände gegen andere soziale Gliederungen zurück, in Jerusalem doppelt leicht wegen seiner gemischten Bevölkerung; der Reichtum (c. 58 ff.), die Stellung bei Hofe (2215 ff.) waren weitere Faktoren, die die Rechtszustände unsicher machten (vgl. auch Micha 2 für die Landschaft). Darum ist das „Richten“ etwas Wohltätiges, Notwendiges für die Schwachen und eine sittliche Forderung an die Großen, und die Gottheit ist vor allem der Schirmherr des öffentlichen Rechts und Beschützer der Schwachen, zu denen außer Witwen und Waisen auch die Armen, Beisassen und Fremden gehören. Hinter וְיָרֵךְ sollte man trotz c. 5122 ein וְיָרֵךְ (Prov. 2223) oder ein ? erwarten.

Zweites Stück c. 118—20, nach Form und Inhalt gegen das erste völlig selbständig. Es sind hier zwei Sätze zusammengestellt, die aus einer und derselben Rede stammen können, aber nicht müssen. Daß sie jesaianisch sind, dafür haben wir nur das Zeugnis des Sammlers; es spricht wenigstens nichts dagegen. Die Stichen scheinen abwechselnd drei und zwei



<sup>19</sup>Wenn ihr willig seid und gehorcht, sollt ihr das Gut des Landes kosten,  
<sup>20</sup>Doch wenn ihr euch weigert und widerstrebt, sollt ihr das Schwert kosten.  
 Denn der Mund Jahves hat's geredet.

\* \* \*

Hebungen zu haben. 18 Jahve fordert Ungenannte, etwa Volk und Regenten, auf, mit ihm zu rechten, wie es zwei Parteien vor dem Schiedsrichter tun Micha 6a. Er will sie anklagen, sie mögen sich rechtfertigen, wenn sie können. Nach diesem Eingang darf man v. 18b nicht übersetzen: eure Sünden sollen (durch mich) weiß werden, nämlich vergeben werden. Wenn Jahve sie vergeben wollte, bedürfte es keines Disputierens. Die gewöhnliche Deutung von v. 18b dadurch möglich zu machen, daß man in יִכְחֶנִי einen fremden Sinn hineinlegt („laßt euch von mir zurechtweisen“), würde sich nicht verlohnen, auch wenn es erlaubt wäre, denn nirgends bietet Jes. so zuvorkommend dem Volk die Sündenvergebung an. Aber auch ein Deuterojes., der allerdings die gratia praeveniens kennt, hätte sich nicht derartig im Bilde vergriffen, wie bei jener Deutung anzunehmen wäre: rote Sünden kann man weiß machen wollen durch Ablehnung, aber nicht tatsächlich weiß machen durch Vergebung, ein Mord z. B. bleibt Mord, auch wenn er vergeben wird. Die beiden Nachsätze in v. 18b sind entweder entrüstete Fragen: sollen sie etwa weiß sein? oder eine ironische Aufforderung: laßt sie doch weiß sein, macht euch zu unschuldigen Lämmern! Die Ironie paßt vielleicht besser zu dem Eingang: laßt uns streiten! und zu dem spöttischen Ton in dem Gegensatz Scharlach—Schnee. 19 Während v. 18 zu jeder Zeit von Jes. geschrieben werden konnte, würde v. 19f. sich z. B. nicht in die Situation von v. 2—17 hineinpassen; dieser Spruch fällt, wenn er dem Jes. angehört, offenbar in eine Zeit der Entscheidung. Im Munde Jes. sind Willigkeit und Gehorsam und ihr Gegenteil nicht allgemein als Frömmigkeit und Gottlosigkeit zu verstehen, sondern auf eine konkrete Forderung Jahves an das Volk zu beziehen, etwa auf die, sich Jahves Leitung der Geschichte zu unterwerfen und nicht Politik auf eigene Hand zu treiben c. 7 c. 30; in c. 30<sub>15</sub> ff. findet sich der Spruch fast in allen Einzelheiten wieder. יִכְחֶנִי wie c. 30<sub>15</sub>. „Das Gut des Landes“ noch ohne das überschwengliche Rühmen der Deuteronomisten, wenn sie von „diesem guten Lande“ sprechen. Die Punktation יִכְחֶנִי 20 liefert nicht den scharfen Gegensatz zu dem יִכְחֶנִי v. 19, der beabsichtigt ist, und nicht einmal einen vernünftigen Sinn; יִכְחֶנִי wäre dabei der acc. instr. wie Ps. 17<sub>13</sub>: mit dem Schwert sollt ihr gegessen werden — eine Ausmalung ins Kannibalische. Hitzig u. a. übersetzen: ihr sollt essen gemacht werden das Schwert, wofür man eher das hoph. erwartete. Aber warum nicht יִכְחֶנִי, wie es der Gegensatz fordert? Knobels Bedenken gegen diese Redensart hätte sich schwerlich geregt, wenn die Punktatoren das qal geschrieben hätten. Ein Redner und ein Dichter (Ps. 102<sub>10</sub> Asche essen) darf ja wohl ein Bild brauchen, das nicht alle Tage vorkommt. Zur Sache vgl. c. 30<sub>16</sub> f.: wenn ihr gegen Jahves Willen in den Kampf zieht, werden euch die Assyrer schlagen. Der Schlußsatz würde anzeigen, daß v. 19f. der Prophet spricht, aber dieser Satz und der ähnliche יִכְחֶנִי אֲנִי mag nicht selten von Sammlern oder Abschreibern mechanisch angehängt sein.

Drittes Stück c. 121—22 mit dem Anhang v. 27, 28, eine יִכְחֶנִי, eine Elegie in zwei Strophen, deren jede sechs Disticha mit je drei und zwei Hebungen enthält. Diese Art Disticha, gleichsam Pentameter, wenn man mit Josephus das Distichon von drei und drei Hebungen Hexameter nennt, kommt außerordentlich oft bei den Propheten vor, besonders bei Hosea und Jeremia, bei letzterem ausschließlich wie bei den Pilgerliedern Ps. 120—134; es hat mehr Iyrischen Charakter als der „Hexameter“. Der Name Minameterum ist aus der mißverstandenen Stelle Am. 5<sub>1</sub> willkürlich erschlossen. Die erste Strophe beklagt die sittliche Verderbtheit Zions, die zweite verheißt Besserung durch ein Läuterungsgericht. Dieser Gedanke läßt sich nur schwer mit Jes.s Hauptideen, so mit dem in der Berufungsvision c. 6 empfangenen Programme seiner prophetischen Tätigkeit, vermitteln; sieht man den Propheten als einen Systematiker an, der niemals von der strengen Gedankenbahn abweichen konnte,

<sup>21</sup>Wehe wie ward zur Hure die treue Stadt,  
 [Zion] das mit Recht erfüllte, wo Gerechtigkeit weilte! und jetzt Mörder!  
<sup>22</sup>Dein Silber ward zu Schlacken, dein Trank verschnitten, mit Wasser.  
<sup>23</sup>Deine Führer wurden Aufrührer und Genossen der Diebe;  
 Ein jeder liebt Bestechung und jagt der Bezahlung nach,  
 Der Witwe Streit kommt nicht an sie, die Waise richten sie nicht.

so muß man ihm das Gedicht absprechen. Aber wenn man sich des Stichworts „Ein Rest kehrt um“ c. 7 erinnert, wird man zugeben müssen, daß Jes. in der Zeit, wo er seinem Sohne diesen Namen gab, auch dies Gedicht schreiben konnte. Die beiden Disticha v. 27 f. sind jedoch jünger und nachexilisch. 21. Einst, als David dort sein Lager aufschlug v. 26 c. 29, war Jerusalem eine treue Stadt (יְרוּשָׁלַיִם im A. T. ein durchaus poetisches Wort), eine Hure ward es, weil die Rechtspflege feil wurde. Das Bild mag von Hosea beeinflusst sein, wird aber doch anders gewendet, da vom Abhuren des Weibes Zion von dem göttlichen Ehegemaal zu anderen Göttern mit keiner Silbe gesprochen wird; die Hurerei besteht in dem Aufgeben der sittlichen Eigenschaften, durch die Zion allein Jahve wert und mit ihm im Bunde war. In v. 21b hat der hebr. Text, nicht aber der griechische, das metrisch und stilistisch wünschenswerte מָצָא verloren; es ist vielleicht undeutlich gemacht durch die Beischrift eines Lesers, die jetzt am Schluß des Distichons prangt: „und jetzt Mörder!“ Diese Worte passen weder zur Satzbildung, noch zum Rhythmus, noch zum Sinn, denn der Prophet könnte die Herrschaft der Mörder nicht so beiläufig erwähnen, um dann mit schwächeren Anklagen fortzufahren; sie sind wohl veranlaßt durch ein oberflächliches Verständnis der blutbefleckten Hände v. 15 und der scharlachroten Sünden v. 18 und zwischen die Zeilen geschrieben. Zu der poetisch-altertümlichen Form יְרוּשָׁלַיִם mit alter Kasusendung vgl. Olsh. S. 236 Ges. § 90e. 22. Das Wichtigste ist die Gesundheit des Gemeinwesens, auch hier die ethnische Betrachtungsweise von v. 17. Zu dem ἀπαξ λεγ. יְרוּשָׁלַיִם vergleicht man „vinum castrare“. מָצָא ist dazu eine (richtige) Glosse, die im Text aber neben dem originellen Bilde trivial wirkt. 23 Für das Bild die Sache. Daß die Paronomasie im Anfang dem Anschein nach eine Reminiszenz aus Hos. 9,10 ist, fällt dann am wenigsten auf, wenn die Dichtung der ersten Periode Jes.'s angehört. Hinter יְרוּשָׁלַיִם ist wohl mit Budde יָד einzusetzen vgl. v. 22, wenn nicht etwa durch die vorhergehende Glosse das יָד, das Hosea hat, ausgefallen ist. Die יְרוּשָׁלַיִם, die Beamten, sind Rebellen gegen den göttlichen Oberrichter, denn sie halten es mit den Störern der göttlichen Rechtsordnung, von denen hier die allererbärmlichsten, die Diebe, genannt werden, lassen sich bei Prozessen bestechen oder nachher bezahlen (יְרוּשָׁלַיִם nur hier) und sind für die Unvermögenden nicht da. Jes. zürnt und klagt darüber wie andere Propheten auch (z. B. Mich. 7,3 Zeph. 3,3), er denkt niemals daran, Einrichtungen vorzuschlagen, die den Krebschaden des damaligen wie aller asiatischen Staaten, die schlecht geordnete und oft korrupte Verwaltung und Rechtspflege, hätten heilen können, und doch beweist die Verbreitung des Schadens (יָד) und die ewige Wiederkehr solcher Klagen, daß die schlimmen Zustände nicht blos an den Personen, sondern auch an dem Mangel einer sachgemäßen Verfassung der öffentlichen Dinge lagen. Regierung und Rechtspflege werden wohl von der Sittlichkeit ihrer Organe stark beeinflusst, haben aber doch eine gewisse Gewähr ihrer Gesundheit in der soliden sachlichen und technischen Struktur der Rechtsverhältnisse. Die israelitische Lebensverfassung rechnet in der alten Zeit überwiegend mit natürlichen und persönlichen Faktoren (c. 11, ff. 32, ff.), um sich später der autoritären Bevormundung des religiösen Gesetzes völlig unfrei zu fügen. Selbstverständlich darf man dies Volk nicht gering schätzen, weil es eine Aufgabe, für deren Lösung europäische Völker berufen gewesen sind, nicht gelöst, nicht einmal klar erkannt hat; vielleicht hätten die Propheten ihre höhere Aufgabe, Organe der Religion zu sein, nicht erfüllen können, wenn sie nicht gerade mit einiger Einseitigkeit immer nur das persönliche Moment vor Augen gehabt hätten. Technik und Inspiration vertragen sich nur ausnahmsweise mit einander, und das spätere Gesetz hat die



- <sup>24</sup>Drum spricht der Herr Jahve der Heere, der Starke Israels:  
Ha, ich will mich lechzen an meinen Widersachern und mich rächen an  
[meinen Feinden!]
- <sup>25</sup>Ich will wenden meine Hand wider dich und dich läutern mit Lauge,  
Deine Schlacken, die will ich entfernen, all deine Bleistücke,
- <sup>26</sup>Will machen deine Richter wie im Anfang und deine Räte wie im Beginn:  
Darnach heißest du Burg des Rechts, treue Stadt.
- <sup>27</sup>Zion wird durchs Gericht erlöst werden und seine Bekehrten durch  
[Gerechtigkeit,
- <sup>28</sup>Doch Zerschmetterung der Abtrünnigen und Sünder allzumal, und  
[die Jahve Verlassenden kommen um!

\* \* \*

freie Prophetie erstickt. In v. 23b sind oben die beiden Stichen des Metrums wegen umgestellt; das Recht dazu erweisen manche Erscheinungen in doppelt vorkommenden Texten vgl. 3. B. Pl. 18<sup>45</sup> mit II. Sam. 22<sup>46</sup>. 24 יִלְחָץ leitet die Drohung ein, wie oft bei Jes. und seinen Nachahmern; das מִלְחָץ gibt der Dichtung die prophetische Qualität. Die Häufung der Gottesnamen überschreitet das Maß; das „Jahve der Heerscharen“, auch sonst sehr oft eingesetzt (vgl. c. 37<sup>92</sup>. 39<sup>6</sup>), ist hier nach c. 31 hinzugefügt. יְהוֹרֵם bei Jes. noch c. 31, ist Jahve als der oberste Gerichtsherr. Ob Jes. die mehr trauliche, den Gotteschutz gegenüber den Feinden ausdrückende Bezeichnung Jahves als des „Starken Israels“ in späteren Gerichtsreden auch noch brauchbar gefunden hätte, kann man bezweifeln, ebenso ob er das יִלְחָץ durch die Aussprache von מִלְחָץ, dem epith. ornans für menschliche Helden und für Stiere, ängstlich unterschieden hätte, wie die Puntkatoren tun. Jahve will seiner Qual und Empörung Luft verschaffen durch Rache an seinen Widersachern. Daß er מִלְחָץ, Bedränger, Einenger hat, ist merkwürdig genug; er fühlt sich durch die Widersehlichkeit der Großen in seinen Wünschen und Absichten für das Volk behindert und geschädigt vgl. c. 63<sup>9</sup>. Ein Anthropomorphismus, der von einer lebendigen Religion unabtrennlich ist. Äußere Feinde Jahves, die Gewalten des Chaos, kennen wohl spätere Dichter 3. B. Pl. 8a, Jes. nicht; jene werden erst seit dem Exil bekannt, vorher hat die babylonische Kultur und Religion sehr geringen Einfluß auf Israel ausgeübt. 25 Wenn das מִלְחָץ in v. 25 und 26 beide Male ursprünglich ist, so soll v. 26 das positive Komplement zu v. 25 sein, aber vielleicht liest man v. 26 besser מִלְחָץ. In v. 25 ist das Verständnis der LXX, obwohl sie willkürlich umschreibt und allerlei Varianten aufweist, besser als das des hebr. Textes, das dem Metrum nicht gerecht wird. Also zu lesen: מִלְחָץ, ich will dich läutern mit Laugensalz, wie es der Metallschmelzer zum schnelleren Entmischen benutzt; sodann ist zu verbinden מִלְחָץ, wo das waw der apodosis vom Ktib nicht erkannt und so Ursache der falschen Konstruktion geworden ist: deine Schlacken, die will ich entfernen. Nach dem Ktib würde Jahve die Schlacken läutern „wie mit Lauge“ (oder wie andere wollen: מִלְחָץ, im Schmelzofen), aber Schlacken läutert man nicht. Dem „Entfernen“ entspricht im parallelen Gliede das מִלְחָץ, die „abzutrennenden“ (von מִלְחָץ) schlechten Beimischungen. 26. Die Regenten sollen wieder werden wie zur Zeit Davids, die für das israelitische Jerusalem den „Anfang“ bildet. Später hat Jes. entwickeltere Vorstellungen: das Gegenwärtige soll nicht geläutert, sondern vernichtet werden, die Zukunft auch die beste Vergangenheit übertreffen. Nach der Läuterung heißt Zion wieder die gerechte, treue Stadt; Spätere haben dies מִלְחָץ gern zu einer eigentlichen Umnamung erweitert (i. zu c. 62a. 4). Mit dem Ausdruck „treue Stadt“ kehrt das Gedicht in den Anfang zurück. Schon dies verrät, daß wir hier den Schluß haben. — 27. 28 haben ein schlechteres Metrum und auch einen anderen Sinn als das Gedicht. Zion soll losgekauft werden, ist also gegenwärtig in eigentlicher oder in Schuldsflaverei. Aber der fremde Herr oder Gläubiger hat nicht das Recht oder nicht das volle Recht, das er sich anmaßt, darum soll Zion nicht durch Zahlung, sondern durch ein gerechtes Gericht befreit werden. Das ist

- <sup>29</sup> Denn ihr werdet zu Schanden werden wegen der Götterbäume, die ihr liebt  
 Und euch schämen wegen der Gärten, die ihr gern habt;  
<sup>30</sup> Denn ihr werdet sein wie ein Baum mit welkendem Laube  
 Und [gleichen] einem Garten, der kein Wasser hat;  
<sup>31</sup> Und der Starke wird werden zum Werg und sein Tun zum Funken,  
 Und brennen werden sie beide zumal ohne daß einer löscht.

\*

\*

\*

die Auffassung, die in und nach dem Exil herrschend wird, die man mit keiner Stelle aus Jes., aber vielen aus Deutero- und Tritojes. (3. B. c. 52<sup>3</sup> ff. 59<sup>17</sup>—<sup>20</sup> 61<sup>a</sup>) belegen kann. וְעֵצֵי ist nach c. 59<sup>20</sup> punktiert, während LXX Syr. Luther וְעֵצֵי, ihre Fortgeführten, sprechen, doch empfiehlt v. 28 die mass. Aussprache. Die jüdische Gemeinde, die hier durch Zion bezeichnet wird, hat Abtrünnige in oder neben sich, Häretiker (c. 59<sup>17</sup> ff.), Griechenfreunde, Zöllner und Sünder, die ebenso wie die fremden Herren durch das Gericht vernichtet werden. Die Anhängung dieser Verse an v. 24—26 zeigt, wie die Juden eregefierten; auch die LXX faßt die „Schläden“ usw. als Abtrünnige.

Viertes Stück c. 1<sup>20</sup>—<sup>31</sup>, ein Bruchstück, vielleicht der Schluß eines größeren Gedichts (in Distichen zu 3+2 Hebungen), das nicht bloß Jerusalem gilt, da die hier bekämpften Kulte sonst bei Jes. dort vorkommen, wo er Gesamtisrael, besonders Nordisrael, anredet c. 2<sup>6</sup> ff. 10<sup>1</sup>—<sup>4</sup>. 17<sup>1</sup>—<sup>11</sup>; aus demselben Grund wird diese Rede vor des letzteren Untergang (722) fallen. 29 Das „denn“ schließt nicht an v. 28 an, obwohl der Sammler das gemeint haben mag, da sonst wohl nicht die 3. pers. יִשְׂרָאֵל geschrieben wäre, statt der 2. pers., die die Fortsetzung verlangt; lies יִשְׂרָאֵל. Es wird eine Drohung vorhergegangen sein: euer Aberglaube wird euch zum Unheil werden, der Aberglaube, der vermutlich wie in c. 17<sup>1</sup>—<sup>11</sup> im Gefolge eines Bündnisses mit Ausländern aufgekommen ist. Vor אֱלֹהִים ist wohl der Artikel einzusetzen (vgl. הַגִּבּוֹרִים und הַחֲסִידִים v. 31), der hier fast wie ein Demonstr. wirkt: jene gewissen Bäume. Die אֱלֹהִים, wozu אֱלֹהִים v. 30 als sing. gelten kann, sind die sonst häufig (vgl. zu c. 57<sup>6</sup>) erwähnten „grünenden“, vielleicht immergrünen Bäume, in denen die lokalen Numina haufen und deren sehr verschieden geschriebener Name (ajl, ela, elon, allon) vermutlich mit אֱלֹהִים, Gott, zusammenhängt. Der Baumkult, der ältesten dämonistischen Lokal- und Geschlechterreligion (Jer. 2<sup>27</sup>) angehörend, existiert in Palästina (und Nordafrika) bis zum heutigen Tage. In der Genes. ist Abrahams Name mit solchen Bäumen verbunden (Isaak und Ismael mit Quellen und Mäsen, Jakob mit heil. Steinen). Vielleicht war zur Zeit, als dies Gedicht entstand, die Auffrischung der altväterlichen Neigungen von außen her (etwa von Syrien c. 17<sup>10</sup> f.) beeinflusst. Bei dem Garten, der hauptsächlich Baumgarten und von mehreren Geistern bewohnt ist, ist die Quelle v. 30 wichtig, weil sie das Leben des Temenos erhält; aus nachexilischer Zeit sind die Stellen Jes. 65<sup>3</sup>. 66<sup>17</sup> heranzuziehen. Den ersten Kampf gegen die Lokalreligion nimmt Hosea auf s. bes. c. 2<sup>4</sup> ff.; mehr und mehr gilt dieser dann als abgöttisch, wie den Protestanten des 16. Jahrh. die lokalen Kulte der katholischen Volksreligion. Die Wiederbelebung des überlebten Dämonismus, sagt Jes., wird eine Quelle der Schande und Enttäuschung werden. 30 Wie der El die אֱלֹהִים, „welkend an ihrem Laube“ (warum עָלָה statt bloß עָלָה punktiert ist, sieht man nicht recht ein) nicht im Leben erhalten konnte, so wird er auch seine Verehrer nicht schützen. Das zweite Distichon ist zu kurz, vor בְּגֵזֶת wird ein dem הָרִי entsprechendes Verbum (vgl. v. 9b) ausgefallen sein. 31 Der Starke wird mit seinem Werk und durch es zu Grunde gehen. Was das für ein Werk ist, wird in den verloren gegangenen Strophen gesagt gewesen sein. Das Werk eines Starken ist etwa Kriegerüstung, kriegerisches Tun, Verbündung mit fremden Mächten u. dgl. De Sag. wollte הַחֲכִים, die Sonnensäule, und בַּעַל, deren Baalsbüste, für הַחֲכִים und בַּעַל lesen, besonders deswegen, weil das letztere Wort unhebräisch sei. Diese Behauptung gilt eigentlich nur der jetzigen Punctuation, aber wem die nicht gefällt (s. übrigens Olsh. § 155b), der kann ja בַּעַל schreiben, ein gut hebräisches und jesaianisches Wort. Jedenfalls gibt jene Korrektur



2 <sup>1</sup>Das Wort, das schaute Jesaia, Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem.

<sup>2</sup>Denn geschehen wird's in den künftigen Tagen:

Aufrecht wird stehen der Berg Jahves

Und das Haus unseres Gottes auf dem Haupt der Berge

Und überragen die Hügel;

keinen guten Sinn: eine Sonnensäule wird zum Werg, die Büste darauf zum Sunken, feiner, der den Brand löscht! — soviel Lärm um nichts? Die Liebhaber der unjahwistischen Kulte bedroht Jes. mit Schande und Untergang; was hinterher mit den Idolen geschieht, wird ihm so gleichgültig gewesen sein wie sogar den Betroffenen selber; das sich selbst in Brand setzende Baalsbild, dem niemand mit dem Löscheimer zu Hilfe kommt — das ist eine groteske Vorstellung! Nein, die Menschen „verbrennen“ durch ihr Unrecht (9<sup>17</sup>. Hiob 31<sup>12</sup>. Dtn. 32<sup>20</sup>) und haben keinen Gott, der den Brand löscht.

Zweite kleine Sammlung c. 2—4 s. Einl. § 8. Sie enthält nach einer eigenen Überschrift ein erst später eingesetztes Gedicht c. 2<sub>a</sub>—4, fünf Reden oder Bruchstücke von solchen und einen wahrscheinlich vom Sammler verfaßten Abschluß c. 4<sub>a</sub>—8. Der Text ist an manchen Stellen stark verderbt und ungewöhnlich reich an Zusätzen aller Art.

2<sub>1</sub>, die Überschrift des Sammlers, bringt nicht bloß den Namen des Propheten, sondern auch den seines Vaters, ein Beweis, daß einst weder c. 1 noch ein anderes jesaianisches Stück vorherging, daß also wahrscheinlich dies Büchlein einmal als selbständige Schrift existiert hat. Der Ausdruck „das Wort, das schaute usw.“ scheint zu besagen, daß der Sammler das Folgende (genauer c. 2<sub>a</sub>—4<sub>a</sub>) als das berühmte Jesaiaorakel über die Zukunft Judas und Jerusalems ansieht, was ja nicht ausschließt, daß er noch andere kannte. Das „Wort“ denkt er sich mehr substantiell, als einen Teil aus dem Vorrat von Geheimnissen, die vom Weltbeginn an im Himmel aufbewahrt und stückweise den einzelnen Sehern gezeigt werden. Die LXX las לִּי הָיָה statt הָיָה לִּי. Über die Voranstellung von Juda s. zu c. 11.

Erstes Stück c. 2<sub>a</sub>—4<sub>a</sub>, eine Dichtung, deren glatte Sechzeiler ihr genaues Seitenstück an den auch inhaltlich verwandten Strophen von c. 11<sub>1</sub>—8. c. 32<sub>1</sub>—8 und c. 32<sub>18</sub>—20 haben und am natürlichsten mit ihnen aus derselben Zeit und von demselben Verf. abgeleitet werden. Daß dieser Verf. Jes. sein muß, kann man schwerlich jemals beweisen, aber auch gegen ihn sind bisher noch keine durchschlagenden Gründe vorgebracht worden. Allgemeine Sätze wie: die Eschatologie ist rein literarischen Ursprungs, kommt erst mit dem Exil auf, sind willkürliche Behauptungen und zu vage, um Grundlagen der Kritik zu sein. S. noch Bertholet, Stellung der Israeliten usw. S. 97 ff. Aus dem doppelten Vorkommen der Dichtung c. 2<sub>a</sub>—4 bei Jes. und bei Micha (c. 4<sub>1</sub> ff.) darf man schließen, daß die Meinungen der Späteren unsicher und uneinig waren, nicht aber, daß ein Sammler sie aus dem einen Propheten in den anderen hätte versetzen können; und daß Jes. oder Micha sich dessen schuldig gemacht hätten, was Jer. 23<sup>30</sup> Diebstahl genannt wird, ist vollends unglaublich, mag das Stück auch noch so „klassisch schön“ sein. Da es sowohl in Jes. 2 wie in Micha 4 erst nachträglich eingesetzt ist, so muß es vorher in einem Zusammenhange gestanden haben, der den Autor nicht erkennen ließ, von den Sammlern aber für alt gehalten wurde; wir wissen über diesen Zusammenhang so wenig wie über diejenigen, aus denen die Sammler die übrigen zerstreuten Dichtungen Jes. genommen haben. Hat Jes. diese vier Gedichte in c. 2. 11. 32 verfaßt, dann am ersten im Greisenalter, nach dem Sturm der Zeit Sanheribs, nicht für das große Publikum, sondern für die Jünger und Gläubigen, nicht als beauftragter Prophet, sondern als prophetischer Dichter; vielleicht war dieser Einfluss sein Schwanengesang. Was unserem Gedicht bei Jes. an verwandten Gedanken vorhergeht, sind vor allem seine Aussprüche über die leise fließenden Wasser Siloahs und den in Zion gegründeten Eckstein (c. 8<sub>a</sub>. 28<sub>16</sub>. 31<sub>a</sub>), ferner seine Bemerkungen über Wort und Thora Jahves (c. 1<sub>10</sub> ff.), endlich seine beständigen Abmahnungen von Krieg und Kriegsrüstung (c. 2<sub>7</sub> ff. 30<sub>15</sub> ff. usw.). Für den Text stehen uns mit Mich. 4<sub>1</sub> ff. und den griech. Übersetzungen vier Rezensionen zu Gebote. 2 Die erste Strophe

Und strömen werden zu ihm Völker,  
 Und gehen viele Stämme und sagen:  
 „Auf und steigen wir hinauf zum Berg Jahves,  
 Zum Haus des Gottes Jakobs,

verheißt, daß in der letzten Zeit Jahves Berg und Haus so erhaben sein werden, daß die Völker sie aufsuchen. Das Zukunftsbild ist sehr viel bescheidener als etwa die des Deuterosejaia und der Späteren überhaupt. Jes. slicht übrigens in diese Dichtungen niemals ein „so spricht Jahve“ ein. Zu Anfang verdient das  $\text{סני}$  in Jes. LXX schon wegen seiner Auffälligkeit Berücksichtigung; Ktib hat das  $\text{סני}$  in  $\text{סני}$  „verbessert“. Da sich c. 11<sub>10</sub> inhaltlich mit unserer Dichtung deckt und nur wie ein Versuch des entsprechenden Sammlers aussieht, den ihm verloren gegangenen Wortlaut kurz wiederzugeben, so könnte einst c. 11<sub>1</sub> ff. dieser Strophe vorhergegangen sein.  $\text{סני סני סני}$  bedeutet Gen. 49<sub>1</sub> Dtn. 4<sub>30</sub> nur die Zukunft, die Folgezeit, hier ist wohl noch hinzuzudenken, daß es sich um den abschließenden Stand der Dinge in der Zukunft handelt. Die folgenden drei Stichen lauten in allen vier Texten verschieden. Das  $\text{סני}$  steht in Mch. LXX sogar doppelt, wo aber  $\text{ετοιμας}$  korrigierende Dublette sein dürfte und  $\text{εμφανες}$  für die Wortstellung in Jes. spricht. Ferner haben beide Versionen hinter  $\text{סני סני}$  nur den Berg Jahves, dem in Jes. LXX alsdann das Haus Gottes korrespondiert, sie werden darin recht haben wegen v. 3, der deutlich auf diese Stichen zurückschlägt, wegen des Metrums und besonders wegen des Sinnes. Denn es ist nicht einzusehen, wie man bei der Zusammenziehung, die sich der hebr. Text zu Schulden kommen läßt, dem Sinn entgehen will, daß der Tempelberg auf die anderen Berge getürmt werden soll. Wenn noch  $\text{סני}$ , zum Haupt der Berge, dastände! Das Zauberwort „uneigentlich“ tut's doch nicht. Späteren Lesern war freilich auch die phnische Erhöhung des Tempelberges annehmbar, und vielleicht hat der Vf. von Sach. 14<sub>10</sub>, der unter Johannes Hyrtanus lebte, schon den jetzigen hebr. Text gelesen. Dagegen gibt Jes. LXX folgenden Sinn: künftig wird der Berg Jahves, wohl der Zion (nicht, wie c. 11<sub>0</sub>, das Bergland Jahves, das Gebiet Israels), nach den vorausgegangenen Völkerstürmen sicheren Bestand haben (zu  $\text{סני}$  vgl. c. 9<sub>0</sub>), und der Tempel wird auf dem Herrscher der Berge, dem Zion, stehen und die Hügel überragen, nicht phnisch, sondern durch Glanz und Ehre, vor allem durch das, was v. 3 von ihm gerühmt wird. Dann werden, fährt das dritte Distichon fort, dessen beide Stichen ungeschickt auf v. 2 und 3 verteilt sind, die Völker herbeiströmen (Jer. 31<sub>12</sub>), wie sie bisher andere Mittelpunkte der Menschheit aufsuchten. Das  $\text{סני}$  Mch. 4<sub>1</sub> ist schlechter als  $\text{סני}$  Jes. 2<sub>a</sub> b, sonst ist der Text Mch's in diesen beiden Stichen besser, denn „Stämme“, „viele Völker“ ist bescheidener, realistischer und darum älter als das auf späterer Theologie beruhende „alle Völker“, wird auch durch v. 4 bestätigt. Zu den sorglosen Textvermehrungen gehört das prosaische und das Metrum überfüllende  $\text{סני סני}$  am Schluß der ersten Strophe. Die zweite Strophe, v. 3 von  $\text{סני}$  an, führt mit der Rede der Fremden aus, was sie zu dem Gotteshaus auf dem Berge Jahves zieht: sie wollen sich von dort das Wort und die Thora Jahves und damit die wahre soziale und politische Ethik holen. Daß mit dem  $\text{סני}$ , Anweisung geben (s. zu 1<sub>10</sub>), nicht die priesterlich kultische Thora gemeint ist, zeigt nachher die Wirkung der erhaltenen Belehrung. Es handelt sich vielmehr um die Anweisung, daß man dem Gewalttätigen steuert, den hilflosen Recht schafft, die Entscheidung im Streit der Völker Jahven überläßt; tut man das, so wandelt man in Jahves Pfaden, so führt man die weisen und gerechten Einrichtungen des Jahvevolkes bei sich ein. So ließen sich die Römer ihr Zwölftafelgesetz in Delphi bestätigen, holten sich die Eleer beim Pharao Psammis Rat über die unparteiische Einrichtung der olympischen Wettkämpfe (Herodot II<sub>160</sub>), und in Palästina hieß es: Wer fragen will, frage zu Abel (II. Sam. 20<sub>12</sub>); auch im Mittelalter pflegt eine Stadt von der anderen sich Recht und Verfassung zu holen. Es liegt in allem dem nichts von dem Gedanken, daß die Völker zum Judentum übertreten werden, sich beschneiden lassen, die Speisegebote halten, Tempelsteuern bezahlen, nichts von einer religiösen Mission; im



Damit er uns belehre über seine Wege  
 Und wir gehen in seinen Pfaden,  
 Denn von Zion geht Lehre aus  
 Und Jahves Wort von Jerusalem.  
 'Und richten wird er zwischen den Völkern  
 Und Entscheidung geben vielen Stämmen;  
 Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen  
 Und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern;  
 Nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert,  
 Und nicht mehr lernen sie Krieg.

\* \* \*

Altertum ist man in Sachen der Religion sehr unbefangen und wird keineswegs ein Anhänger des Gottes, von dem man einen Rat entgegennimmt (Richt. 330) oder eine Hülfe spezieller Art erbittet (II. Reg. 1). Auch geben die Fremden, wenn sie etwas von Israels Einrichtungen und Sitten (יִצְרָאֵל, partit.) nachahmen, ihre politische Selbständigkeit nicht auf; sie sehen nur in Jahve den weisesten Gesetzgeber, wie Krösus in Solon. Es ist ja möglich, daß Jes. weitergehende Wirkungen des ethischen Einflusses angenommen hat, aber er spricht nicht davon. Die Dichtung hat also keinen theologischen Charakter, sondern läßt sich aus Jes.s großartiger Geschichtsbetrachtung erklären. Darum auch keine Spur von Haß oder Verachtung der Völker, die in der nachexilischen Theologie, wenige Ausnahmen abgerechnet (i. zu c. 19<sub>23</sub>—25), für die „zukünftigen Tage“ nur als Sklaven und Klienten der Juden oder als Tributpflichtige in Betracht kommen, soweit sie nicht ausgerottet werden. Im letzten Distichon steht das Wort Thora absolut, während bei יִצְרָאֵל der Genit. nicht fehlen kann; die Thora kann eben ein selbständiger dauernder Besitz des Menschen werden, weil sie allgemeine Regeln hervorbringt, während das Wort Jahves immer konkrete Auskunft über gegenwärtige und künftige Ereignisse gibt und immer wieder neu von Jahves Mund gegeben werden muß. 4, die dritte Strophe, schildert die Hauptwirkung der von Jahve eingeholten und befolgten Belehrung, den Gottesfrieden in der Völkerwelt. Wie sich jetzt die Bürger eines Volkes in schwierigen Fällen an den König (II. Sam. 14<sub>ff.</sub>) oder an das Orakel (Ex. 22<sub>8</sub>) wenden, so wird künftig Jahve nicht der Regent, aber der Schiedsrichter, der weise Unparteiische für die Völker sein vgl. Gen. 31<sub>58</sub>. Das wird ihnen so durchaus genügen, daß sie die Waffen nicht mehr brauchen, sondern das (im Altertum teure) Eisen daran für Werkzeuge friedlicher Arbeit verwenden. Daß die Waffen auch gegen wilde Tiere nicht mehr nötig sind, gehört mit zum Gottesfrieden der vollkommenen Zukunft vgl. c. 11<sub>8ff.</sub> Jes. hält den Krieg für ein Übel, Altisrael dachte anders darüber, für es war die Jahve-Schlacht der Höhenpunkt der nationalen Religion. Jes. ist zwar noch ein Israelit alten Schlages, denn der große Schlachttag, den er erwartet, erfüllt ihn mit Enthusiasmus (c. 30<sub>27ff.</sub>), und selbst seine Worte über die Assyrer (c. 5<sub>28ff.</sub>) und Äthiopien (c. 18<sub>1ff.</sub>) zeugen von seiner Empfänglichkeit für kriegerische Tüchtigkeit und Taten. Aber weil für ihn aus den Schlachten am ehe-maligen „Tag Jahves“ ein einziger abschließender Zukunftstag geworden ist, an dem Jahve allein, ohne menschliche Hülfsstruppen seinen Geschichtswillen, seinen Weltplan durchsetzen wird, ist ihm aller sonstiger Krieg ein Greuel, und die Assyrer, die er anfangs als Jahves Werkzeug feiert, werden in dem Augenblick, wo er sieht, daß sie „nicht so denken“ (c. 10<sub>8ff.</sub>), von ihm aufs schärfste angegriffen. Übrigens wird diese Stelle in der makkabäischen Zeit, wo es den Kampf gegen die „Griechen“ galt, wieder ins direkte Gegenteil umgesetzt s. Joel 40. Im vorletzten Stichos haben beide Rezensionen נִי statt des zu erwartenden עֵ, außerdem מִי. im ersten Distichon ein metrisch anstößiges Zuviel in dem יִצְרָאֵל, das ein Abschreiber mit sorgloser Willfür zugesetzt hat. Ebenso ist מִי. 4 von späterer Hand hinzugefügt und zwar nach I Reg. 5<sub>8</sub> Sach. 3<sub>10</sub>, wie das fehlende Metrum und der kleinliche Inhalt zeigt.

<sup>6</sup>Haus Jakobs, auf und gehen wir im Lichte Jahves!

„Denn verstoßen hat Jahve sein Volk, das Haus Jakobs,  
Denn voll ist's [von Wahrsagung] von Osten her und von Zauberern wie  
[die Philister,  
Und mit Barbaren tauschen sie Handschlag,

Zweites Stüd c. 25—22. Gerichtsdrohungen nach vorausgegangener Schilderung der allgemeinen Entartung. Dies Stüd ist das schlechtest erhaltene des ganzen Buches. Der Anfang fehlt, gegen Ende haben wir nur dürftige Reste des ursprünglichen Wortlauts, daneben prosaischen Ersatz dafür, Lücken und Zusätze sind häufig. Wahrscheinlich ist es nicht einmal eine Einheit, sondern aus zwei verschiedenen Fragmenten zusammengeflickt, die zwar mannigfache formale und inhaltliche Verwandtschaft haben, auch ungefähr aus derselben Zeit stammen, sich aber schon durch den Kehrvors unterscheiden. Martis Versuch, ein Stüd daraus zu machen, führt zu großen Gewalttaten. Die beiden Fragmente sind erstens c. 26—10. 18—21, zweitens v. 11—17; zu dem zweiten findet sich noch ein abgerissenes und etwas ausgebeffertes Stüdchen in c. 5<sup>16. 18</sup>. Das erste Fragment wendet sich gegen das superstitiöse und weltliche Treiben Israels und droht im Kehrvors mit der schrecklichen erdererschütternden Erhebung Jahves, das andere kündigt den Tag Jahves an über alles Hohe und Hochmütige. Vielleicht ist die Zusammenschweißung beider stürmischen Jugendreden durch die Wahrnehmung veranlaßt, daß die erstere einen Vers (v. 9) hat, der dem Kehrvors der zweiten in mehreren Ausdrücken, wenn auch nicht gerade im Sinne entspricht. Das Fragment v. 6—10. 18—21 wird nach seinem Inhalt ungefähr in dieselbe oder in noch etwas frühere Zeit fallen wie c. 1<sup>29—31</sup>. 17<sup>1—11</sup>. 9<sup>7</sup>—10<sup>4</sup>. Das andere, v. 11—17, mag wegen des Sturms und Dranges, der es durchtobt, und weil es den Tag Jahves zum ersten Male anzudrohen scheint, die älteste schriftstellerische Produktion Jes.s sein. 5 paßt weder in der Form noch im Inhalt zum Folgenden und ist nur vorgelegt, um zu verhüten, daß das ו von v. 6 eine geradezu absurde Fortsetzung von v. 2—4 liefere; auch Mch. 4<sup>5</sup> findet sich ein solcher Versuch, einen Übergang herzustellen. De Lag. hat den Vers verbessern wollen: „וְנִלְכָּהּ לְבִי ist garstig“ — das ist Geschmackssache, die alttest. Autoren haben nun einmal den garstigen Geschmack s. I. Sam. 9<sup>9</sup>. 11<sup>14</sup> vgl. Jer. 35<sup>11</sup> Ob. 1<sup>1</sup> — „וְנִלְכָּהּ ist ein grober Sprachfehler . . . man dürfte kaum וְנִלְכָּהּ dulden, müßte bei בָּאוּר durchaus וְנִלְכָּהּ erwarten.“ Das ist eine sehr unglückliche Kritik; וְנִלְכָּהּ ist zwar bei jungen Schriftstellern beliebt, aber das gal וְנִלְכָּהּ kommt in übertragener Bedeutung so oft vor, daß es unnütz ist, Stellen zu sammeln; warum wird der „grobe Fehler“ nicht auch v. 3 forrigiert? Vorgeschlagen wird וְנִלְכָּהּ יִמְרֵי für וְנִלְכָּהּ בָּאוּר, aber von einem Rechten ist im Folgenden nichts zu spüren. Wie wenig durch diese Textänderung der fehlende Anfang unseres Stüdes gewonnen ist, zeigt die weitere Vermutung, daß zwischen v. 5 und 6 ein Vers abhanden gekommen sei. 6. Das Gedicht besteht dem Anschein nach aus Distichen mit drei und zwei Hebungen. Das ו mag Anfang einer neuen Strophe sein; unmittelbar vorher ging also vielleicht der Kehrvors, der zur Flucht vor Jahve auffordert v. 10. 19. 21. Die zweite pers. in dem noch dazu ungewöhnlicher Weise plene geschriebenen וְנִלְכָּהּ und in וְנִלְכָּהּ ist auffällig, da Jahve nirgends angeredet wird; die LXX hat die 3. pers. Vielleicht war abgekürzt geschrieben וְנִלְכָּהּ (1 und 7 werden oft miteinander verwechselt). Jahve hat sein Volk verstoßen (die LXX hat Israel statt Jakob) wegen seiner Hinnäheigung zu fremden Leuten und Dingen, vor allem zur ausländischen Mantie und Magie. Da später das Suffix von וְנִלְכָּהּ immer im Sing. steht, so liest man auch v. 6 a wohl besser mit der LXX den Sing. וְנִלְכָּהּ. וְנִלְכָּהּ bildet keine Parallele zu dem acc. des folgenden Stichos; man hat וְנִלְכָּהּ, וְנִלְכָּהּ und וְנִלְכָּהּ vorgeschlagen, das letztere oder etwa וְנִלְכָּהּ יִמְרֵי ist die beste Parallele zum Folgenden: Wahrsager von Osten, wohl Babylonien, her, Zauberer wie bei den Philistern. וְנִלְכָּהּ, eigentlich „Entscheidung“, nämlich durch Lospfeile, wird im alten Test. meist in allgemeinerer Bedeutung gebraucht, wie besonders Prov. 16<sup>10</sup> zeigt, wird Mch. 3<sup>6</sup>. 11 auch vom וְנִלְכָּהּ ausgesagt vgl. Jes. 3<sup>2</sup>. Die



Und voll ward sein Land von Silber und Gold und kein Ende seinen Schätzen,  
 Und voll ward sein Land von Rossen und kein Ende seinen Wagen,  
 Und voll ward sein Land von Nichtsen [und kein Ende seinen Bildern],  
 Dem Werk seiner Hände huldigt es, dem, was gemacht seine Finger.  
 Und niedrig ward der Mensch und erniedrigt der Mann und keine Erhebung  
<sup>10</sup>Komm in . . . Felsen und verbirg dich im Staube [für sie!  
 Vor dem Schrecken Jahves und seiner hehren Majestät,  
 [Wenn er aufsteht zu erschüttern die Erde!]

\*

וְיִפְּץ deutet Fleischer als die, „die durch Zauber geschlechtlich unfähig machen“, aber dieser Sinn scheint zu speziell zu sein im Vergleich mit dem häufigen Vorkommen dieser Magie; eher mögen es Regenzauberer sein (denom. von יִפְּץ) obwohl man auch eine Nebenform von יִפְּץ, Zaubersprüche singen, annehmen kann; im Talmud wird יִפְּץ noch mit יָעַץ (Augen verblenden, hypnotisieren) oder mit עִינֵה (Tagewählerei) zusammengebracht, wonach es wie עִינֵה zur Mantie gehören würde. Das dritte Distichon hat den zweiten, kürzeren Stichos verloren, wenn man nicht annehmen will, daß auf zwei Distichen mit 3+2 Hebungen jedesmal ein Stichos mit drei Hebungen folgte. וְיִפְּץ wird vielfach, auch von der LXX, von פִּשַׁץ, überfließen, abgeleitet, also: sie machen überflüssig viel, wobei aber das פִּ lästig wird, weil man den acc. zu erwarten hätte; auch bleibt bei dieser Deutung der Übelstand, daß יִפְּץ נִכְרִים ein zweifelhaftes Hebräisch ist (für יִפְּץ) und daß man nicht versteht, was die יִלְדֵי, die Kinder, hier sollen oder, wenn etwa die Kinder als Medien der Hypnotiseure gemeint sind, warum es just Barbarentkinder sein müssen. Besser leitet man wohl das Verbum von פִּשַׁץ, schlagen, ab, liest dann aber יִפְּץ für יִפְּץ, sie schlagen ein in die Hände von Barbaren, nämlich beim Handeln und Kontrakt schließen. Dann ist das defekte Distichon die Vorbereitung zu den beiden folgenden, und der Plural des Verbums dadurch erklärt, daß es doch immer nur einzelne sind, die den Handel betreiben. 7 Statt des niph. יִפְּץ liest man wohl besser im Einklang mit v. 6a und zu Gunsten des Rhythmus das gal יִפְּץ. In Folge des Verkehrs mit den Ausländern ist „sein“ Land (LXX: ihr Land) voll von Silber und Gold und Vorräten; diese Schätze, noch mehr die zum Krieg gebrauchten Rosse und Wagen, gelten dem Propheten als weltlicher Besitz, als Machtmittel, die Jahves Hülfe scheinbar überflüssig machen, als eine Entlehnung und Nachahmung fremder Zivilisation, die Israel zum Verkehr mit den Fremden zwingt und diesen ähnlich macht. Die der palästinensischen Kultur abholden Gesinnung Israels hat sich bei den Propheten, Nasiräern, Rechabiten (Jer. 35) in manchen Abneigungen (Leben in Städten, Weingenuß usw.) mit merkwürdiger Zähigkeit erhalten; das Mißtrauen gegen den Reichtum, das Aufgeben allen Besitzes sogar (Elija I Reg. 19,10 ff.) läßt sich bis in die neueste Synoptiker hinein beobachten. Gold und Rosse stehen hier mitten zwischen den Zauberern v. 6 und den Götzenbildern v. 8. Will man in dieser Abkehr vom Weltlichen einen mystischen Zug erkennen, so hat Jes. viel von einem Mystiker, mehr als Amos, Micha und Jeremia. 8 Die יִפְּץ werden spöttisch יִפְּץ, Nichtse, genannt; vielleicht hat Jes. יִפְּץ als „Starter“ aufgefaßt, wie es auch die sprichwörtlichen Wendungen: die eigene Saust zum El haben, den El in der Saust führen, zu tun scheinen; was יִפְּץ eigentlich heißt, weiß man nicht. Jes. spottet wie vor ihm schon Hosea über die Bilder als Menschenwerk, als mit den Sängern gebildet; er ignoriert den Unterschied zwischen dem Bilde und dem Geist darin (bedeutet יִפְּץ nicht vielleicht die seelische Kraft, die auch im Zauber, יִפְּץ, durch den bloßen Willen wirksam ist?) mitsamt all den superstitiösen Bedingungen und magischen Operationen, durch die ein beseeltes Idol zu Stande kommt (Aaron Ex. 32 und Gideon Richt. 8 stellen ihre Bilder aus goldenen Nasenringen u. dergl. her, weil in denen schon eine magische Kraft steckt). Die Bilder sind natürlich auch zugleich als Produkte höherer Zivilisation dem Propheten verhaßt, wie Gold und Kriegswagen. In v. 8a scheint wieder der kürzere Stichos verloren zu sein; man könnte etwa ergänzen וְיִפְּץ לְעִבְרֵי וְיִפְּץ und die Ähnlichkeit

- <sup>11</sup>Und niedrig wird werden der Hochmut der Menschen  
 Und erniedrigt der Stolz der Männer,  
 Und erhaben wird Jahve er allein an jenem Tage.  
<sup>12</sup>Denn einen Tag hat Jahve der Heere  
 Über alles Stolze und Ragende  
 Und über alles Erhabene und [Hoh]e]

dieses Verschlusses mit dem folgenden als die Ursache des Ausfalls betrachten. Das Verbum in v. 8b ist mit De Lag. als Singul. יִשְׁפֹּץ zu sprechen; der konsonant. Charakter des י ist z. B. auch Gen. 20<sub>13</sub> von den Punktatoren erkannt vgl. noch v. 20. 9 Der Vers ist nicht gut erhalten. Die erste Hälfte scheint besagen zu sollen, daß die Menschen gesunken sind durch den Aberglauben und die Ausländerei, wenn nicht die Verben als Futura (! statt י cons.) gemeint sind und die Drohung der Erniedrigung enthalten (wie v. 17). Die zweite Hälfte erklärt Dillmann: „nicht darfst (kannst) du ihnen vergeben“ und sucht die 2. pers. durch v. 6 zu rechtfertigen, ohne zu fühlen, wie unglaublich schwächlich und schläfrig dieser Satz bei Jes. überhaupt und zumal in dieser Feuerrede sich ausnimmt. Die LXX hat Νῦν für נִשְׁפֹּץ, was auch nichts Annehmbares gibt; ebenso wenig läßt sich der Satz nach v. 17 ändern, der an v. 9a erinnert, aber einen Gedanken ausspricht, der keine Fortsetzung von v. 6–8 ist. Oben ist יְהוָה שֹׂאֵת אֶת הָאָדָם nach Gen. 47 Hiob 13<sub>11</sub> 31<sub>13</sub> zu Grunde gelegt worden, was wenigstens einen guten Gegensatz zu v. 9a ergibt: sie kommen nicht wieder empor. Der Kehrsvers 10 hat ebenfalls den letzten Stichos verloren, den jedoch die LXX noch vorfand. Wahrscheinlich sind auch vor וְיָ einige Wörter ausgefallen, da der erste Stichos zu kurz ist vgl. v. 19. 21. בֵּית würde als inf. abs. einen sehr lahmen Anfang zu der donnernden Drohung dieses Strophenausschlusses bilden, eher ginge noch das יִכָּלֵךְ von v. 19 oder יִכָּבֵד von v. 21, wenn man v. 9 die Futura liest; die LXX hat יִכָּלֵךְ; den imper. wird man festhalten müssen. Wenn Jahve sich zum Gericht erhebt, daß die Erde unter seinem Tritt erbebt (Richt. 5<sub>4</sub>), so sollen vor seiner schreckens- und hoheitsvollen Erscheinung die Menschen sich in Höhlen verkriechen, wie sonst wohl vor einfallenden Feinden (I. Sam. 13<sub>6</sub>). Übrigens ist hier einmal Hosea in der oft zitierten Stelle c. 10<sub>8</sub> dem jungen Jes. überlegen in der Darstellung des jähen Gotteschreckens, der das götzendienerische Gefindel überfällt.

211—17; s. die Vorbemerk. zu v. 5ff. Der Anfang 11 wirkt nach v. 10 nur abschwächend, ist zudem, wie v. 17 (vgl. 5<sub>15f.</sub>) zeigt, ein Kehrsvers, gehört also einem anderen Zusammenhang an als v. 10. Vermutlich ist v. 11—17, das ein ganz anderes Metrum hat als v. 6ff., hier eingesetzt worden, weil die alte Handschrift zwischen v. 10 und 18 unleserlich war und außerdem die beiden alten Gedichte oder was von ihnen noch übrig geblieben war, nahe beieinander oder in zwei Kolonnen neben einander standen; gewisse Ähnlichkeiten luden dann zu einem Zusammenarbeiten der Reste ein. Vor v. 11 wird der menschliche Hochmut geschildert sein. Obgleich Dillm. dekretiert, daß der Text von v. 11 in Ordnung, ein Refrain nicht beabsichtigt und jede Gleichmacherei mit v. 17 ungebührlich sei, wird man doch den Klassikern des A. T.s zutrauen dürfen, daß sie über solch unbehülfliches Stottern, wie im jetzigen v. 11a, hinaus waren. Die große wörtliche Übereinstimmung von v. 11 und 17 wird einen ästhetischen Sinn haben, denjenigen, der die Kehrsverse hervorbringt. Amos und Jes. gebrauchen sie besonders bei sehr großen Strophen, um sie gleichsam zusammenzuhalten. Der Anfang von v. 11 ist im Hebr. noch barbarischer als im Deutschen: die Augen (femin.) des Hochmuts der Menschen ist niedrig (masc.). Da die Kehrsverse nicht in jeder Kleinigkeit übereinstimmen müssen, da die Augen auch c. 5<sub>15</sub> und in der LXX vorkommen, so könnte der erste Stichos etwa mit וְעַיְנֵי (vgl. c. 31<sub>4</sub>) „und duden wird sich der Hochmut“ angefangen haben und so dann וְעַיְנֵי und וְעַיְנֵי Varianten von einander sein. Aber ebenso möglich ist, daß beide Kehrsverse völlig gleich lauteten und das wunderliche וְעַיְנֵי durch Dittographie aus dem vorhergehenden וְעַיְנֵי entstanden ist. בְּיוֹם הַהוּא ist bei den Sammlern und Abschreibern der prophet. Bücher so beliebt, daß man es zunächst immer für verdächtig halten muß; hier ist aber die



- <sup>13</sup>Und über alle Zedern Libanons,  
 Die ragenden und die erhabenen,  
 Und über all die Eichen Basans  
<sup>14</sup>Und über all die ragenden Berge  
 Und über all die erhabenen Hügel  
<sup>15</sup>Und über jeden hohen Turm  
 Und über jede unnahbare Mauer  
<sup>16</sup>Und über alle Tarfisschiffe  
 Und über alle köstlichen Bildwerke:  
<sup>17</sup>Und niedrig wird werden der Hochmut der Menschen  
 Und erniedrigt der Stolz der Männer,  
 Und erhaben wird Jahve er allein an jenem Tage.

\*

Echtheit durch die Stellung und die Fortsetzung geschützt. Die neue Strophe knüpft 12 mit **וְ** unmittelbar daran an. Daß der Tag Jahves hier zum ersten Male von Jes. geschildert wird, scheint aus der Wendung „einen Tag hat Jahve“ hervorzugehen. In dieser Schilderung schafft sich das ganze jugendliche Ungestüm eines großen Mannes hinreißenden Ausdruck; die Ekstase, mit der die alten Israeliten die Schlachten Jahves schlugen, lebt darin auf. Die elementare Gewalt der Empfindung muß aber zugleich den noch fehlenden Gedankenreichtum der späteren Reden ersetzen. Das letzte Adjektiv in v. 12 übersezt die LXX mit *μετέωρον καὶ ταπεινωθῆσονται*, also doppelt; offenbar ist das zweite eine Korrektur nach dem massor. Text; und daß *μετέωρον*, etwa **מְעֵוָה**, dem **מְעֵוָה** vorzuziehen ist, liegt auf der Hand. Dillm. hält allerdings den Schreibfehler für unentbehrlich, denn das Resultat müsse in einem allgemeinen Satz gleich angegeben werden: würden sonst die Leser nicht dahinter gekommen sein? Jes. schreibt doch nicht für die Sibel! Mit brausender Eile wird nun 13–16 der Gottessturm an uns vorübergeführt, alles nimmt er mit sich fort, was in die Lüfte ragt, Baum, Turm und Meerschiff. Denn wenn Jahve zum Kampfe eilt, so kommt er mit sinnlichen Wettern (vgl. c. 30<sup>27</sup> ff. Richt. 5<sup>4</sup> ff. Jos. 10<sup>11</sup>. Hab. 3) und stürmt, obgleich nur den Menschen zürnend, alles nieder, was ihm in den Weg kommt. Die Bäume, Berge, Schiffe allegorisch zu deuten, kann nur einem Philister in den Sinn kommen; das sich immer wiederholende „und über“ ist ein ungesuchtes rhetorisches Mittel, die Eile und Gewalt des Gottessturms zu malen. Höchst naturwahr wird der Orkan in seinen einzelnen Phasen geschildert: zuerst hört man ihn in der Luft über die Wälder und Berge dahinbrausen v. 13. 14, dann steigt er zu den Städten v. 15, endlich zum Meer herab v. 16a, und kommt man zur Besinnung, so sieht man die kostbarsten Gegenstände v. 16b niedergestürzt durch den wütenden Wind. Schon ein gewöhnliches rechtichaffenes Gewitter tobt vom Negeb bis zum Libanon (Ps. 29). Die Eichen (und Büffel) Basans sind im A. T. so berühmt wie die Zedern des Libanon. Übrigens verwendet die antike Poesie, auch die griechische und römische, geographische Epitheta viel mehr als die moderne zur Ausmalung, muß man doch von unserem Geschmack aus dem Dichter von Ps. 29 vorwerfen, daß er einen sinnlichen Vorgang in einer Ausdehnung schildert, die über den Bereich der sinnlichen Anschauung weit hinausgeht. Tarfisschiffe v. 16 wie unser „Ozeanfahrer“ (die alten Übersetzer: Meerschiffe). Vielleicht hatten die Judäer zur Zeit dieser Dichtung solche Schiffe, wenn sie auch nicht nach Tarsis (Tartessus) in Spanien fuhren, denn Asia hatte die Hafenstadt Clath am älantischen Meeresbusen erobert, aber es ist wahrscheinlicher, daß Jes. das Mittelmeer vor Augen hat. Das *ἀν. λεγ.* **וְיִשְׁׁ** ist wohl nach **וְיִשְׁׁ** auf Erzeugnisse der Schnitzkunst und Bildhauerei zu deuten, die die Häuser und Gärten der Vornehmen schmückten und die Spuren eines Sturms und Erdbebens besonders auffällig zeigten und nicht minder die menschliche Ohnmacht gegenüber den unsichtbaren Mächten. So hätten wir in v. 16 einen passenden Anschluß an den Revers 17. Das Erdbeben unter Asia, das Jes. als Jüngling erlebt haben kann, mag

<sup>18</sup>Und die Nichtse . . . wie die  
Nacht, die vorübergeht . .

<sup>20</sup>An jenem Tage wird der Mensch  
seine silbernen und goldenen Nichtse,  
die er sich zur Anbetung gemacht  
hat, den Maulwürfen und Fleder-  
mäusen hinwerfen,

<sup>19</sup>Da kommen sie in die Höhlen der Felsen  
und in die Löcher des Staubes,  
Vor dem Schrecken Jahves  
und seiner hehren Majestät,  
Wenn er aufsteht zu erschüttern die  
[Erde.]

<sup>21</sup>Zu kommen in die Spalten der Felsen  
und in die Risse der Steine,  
Vor dem Schrecken Jahves  
und seiner hehren Majestät,  
Wenn er aufsteht zu erschüttern die  
[Erde.]

<sup>22</sup>Läßt doch ab vom Menschen, in dessen Nase ein Hauch ist, denn wie hoch ist  
der zu achten!

\* \* \*

frühzeitig in der Seele des jungen Patriziers solche Eindrücke, wie sie hier zu Worte kommen, hervorgerufen, sein Gefühl für die Erhabenheit Jahves und die Nichtigkeit der menschlichen Kraft geweckt haben; so braucht man für den Vorwurf der Hoffart vielleicht gar keine besonderen Veranlassungen anzunehmen. Der durch erschütternde Ereignisse erzeugte Ernst, der den jungen Jes. für das härene Kleid des Propheten vorbereitete, wie er im Mittelalter verwandte Naturen in die Wildnis oder ins Kloster trieb, konnte ihm Dinge anstößig machen, mit denen die Weltmenschen gedankenlos ihre Lust und Eitelkeit befriedigten, ohne sich für gottlos zu halten. Zu dem Kehrsvers v. 11 und 17 ist noch nachzutragen, daß für וְיִתְּנֶה, das eine junge Form und doch wohl ein Femin. ist, besser וְיִתְּנֶה gelesen wird. Mit v. 17 ist die Strophe und vielleicht das Gedicht zu Ende.

218—21 weist dagegen in Inhalt und Form auf v. 6—10 zurück. Nach dem zweimaligen Auftreten des Kehrsverses v. 19 und 21 könnte man meinen, zwei Strophen annehmen zu müssen. Aber die paar Worte, die dem ersten, und der prosaische Satz, der dem zweiten Kehrsvers vorhergeht, besagen so ziemlich dasselbe, nämlich den Untergang des Götzendienstes. So empfiehlt es sich, v. 20f. als Variante von v. 18f. anzusehen: v. 20f., wegen der kleinen Verschiedenheiten im Kehrsvers vielleicht einer anderen Handschrift entnommen, sucht den Sinn, da der Wortlaut verloren gegangen ist, wiederzugeben und hat dazu vielleicht c. 30<sub>22</sub> und 31<sub>7</sub> zu Rate gezogen. 18 enthält, scheint es, die Worte, die in der ganzen Strophe noch zu entziffern waren; sie sind für uns ziemlich unverständlich. Gehören sie wirklich zu einem Satz zusammen, so kann man vielleicht mit De Lag. das zweite Wort als וְיִתְּנֶה sprechen, ohne daß man mit ihm וְיִתְּנֶה, das Relativsatz sein kann, in וְיִתְּנֶה verändern muß: Die Götzen sind, d. h. es geht ihnen gleich der Nacht, die vorbeigeht. Aber bei dem Zustand des Textes bleibt jede Konjektur unsicher. In 20 knüpft der Urheber dieses ausgesprochen prosaischen Satzes mit dem bei den Ergänzern unvermeidlichen „an jenem Tage“ an. Mit De Lag. ist וְיִתְּנֶה zu sprechen s. zu v. 8. In die Verbesserung וְיִתְּנֶה willigen auch die grundsätzlichen Anhänger des überlieferten Textes; gemeint sind Tiere, die viel graben (וְיִתְּנֶה) und wie die Fledermäuse in der Nähe der menschlichen Wohnungen, in den Höfen oder Gärten, wo die Idole stehen, sich aufhalten, also etwa Maulwürfe. Die unglückliche Verbindung dieses Satzes mit dem Kehrsvers 21 durch das zweideutige וְיִתְּנֶה kommt natürlich auf Rechnung des Ergänzers. — Angehängt ist 22 ein Stoßseufzer, den ein Leser an den Rand schrieb, veranlaßt durch den Eindruck des vorhergehenden Stückes. Der Vers ist noch jünger als die LXX; er kann an sich wohl von Jes. sein, ebenso gut aber auch von jedem beliebigen anderen vgl. 3. B. Ps. 62<sub>10ff.</sub> 146<sub>3.</sub> 4, und paßt direkt weder zu v. 6ff. noch zu v. 11ff. Noch weniger paßt er zu c. 31ff., wie Dillm. wollte, denn dies Stück geht von dem Gedanken aus, daß menschliche Stützen der Gesellschaft nicht bloß möglich, sondern auch notwendig sind, nur daß sie auch taugen müssen. וְיִתְּנֶה ist dat. ethic., der den Imper. vertraulich dringlich macht. Der



- 3 <sup>1</sup> Denn siehe, der Herr, Jahve der Heere,  
Entfernt von Jerusalem und Juda Stütze und Stützung\*),  
<sup>2</sup> Den Leibwächter und den Kriegsmann,  
Den Richter und Propheten, den Orakelmann und Ältesten,  
<sup>3</sup> Den Obersten von Fünzig, den Günstling und Ratgeber,  
Den Geheimkünstler und Zauberverständigen.  
<sup>4</sup> Und machen wird Jahve Jünglinge zu ihren Obersten,  
Und Bübereien sollen herrschen über sie.

\*) jede Stütze von Brot und jede von Wasser

Mensch hat nur eine  $\text{חַיִּי}$ ; eine  $\psi\upsilon\chi\eta$   $\zeta\omega\sigma\alpha$  I. Kor. 15<sup>45</sup>, ist kein  $\text{El}$  und keine  $\text{חַיִּי}$  c. 31<sup>3</sup>; auf was d. h. wie gering ist der zu rechnen (das part. niph. wie oft in gerundivischem Sinne).

Drittes Stück c. 31—13, drei Achtzeiler mit sehr unregelmäßigen Stichen. Es kündigt dem jüdischen Staat die bevorstehende, von Jahve zur Strafe für die Mißregierung herbeigeführte Revolution an, bildet also eine Ergänzung zu den bei Jes. vorwiegenden Drohungen mit äußeren Feinden, erinnert aber vielfach an das gegen Nordisrael gerichtete Gedicht c. 9<sup>7</sup> ff., besonders an c. 9<sup>13</sup> ff. Es fällt wahrscheinlich in die Zeit, wo die assyrische und selbst die syrische Gefahr noch nicht im Anzuge war, und das um so mehr, als v. 12a auf keinen König besser paßt als auf den schwachen Ahas. Der Anfang 1 knüpft an einen unbekannten Zusammenhang an, wenn  $\text{יְהוָה}$  ursprünglich ist. Jahve ist daran (part. mit  $\text{יְהוָה}$  vgl. c. 17<sup>1</sup>), dem kleinen Staat zu nehmen, wer und was ihn gegenwärtig stützt. „Jerusalem und Juda“, mit Voranstellung der Stadt (s. zu c. 1<sup>1</sup>), ist Jes.'s stehende Bezeichnung für den jud. Staat, dessen Hauptstadt, für ein größeres Reich von David geschaffen, eine dominierende und für die weitere Entwicklung der Religion und des jüdischen Volkes bedeutungsvolle Rolle spielte. Juda könnte hier freilich zugesetzt sein. V. 1b ist ein Interpretament auf Grund von Gen. 18<sup>5</sup>. Hes. 4<sup>16</sup>. Lev. 26<sup>26</sup>, aber ein falsches; gemeint sind v. 1a die Stützen der politischen und sozialen Ordnung (vgl. c. 19<sup>10. 13</sup>. Ps. 113. Gal. 2<sup>9</sup>), die Vertreter der Autorität und andere einflußreiche Personen. Abriß hat der Glossator mit seinem  $\text{לֵב}$  den Eindruck richtig wiedergegeben, der mit der Zusammenstellung von  $\text{יְהוָה}$  und  $\text{יְהוָה}$  beabsichtigt ist. Die Ausföhrung v. 2f. erinnert an Hos. 3<sup>4</sup>. Die Männer der Ordnung stehen aber recht ungeordnet durch einander; Jes. wollte schwerlich dadurch in wichtiger Weise die beginnende Konfusion malen, so wenig wie der Jahvist Gen. 12<sup>16</sup> die Knechte und Mägde aus Schelmerei zwischen die Esel und Eselinnen gestellt hat, an beiden Orten hat fremdes Ungeschied mitgearbeitet, teils vielleicht durch Zusätze (so Gen. 12<sup>16</sup>), teils durch Weglassungen (war nicht auch der Priester genannt?), endlich durch Umstellungen. Der  $\text{יְבִי}$  ist ein Soldat von der stehenden Truppe der gibborim oder der Leibwache, deren auszeichnender Name an die „Unsterblichen“ der Perserkönige erinnert; die LXX hat  $\gamma\iota\upsilon\alpha\nu\tau\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\omicron\chi\upsilon\omicron\nu\alpha$  (s. zu v. 3), was richtig sein könnte, wenn die Stichen ursprünglich vier Hebungen hatten. Der  $\text{יְבִי}$  ist der eßstatische homo religiosus, über dessen schlechte Aufföhrung c. 28<sup>7</sup> ff. Mch. 3<sup>7. 11</sup> Klage geführt wird, während andererseits Hosea und Jes. sich selbst zu den Nabis rechnen; über den  $\text{יְבִי}$  s. zu c. 2<sup>6</sup>. Der  $\text{יְבִי}$   $\text{יְבִי}$  ist ein Bevorzugter, dem der König oder sonst ein Mächtiger „das Gesicht erhob“ hat; die LXX hat ihn nicht, bezeichnet dafür bemerkenswerter Weise den Ratgeber des Königs als  $\text{יְבִי}$   $\text{יְבִי}$  (s. 9<sup>6</sup>), wo  $\text{יְבִי}$  unserem  $\text{יְבִי}$  entspricht; ob ihr  $\gamma\iota\upsilon\alpha\nu\tau\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\omicron\chi$ . v. 2 in ihrer Vorlage  $\text{יְבִי}$   $\text{יְבִי}$  c. 9<sup>6</sup> war? Das Auffällige an der Sache ist, daß die LXX in c. 9 diese eigenartigen Titel nicht hat. Das Atnach sollte unter  $\text{יְבִי}$  stehen. Die beiden Ausdröcke in v. 3b bezeichnen offenbar verwandte Professionen; da  $\text{יְבִי}$  das Murmeln der Zaubersprüche bedeutet, so werden die  $\text{יְבִי}$   $\text{יְבִי}$  keine technischen Fertigkeiten, sondern die tausend Künste des Adepten sein. Auch nach Hos. 3<sup>4</sup> gehören jene volkstümlichen Mittel, durch die man die Geheimnisse und die Zukunft entschleierte, zu den Dingen, ohne die man sich die gegenwärtige Gesellschaft gar nicht denken kann. 4 Hat nun

<sup>5</sup>Und drängen wird sich das Volk Mann auf Mann und der eine auf den anderen, Losstürmen der Junge auf den Alten und der Lump auf den Ehrenfesten.

<sup>6</sup>Wenn dann einer ansaßt den anderen im Haus seines Vaters:

„Einen Mantel hast du, Häuptling wirst du uns sein,  
Und dieser Trümmerhaufe sei unter deiner Hand“ —

<sup>7</sup>Ruft der an jenem Tage: „Ich will nicht Wundarzt sein,  
Und in meinem Hause ist weder Brot noch Mantel,  
Nicht sollt ihr mich machen zum Häuptling des Volkes!“

<sup>8</sup>Denn es strauchelt Jerusalem und Juda fällt,  
Denn ihre Zunge und ihre Taten sind wider Jahve,  
Zu empören die Augen seiner Majestät.

die durch Jahve hervorgerufene Umwälzung die Polizei und die Organe der Regierung, sowie die ganze geistige Führerschaft der Menge hinweggesetzt, so geht alles drunter und drüber, junge Feuertöpfe und halbreife Buben reißen die Herrschaft an sich. Das ist keine Anspielung auf den jungen Ahas (v. 12a), denn die hier gemeinten Elemente steigen, wie v. 5 noch deutlicher zeigt, aus der Hefe des Volkes empor und gehören übrigens der Zukunft an. מַעֲלֵלִים vgl. c. 66<sub>4</sub> bezeichnet persönliche Vergewaltigungen, jene Insulten und brutalen Mißhandlungen, die gerade die soziale Revolution so leicht begleiten; wegen des מַעֲלֵלִים mag das Wort zugleich auf מַעֲלֵלִים Kind, anspielen sollen. Auffällig ist die 1. pers. מַעֲלֵלִים, da überall von Jahve in der 3. pers. geredet wird; man liest doch wohl besser מַעֲלֵלִים (י' als Abkürzung von יְהוָה). Die zweite Strophe schildert 5 die Anarchie und 6. 7 die verzweifeltsten Versuche, wieder aus ihr herauszukommen; sie ist charakteristisch für die aristokratischen Anschauungen Jes.s, die auch sonst, z. B. c. 32<sub>5</sub> zu Tage treten. Wenn die Entfesselung der rohen Naturtriebe Ordnung und Respekt über den Haufen gestürmt hat v. 5, wird man wieder Ordnung haben wollen, und es versteht sich für Jes. von selbst, daß man sich dann an die Reste des alten Patriziats wenden wird. Wie die aufständigen Bauern dem Ritter Götz die Führung aufzwingen, so stürmen die Verzweifeltsten zu einem Patrizier, der nicht blos noch ein Haus hat, sondern im Hause seines Vaters, im alten Erbe, sitzt, und wollen ihn zum Diktator machen, weil er (er allein) noch einen Mantel und damit die Mittel zum Repräsentieren habe. Gerade diese Motivierung zeigt, daß es die Plebs (nicht etwa die ermordeten oder geflüchteten Angehörigen der regimentsfähigen Familien) ist, die auf diese halb naive, halb herrische Weise das Bedürfnis kundgibt, den Zusammenbruch wieder zu heilen, und zugleich die eigene Unfähigkeit zu regieren und die gewohnte Unterordnung unter die Vornehmen verrät. „Häuptling (s. zu c. 110) wirst du uns sein“, ein kategorischer Befehl, stärker als imper. oder juss. Aber der Erwählte setzt eine ebenso kategorische Verneinung dagegen v. 7. Er ruft (ergänze קִרְיָא zu מַעֲלֵלִים) erregt: ich will nicht Wundarzt (c. 16) sein, ich bin ebenso arm wie ihr alle. Daß er auf keine Besoldung rechnet, liegt wohl nicht blos an der durch die Anarchie hereingebrochenen allgemeinen Verarmung, sondern wird auch sonst das Gewöhnliche gewesen sein und eine der Ursachen, daß blos die Reichen öffentliche Ämter versehen konnten und daß manche sich durch Bestechung und Erpressung entschädigten und für Arme nicht zu haben waren (s. zu 117. 28). Das מַעֲלֵלִים (לְעֵלְמָא מַעֲלֵלִים) deutet an, daß Jes. sich auch die Dynastie gestürzt denkt, die er v. 2f. nicht mitnannte (wie doch Hosea c. 34), weil es ihm bei seinen bekannten Gesinnungen gegen die Davididen widerstreben mochte. Angesichts der Darstellung v. 1—7, deren Lebenswahrheit seitdem so manche Revolution bestätigt hat, fragt man sich, ob Jes. schon Ähnliches erlebt hatte oder ob diese bewundernswerte Schilderung nur das Produkt genialer Intuition ist. Gewiß ist er nicht blos im engeren Sinn als Disionär und Gottesredner Prophet, sondern auch in dem weiteren, in dem jeder große Dichter Prophet ist. 8 Die dritte Strophe gibt nun v. 8. 9. 12 die Motivierung zu der in v. 1—7 gedrohten מַעֲלֵלִים. Wort und Tat sind in Stadt und Land wider Jahve (lies מַעֲלֵלִים für מַעֲלֵלִים vgl. Ps. 78<sub>17</sub> (Ges. § 53q). Der dritte Stichos



<sup>9</sup>Ihr Personansehen zeugt wider sie,  
Und ihre Sünde sprechen sie aus unverhohlen wie Sodom  
Wehe ihnen selbst, denn sich tun sie Böses an!

<sup>12</sup>Mein Volk, dessen Zwingherrsnn ein Bube und Weiber, sie beherrschen ihn  
Deine Leiter führen irre und verwirren deine Pfade!

<sup>10</sup>Heil dem Gerechten, denn gut geht's [ihm],  
Denn die Frucht ihrer Taten werden sie essen.

<sup>11</sup>Wehe dem Gottlosen, böse geht's [ihm],  
Denn das Tun seiner Hände wird ihm angetan.

\* \* \*

mit den „Augen (׳׳׳ def.) seiner Majestät“ stimmt ein bisschen mißtrauisch, aber der Sinn ist immerhin besser als bei dem Text der LXX: ׁׁׁׁ ׁׁׁׁ ׁׁׁׁ, der hier nur als eine Probe der vielen und starken Abweichungen beider Rezensionen angeführt sei: wie viele hätten wir wohl, wenn wir auch nur ein Duzend alter Handschriften besäßen! 9 Jahre hat als Oberrichter die Aufsicht über die menschlichen Regenten und Richter, die aber vor seinem Richterstuhl nicht bestehen, weil sie offenkundig parteiisch sind. Eben darum der Zusammenbruch und die Beseitigung des jetzigen Systems. Es ist wunderbar, daß die meisten Ausleger diesen einfachen Zusammenhang verkennen und sich abquälen, dem bekannten Ausdruck ׁׁׁׁ ׁׁׁׁ, wovon wir hier das nom. verb. haben (s. zu der Form ׁׁׁׁ ׁׁׁׁ Olsh. S. 359. 582), einen anderen Sinn aufzunöthigen oder ein anderes Wort (von der Wurzel ׁׁׁׁ) zu entdecken, in der Meinung, daß für Jes., als wäre er ein Schulmeister, Ausdrücke wie „ihr Aussehen“, „ihre Frechheit“, schlimmere Anschuldigungen enthielten als der Vorwurf absichtlicher Rechtsbeugung. Bestätigt wird die gewöhnliche Bedeutung des Wortes durch den schönen Gegensatz, der im Prädicat liegt: „zeugt wider sie, klagt sie an“. Die Großen, die sich nur als Machthaber und Richter fühlen, stehen selber als Angeklagte vor einem höheren Richter, und ihr Ankläger ist ihre eigene Ungerechtigkeit. Der Einwand, daß die Rede nicht einen einzelnen Stand, sondern das ganze Volk im Auge habe, ist unbegreiflich. Als ob nicht Jes. (wie alle Propheten) stets die führenden Klassen für den Zustand und das Geschick des ganzen Volkes verantwortlich machte und dies nicht obendrein v. 12 ausdrücklich ausspräche! Wenn die ׁׁׁׁ ׁׁׁׁ durch die Entfernung der Autoritäten entsteht, warum soll dann nicht das ׁׁׁׁ durch die Frevel dieser Autoritäten motiviert werden können? ׁׁׁׁ v. 9a ist Randbemerkung eines Lesers, der durch den Satz: sie machen kein Hehl aus ihrer Sünde, an die schamlose Art erinnert wurde, wie die Sodomiter ihr Vorhaben, die Fremden zu vergewaltigen, herausjagen. ׁׁׁׁ ׁׁׁׁ hat den Charakter eines Hilfsverbs. Ihre eigene Person (ׁׁׁׁ) wie z. B. c. 47<sub>14</sub>. 46<sub>2</sub>) bringen jene ins Unglück, die sich rühmen, andere ungestraft zu vergewaltigen v. 9 c. —10.11 Der Ausruf in v. 9c hat einen Leser veranlaßt, ein paar herzlich triviale und in unserem Zusammenhang geradezu unpassende Sprichwörter an den Rand zu setzen. Unpassend und unmöglich ist hier der Satz, daß der Gerechte die Frucht seiner Taten esse, deswegen, weil die Guten gerade so gut wie die Schlechten unter der Mißregierung und in der bevorstehenden Anarchie zu leiden haben. Für Jes. und seine Zeit werden die Gerechten das Gut des Landes essen (c. 119), wenn sie mit dem ganzen Volk mehr oder weniger identisch sind; die individualistische Vergeltungslehre unserer Sprichwörter konnte erst herrschend werden, als der alte Staat als solcher seinen Wert für die Religion verloren und der Einzelne auf eigene Hand, vielleicht in fernen Himmelsstrichen, sein Glück zu schaffen hatte. Übrigens muß der Raum am Rande etwas knapp gewesen sein: bei ׁׁ fehlt, wie die Parallele zeigt, das ׁׁ, bei ׁׁ und ׁׁ das ׁׁ, denn daß beide Wörter unglücklich und glücklich bedeuten, kann man mit Gen. 47<sub>9</sub>. Am. 6<sub>2</sub> Ps. 112<sub>6</sub> nicht beweisen, jedenfalls wären sie neben ׁׁׁ und ׁׁׁ sehr ungeschickt; Jer. 44<sub>17</sub> gibt für ׁׁ den Sinn viel unzweideutiger zu erkennen und hat überdies ein Subj. dafür. Der Platzmangel war auch wohl schuld, daß ׁׁׁ in ׁׁׁ verlesen werden konnte. Eine Antiphonese bei ׁׁׁ, das keinen acc. regiert, wäre ein anderes Ding als etwa bei ׁׁׁ Gen. 14. Nicht viel besser ist die sonst noch vorgeschlagene

3 <sup>13</sup>Daſteht zu hadern Jahve,  
<sup>14</sup>Jahve kommt ins Gericht

„Und ihr, ihr habt abgeweidet den  
 [Weinberg,

<sup>15</sup>Was zerſchlagt ihr mein Volk  
 Spruch des Herrn Jahves der Heere.

tritt hin zu richten die Stämme,  
 mit den Ältesten meines Volks und  
 [seinen Oberen:  
 der Raub des Elenden ist in euren  
 [Häusern!  
 und zermalmt das Gesicht der Elenden?“

\* \* \*

Konstruktion: sagt, der Gerechte, daß er gut. Eine solche Stotterei soll man dem Jes. zu-  
 muten, nur damit der Abschreiber keinen Fehler gemacht habe? Freilich erklärt Dillm. das  
 וְיִשְׂרָאֵל für „unentbehrlich“: Jes. fordere die verstockten Bösewichter auf, sich zu jenen Wahr-  
 heiten (des deuteronomischen Katechismus) zu bekennen und rüge so indirekt ihren – frivolen  
 Unglauben. Eine wunderbare Pädagogik! War Jes. eben erst aus dem Seminar entlassen,  
 daß er mit solchen Kindlichkeiten Eindruck zu machen glaubte? – 12 sagt uns, wie die v.  
 8 f. geschilderte Verwilderung im Staatsleben entstehen und sich so schamlos gebärden konnte:  
 der König ist ein Kind („Wehe dem Lande, des König ein Kind ist und dessen Oberen un-  
 mäßig“ Koh. 10<sub>16</sub>), vielleicht nicht den Jahren, aber der Reife nach: umso besser paßt das  
 hyperbolische וְיִשְׂרָאֵל, das den Sinn des gleichlautenden part. poel, mißhandelnd, mittlingen  
 läßt. Mit dieser Kinderregierung gut orientalistisch die Weiberregierung; Kinder und Weiber  
 sind wie Frohnvögte für das Volk, sind וְיִשְׂרָאֵל. Die beiden Disticha haben manches Auffällige,  
 sind zunächst reichlich lang. Lästig ist die Wiederholung des וְיִשְׂרָאֵל, denn man begreift die  
 darin liegende starke Betonung der Anrede nicht. Daß auf diesen Vokativ das erste Mal  
 die dritte, das zweite Mal die zweite Person folgt, ist ebenfalls wunderbar. Die Heilung  
 scheint darin zu liegen, daß man וְיִשְׂרָאֵל . . . וְיִשְׂרָאֵל als Relativsatz faßt und das zweite וְיִשְׂרָאֵל  
 als versehentliche Wiederholung ansieht. An letzterer hat vielleicht mit Schuld die Einsetzung  
 von וְיִשְׂרָאֵל, das den Stichos überfüllt und nach v. 4b nichts weniger als schön wirkt. In  
 v. 12b war וְיִשְׂרָאֵל vom Abschreiber versehentlich geschrieben und ist dann nicht gestrichen,  
 um die Abschrift nicht zu verunzieren, ähnlich wie וְיִשְׂרָאֵל in Gen. 19<sub>12</sub> vgl. c. 28<sub>26</sub>. Der letzte  
 Stichos ist fast wörtlich von jüngerer Hand wiederholt in c. 9<sub>15</sub>. Für וְיִשְׂרָאֵל hat die LXX  
 וְיִשְׂרָאֵל gelesen; die Pfade verwirren ist natürlich besser als sie verschlingen; letzteres Wort hat  
 das Ktib vielleicht mit Rücksicht auf c. 9<sub>15</sub> gewählt, wo es auch die LXX hat.

Viertes Stück c. 3<sub>18</sub>—15, mit neuem Eingang und von ganz anderer Form als das  
 vorhergehende, wo bereits das Gericht und seine Folgen geschildert sind, während hier sogar  
 erst die Gerichtsverhandlung angekündigt wird. Stammt es von Jes., was freilich weder  
 bewiesen noch widerlegt werden kann, so verweisen wir es in seine früheste Zeit, denn die  
 Gerichtsvorstellung ist noch sehr einfach und Nordisrael besteht noch. Trotz des abschließenden  
 וְיִשְׂרָאֵל v. 15 ist es wohl nur ein Bruchstück, es fehlt ein Darum! 13 Jahve will hadern, Prozeß  
 führen, nicht als Ankläger wie c. 1<sub>18</sub>, sondern als Richter. Er sitzt nicht, wie in späteren  
 Darstellungen (Dan. 7<sub>9</sub>), die in der Ausmalung feierlicher Majestät sich nicht genug tun  
 können, sondern er steht da; wie eben „aus der Ferne“ herbeigekommen, tritt er voll Zorns  
 und Eifers herzu, um die Schuldigen zur Rechenschaft zu fordern; noch keine Spur von dem  
 großen End- und Weltgericht. Die וְיִשְׂרָאֵל sind nicht die Völker, sondern die israelitischen  
 Stämme, wie doch v. 14 f. deutlich genug zeigt, also denkt Jes. wohl nicht blos an Juda.  
 וְיִשְׂרָאֵל, zusammenhängend mit der Präpos. וְיִשְׂרָאֵל, kommt oft genug im Sinne von Stamm vor;  
 daß die israel. Stämme zur Zeit Jes.'s noch eine gewisse Selbständigkeit besaßen, zeigt z. B.  
 c. 9<sub>20</sub>. Die Korrektur וְיִשְׂרָאֵל (LXX) ist eine Verschlechterung. 14. Nicht um ein Seelengericht  
 handelt es sich, darum werden nur die für die Volkswohlfahrt verantwortlichen Gemeinde-  
 und Staatsbeamten vorgefordert, nicht die Individuen Mann für Mann (vgl. zu 3<sub>9</sub>). Zornig  
 bricht Jahve los „und ihr“ (vgl. Ps. 2<sub>6</sub>); der Affekt unterdrückt einen anderen selbstverständlichen,  
 einleitenden Satz: ich habe euch doch zu Beschützern des Volks eingesetzt. „Den (nicht: meinen)



3 <sup>16</sup>Und Jahve sprach:

Und gehen gerecht den Hals

Immerzu trippelnd gehen

<sup>17</sup>Wird grindig machen der Herr ihren  
[Scheitel]

<sup>24</sup>Statt Balsams wird Moder sein

Und statt Haargekräusels eine Glaze

Weil hochmütig sind die Töchter Zions  
und schielend mit den Augen,  
und mit ihren Füßen klirren:  
und Jahve ihre Scham entblößen,

und statt Gurtes ein Strid

und statt weiter Hülle Sackumgürtung.

„Schandmal statt Schönheit“

Weinberg habt ihr abgeweidet“ ist wahrscheinlich eine sprichwörtliche Redensart. Statt den Weinberg vor dem Weidevieh zu behüten, haben sie selbst ihre Herde darauf getrieben, natürlich auf den Weinberg wehrloser Mitbürger. Der Raub (zu  $\text{לָרָב}$  s. Olsh. S. 320) der Armen (gen. obj.), das was sie den Schutzlosen etwa auf die Am. 84 ff. 511. 12 vgl. Mich. 2. 3 Il. Sam. 124 geschilderte Weise abgenommen haben, ist in ihren Häusern (Am. 310 Zeph. 1<sub>9</sub>) und dient als Beweismittel. Noch stärker 15: was erfrecht ihr euch.  $\text{לֹא יִהְיֶה$  in Ein Wort zusammengezogen, darum ohne  $\text{וְ$  vgl. dagegen c. 22<sub>1</sub>. Die Niedrigen werden wie Sklaven behandelt und zerschlagen, obgleich sie doch Jahves Volksgenossen sind ( $\text{עַמִּי}$ ): eine echt antike und anschauliche Motivierung für das Eingreifen Gottes zu Gunsten der Machtlosen, die ebenso gut Bürger sind wie die Reichen, aber deren Bürgerrecht leicht mißachtet oder (s. zu c. 5<sub>9</sub>) gefährdet wird; nur der Bürger als solcher hat mit der Gottheit direkten Verkehr, nicht der Sklave, der nur den Gott seines Herrn anruft, darum hat das Bürgerrecht unmittelbar religiösen Sinn und Wert und ist die Antastung eines freien Volksgenossen eine Verletzung der Religion. Der stärkste Ausdruck am Schluß: ihr zermahlt, wie zwischen zwei Mühlsteinen, mit euren Machtmitteln und Rechtskniffen die Niedrigen, um ihnen das Letzte an Besitz und Kraft abzupressen, reißt ihnen das Fleisch von den Knochen, wie es Micha 3<sub>1</sub> ff. heißt. Ob der abschließende Stichos, der überflüssig ist und zu dem Stück nicht sonderlich paßt, von Jes. herrührt, ist mir sehr zweifelhaft (vgl. 130b).

Fünftes Stück c. 31<sub>6</sub>–4<sub>1</sub>, von dem nur die drei dreizehigen Sechszeiler c. 31<sub>6</sub>. 17. 24. 4<sub>1</sub> echt sind. Es ist gegen die hochmütigen, über die gute Sitte sich hinwegsetzenden Weiber der vornehmen Klassen in der hauptstadt gerichtet und darf gewiß unbedenklich dem Jes. zugeschrieben werden. Die Abfassungszeit ist nicht genau auszumachen, aber es nimmt sich aus wie ein Seitenstück zu c. 31–12. Wenn die hebr. Version des Eingangs „und Jahve sprach“ (die LXX hat:  $\text{כֹּה אָמַר יְהוָה}$ ) richtig ist, sollte man vermuten, daß das übrige in sich abgeschlossene Stück einst einem größeren Zusammenhang angehörte (vgl. c. 8<sub>5</sub> 29<sub>13</sub>), freilich nicht dem jehigen, wo solche Eingänge ganz fehlen, vielleicht einem von Jes. selbst zusammengestellten Buch, das nicht als ein Ganzes erhalten blieb, sei es durch Schuld des Zufalls, sei es deswegen, weil spätere Schriftsteller einzelne Bestandteile anderen, etwa geschichtlichen oder biographischen Schriften einverleibten, denen sie die Sammler wieder entnahmen. Der Eingang 16 scheint dem Gedicht selbst anzugehören, jedenfalls in der Version der LXX, und nicht bloße Überschrift zu sein. Zion ist hier das vornehmste Stadtviertel, besonders auch der Hof, dessen Frauen Jes. allem Anschein nach in erster Linie im Auge hat.  $\text{וְיָצוּ בָנֶיהָ}$  leitet öfter bei Jes. eine längere Periode ein c. 29<sub>17</sub>. 7<sub>5</sub>. Das ältere  $\text{בָּנֶיהָ}$  ist dem  $\text{בָּנֵיהֶן}$  des Qre vorzuziehen. Statt den Blick zu senken, reden die vornehmen Damen den Hals und schielen nach den Männern; vor der Lüsternheit betont charakteristischer Weise Jes. den Hochmut, der in dieser Hinwegsetzung über den Anstand liegt, den die orientalische Frau in der Öffentlichkeit zu beobachten hat. In  $\text{וְהָיָה כִּי יִלְכְּדוּ$  ist das erste Verb nur Hülfsverb im Sinne von „immerzu“ vgl. Gen. 8<sub>3</sub>. 5, der infin. abs. wie ein Gerundium im ablat. Das Klirren der Füße (zu dem mascul. Suffix s. Ges. § 135 o) bewirken die Fußspangen ( $\text{עֲרֻסִים}$ , wovon  $\text{עָרֶסָה}$  denom.) und Schrittfettchen (v. 20). 17  $\text{וְהָיָה כִּי יִלְכְּדוּ}$  sollte wie  $\text{וְהָיָה כִּי יִלְכְּדוּ}$  und  $\text{וְהָיָה כִּי יִלְכְּדוּ}$ , Schorf, Grind, mit  $\text{ד}$  geschrieben sein; der Schorf ist die Strafe dafür, daß die Weiber den Kopf so hochmütig emporrecken. Oben ist des Metrums wegen das schwerfällig

4 <sup>1</sup>Und ergreifen werden sieben Weiber      Einen Mann an jenem Tage,  
Sagend: „Unser Brot wollen wir essen      und in unser Gewand uns kleiden,  
Nur werde dein Name über uns genannt, nimm weg unsere Schande!“

3<sup>18</sup> An jenem Tage wird entfernen der Herr die Pracht der Fuss-  
spangen und der Sonnchen und Mondchen, <sup>19</sup>der Ohrgehänge und Ketten  
und Schleier, <sup>20</sup>der Kopfbunde und Schrittkettchen und Gürtel und Amu-  
lete, <sup>21</sup>der Fingerringe und Nasenringe, <sup>22</sup>der Galakleider und Überkleider  
und Umschlagetücher und Taschen, <sup>23</sup>der Handspiegel und Hemden und  
Turbane und Überwürfe.

wiederholte „Töchter Zions“ durch das Suff. ersetzt. לְהַחֲזֹק fassen die meisten Neueren und wohl auch die Punktatoren als „ihre Scham“ und kriegen deshalb ZATW 1886 S. 336 eine Strafpredigt über Unverstand (weil der zweite Stichos nach dem ersten erklärt werden müsse) und Beleidigung des Anstandes. Das ist ein wenig blinder Eifer. Der sinnlichen Grundbedeutung, die חֲזֹק haben soll, braucht sich Jes. gar nicht bewußt gewesen zu sein, Derbheit ist am Platz, und לְהַחֲזֹק paßt sehr gut zu der gewöhnlichen Übersetzung, ferner entspricht der zweite Stichos dem Klirren mit den Füßen, wie der erste dem Emporreden des Halses; zu der beschimpfenden Entblößung vgl. z. B. Jer. 13<sup>26</sup>. לְהַחֲזֹק, das Koppe, Stabe, Dillm. wollen, wäre „ihre Kopfseite“; was sollte die hier? sollen die Weiber an den Kopfseiten das Haar gefloren erhalten, wie gewisse Araberstämme tun? Aber vom Schicksal ihres Haar Schmuckes spricht nachher v. 24. Zu der Vokalverkürzung לְהַחֲזֹק vgl. Olsh. S. 270, zu dem Suff. לְהַחֲזֹק Olsh. 184 Ges. § 91 f; zu לְהַחֲזֹק, das nach Lev. 20<sup>18</sup> f. auch als hiph. gesprochen werden kann, vgl. das Nomen לְהַחֲזֹק und die Stelle c. 47<sup>8</sup>. Die Entblößung der Weiber hat man sich wohl nicht als Folge der Kriegsgefangenschaft (Schändung, Verkauf als Sklavin) zu denken, sondern eher (s. zu c. 41) als Mißhandlung seitens des Pöbels, auf den jetzt die Vornehmen hochmütig herabblicken. — v. 18 ff. s. u. — 24 ist die unmittelbare Fortsetzung von v. 17; das לְהַחֲזֹק am Anfang oder aber das לְהַחֲזֹק ist zu streichen (LXX hat nur eins von beiden), die Verdoppelung des Verbums ist häßlich, metrisch lästig und wohl nur durch die lange Einschaltung v. 18—23 veranlaßt. Zu dem Grund kommt Moder, zu den heruntergerissenen Prachtgewändern der Strid vgl. c. 32<sup>11</sup>; die vornehmen Damen sind verkommen und verlumpt. בְּמַעֲשֵׂה דְּמַשְׁכָּל, Werk von Drechslei, ist zu sonderbar, als daß man nicht das erste Wort für einen stehen gebliebenen (s. zu c. 31<sup>2</sup>) Schreibfehler halten sollte. כִּי תִחַת יָדָי scheint ein vollstümliches Reimwort und von einem Leser beigezeichnet zu sein; כִּי, kontrahiert aus כִּי, ist eine Hautverletzung durch Brennen (כִּי) vgl. Ex. 21<sup>25</sup>. — v. 25 f. s. u. — c. 41 setzt c. 32<sup>4</sup> fort, als letzter stärkster Zug aus dem Bilde von der Verkommenheit jener Weiber. Jetzt stolz auf ihre hohe und sichere Stellung werden sie dann von der Verzweiflung dazu gebracht, sich mit Beiseitesetzung des Schamgefühls dem ersten besten Mann an den Hals zu werfen, ja mit ihren Schicksalsgenossinnen sich um ihn zu reißen, um nur als Ehefrauen oder Nebenweiber einige Sicherung vor den gemeinsten Insultierungen zu gewinnen, denen in Zeiten der Anarchie alleinstehende Weiber, am meisten aber heruntergekommene vornehme Frauenspersonen durch den Pöbel ausgesetzt sind. Der Anfang ist in Sach. 8<sup>23</sup> seltsam genug nachgeahmt. „An jenem Tage“ hier wie c. 21<sup>11</sup>. 13 am Schluß des Satzes. Die Weiber wollen sich selbst durch Arbeit oder mit den Resten ihres Vermögens durchs Leben schlagen, statt sich von dem Mann ernähren zu lassen, wenn er sie nur durch seinen Namen deckt. Nennung des Namens über jemandem drückt die Oberhoheit aus vgl. z. B. Am. 9<sup>12</sup> Jer. 15<sup>16</sup>, wie ja auch das Weib ihren Mann עַל oder לְהַחֲזֹק nennt (Gen. 18<sup>12</sup> Ps. 45<sup>12</sup>). לְהַחֲזֹק ist nicht die Schmach der Ehe- oder Kinderlosigkeit; die wäre unter so bewandten Umständen selbst für orientalische Weiber ein kleines Übel. Gemeint ist die Schande, in der nach dem c. 31 ff. geschilderten Zusammenbruch des Staates die Frauen der aristokratischen Stände leben, nach-



<sup>25</sup>Deine Mannen werden durchs Schwert fallen  
Und deine Heldenschaft durch den Krieg.

<sup>26</sup>Und wimmern und jammern werden ihre Pforten,  
Und ausgeleert wird sie zur Erde sitzen.

\*

\*

\*

4 <sup>2</sup>An jenem Tage wird reichen der Spross Jahves zur Zierde  
und zur Ehre und die Frucht des Landes zur Hoheit und zum Schmuck

dem ihre Väter, Brüder, Gatten getötet oder verjagt sind. So sind diese drei Strophen ein Seitenstück zu c. 31—33. — — Eingerleibt sind ihnen zwei Zusätze:

1) c. 31<sup>8</sup>—<sup>23</sup> unterbricht den Zusammenhang von v. 17 und 24 durch ein Inventar der weiblichen Toilette, das durch das unvermeidliche „An jenem Tage“ eingeführt wird und eine erstaunliche Beschlagenheit des Propheten auf diesem Gebiet verraten würde, wenn man es ihm ernsthaft zuschreiben dürfte. Aber Jes. hat hier so wenig die Putzwarenhandlung ausgeschrieben, wie der Dichter des Hohenliedes den Krämerladen in Cnt. 41<sup>8</sup> f. Dillm. meint freilich, daß die Aufzählung ihre gute oratorische Wirkung habe und daß die lange, nicht enden wollende Reihe die Maßlosigkeit der Prunksucht der Weiber veranschauliche, warnt übrigens vor der Einbildung, daß jede einzelne alle diese 21 Dinge zusammen oder gar zu gleicher Zeit getragen habe. Um die Kulturgeschichte mag dieser Einatz nicht unverbient sein, konnte jedenfalls einen hübschen Beitrag zu der „Hebräerin am Putztisch“ liefern. Das Verzeichnis wirft übrigens die Artikel arg durcheinander. Daß es sich um das Metrum des Gedichts nicht kümmert, ist bei dem Inhalt verzeihlich; das יִדְּ v. 18 ist durch v. 1 beeinflußt. Die Namen vieler Artikel sprechen für aramäischen Ursprung und wohl auch für die Lebenszeit des verärgerten Ehemanns, der sie zusammengestellt hat, in jener Periode, wo die Juden vorwiegend aramäisch sprachen.

2) c. 32<sup>5</sup>, <sup>26</sup> enthält vier Stichen, die vom echten Gedicht in Form und Inhalt so stark abweichen, daß ihre Unechtheit in die Augen springt. Angeredet wird v. 25 ein Femininum, das nach v. 26 eine Stadt ist; der Einsetzer hat darunter natürlich Zion verstanden, während dies vom Dichter nicht so sicher behauptet werden kann. Daß die beiden Verse, die vielleicht ursprünglich nicht so dicht bei einander standen (wegen des Wechsels der Person), einem Gedicht entlehnt sind, ergibt sich aus der Sprache: מִתִּי, מִבְּרִי, מִבְּרִי sind durchaus nur poetische Ausdrücke, und v. 26 ist ganz und gar poetisch gehalten. Das Schicksal der unbekannten Stadt ist zu elegisch ausgemalt, als daß Jes. die Verse geschrieben haben könnte, und hier unterbrechen diese den Zusammenhang des echten Gedichts. 25. מִתִּי, im gewöhnlichen Leben nicht mehr gebraucht, hat eben darum bei den Dichtern emphatischen Sinn; מִבְּרִי ist Kollektiv für מִבְּרִי wie z. B. מִבְּרִי c. 51<sup>8</sup>. 26. Das alliterierende מִבְּרִי מִבְּרִי auch in der späten Stelle c. 19<sup>8</sup>. מִבְּרִי von einer Stadt noch gewählter als מִבְּרִי; die Tore klagen (vgl. c. 14<sup>31</sup>. Jer. 14<sup>2</sup>), weil die Männer getötet sind, die sonst dort zusammenkamen, oder weil eine große Gefahr droht. מִבְּרִי steht trotz des kleinen acc. dist. in Pausa, um zu verhindern, daß מִבְּרִי mit ihm zusammengelesen werde, statt mit מִבְּרִי. Ausgeleert (von Bewohnern? oder von Freude, Glück?) wird sie sein, zur Erde hinsitzen (in Appositionsstellung hinzugefügt), sei es als Entthronung (c. 47<sup>1</sup>) oder als Trauernde (Chr. 21<sup>0</sup>).

Sechstes Stück c. 42—6. Es schildert den herrlichen Zustand in Palästina und Jerusalem in der Zeit nach dem Weltgericht, vor allem die Zeichen der göttlichen Gegenwart auf dem Tempelberg. Der Stil ist so schleppend, weiterschweifig und ungegliedert wie in keinem vorerilischen Prophetenbuch; hin und wieder findet sich ein Ansatz zum Parallelismus membrorum, aber es entsteht höchstens eine Art von halbpoetischer Prosa. Die Vorstellungen von der „Heiligkeit“ der „Entronnenen Israels“, vom Geist des Gerichts und der „Abspülung“ der Unreinheit durch Jahve, von der sinnlich wahrnehmbaren Gegenwart Gottes über der Festversammlung und die Anspielung auf seine analoge, vorbildliche Gegenwart über der mosaischen Stiftshütte sind sämtlich nacherilisch. Stade streicht bloß v. 5f. als nacherilischen

den Entronnenen Israels. <sup>3</sup>Und geschehen wird's, der Übriggebliebene in Zion und der Bewahrte in Jerusalem, heilig wird er genannt werden, jeder der zum Leben aufgeschrieben ist in Jerusalem, <sup>4</sup>wenn abgewaschen hat der Herr den Unflat der Töchter Zions und die Blutschulden Jeru-

Zusatz (ZATW 1884 S. 149 ff.), weil hier von der Rückkehr Jahves nach Jerusalem die Rede sei, wovon ich nichts entdeckte; er stellt außerdem v. 2-4 in die Reihenfolge 4, 3, 2. Auf diese Weise ließen sich aus Koheleth oder Esther-jesaian. Präparate herstellen. Das Stück, das sich mehrfach mit den Zusätzen in c. 28-32 und allerjüngsten Prophetien außerhalb des Buches Jes. berührt, spiegelt die eschatologischen Vorstellungen des 2. Jahrh.s wider; es dürfte vom Sammler des Büchleins c. 2-4 verfaßt sein, der dieses nicht ohne tröstlichen Schluß lassen mochte und daran, daß seine Sätze Jes.s Lehre wiedergeben, so wenig zweifelte, wie heute mancher Prediger an der Übereinstimmung des von ihm gepredigten „Gottesworts“ mit der Bibel. 2 Das einleitende „An jenem Tage“, das sich an das Vorhergehende so schlecht anschließt wie 3. B. in der ähnlichen Stelle c. 28<sup>5</sup>, führt uns in die eschatologischen Stimmungen und Interessen hinein, mit denen die jüdischen Leser an die alten Orakel herantraten, um deren geschichtlichen Sinn sie sich nicht kümmerten. In der Endzeit gibt es eine מְשִׁיחַ c. 10<sup>20</sup> (Ob. 17 Joel 3<sup>5</sup>), einen Rest c. 28<sup>5</sup>, der der allgemeinen Vernichtung entronnen ist und mit der jüdischen, von den Abtrünnigen und „Sündern“ gesäuberten Gemeinde zusammenfällt; diesem Rest wird der dann eintretende Stand der Dinge zu hoher Ehre gereichen, denn daß er ihn erlebt, ist ein Beweis dafür, daß seine Religion die richtige war, ist der Triumph der „Gerechten“, der Gesehtreuen. Die späteren Eschatologiker sind für den künftigen Ruhm der Frommen sehr empfänglich und denken gern daran, was die Fremden für Augen machen werden, wenn „Israel“ plötzlich so emporkommt; sie leben ja in beständigem Verkehr mit den Fremden und fühlen sich von denen in der Gegenwart an die Wand gedrückt und verachtet. Zu Israels Ruhm wird gereichen מְשִׁיחַ וְיִשְׁרָאֵל und פְּרִי הָאָרֶץ. Die Frucht des (heil.) Landes ist nach Num. 13<sup>23</sup> Dtn. 8<sup>8</sup> Gen. 43<sup>11</sup> Wein, Granatäpfel, Feigen, Balsam, Honig usw., was alles in der Zukunft viel herrlicher gedeihen wird als jetzt, als Beweis für die Frömmigkeit seiner Bewohner und den Segen seiner Religion Dtn. 28 Lev. 26; in der Zeit der Königin Salome (78-69 vor Chr.) wurden, sagt der Talmud, die Weizenkörner so groß wie Nieren, die Linsen wie Olivenkerne usw., bloß weil damals die Pharisäer das Regiment hatten. Der „Sproß Jahves“ wird sachlich dasselbe sein wie die Frucht des Landes, indessen ist der Gesichtspunkt dabei ein anderer. Frucht des Landes ist, was das Land nach Bodenart und Wasserverteilung dem Fleiß des Landmanns regelmäßig liefert, Sproß Jahves das, was die Gottheit unberechenbarer Weise durch Gabe von oben her, durch den Regen, wachsen läßt, auch auf dem Boden, der sich menschlicher Kultur versagt. Beides, wie es Dtn. 28<sup>11</sup> f. etwas weitläufiger zusammengestellt ist, hat, wenn es sich künftig im reichsten Maße einstellt, zur Folge, daß alle Völker Israel mit Scheu und Bewunderung ansehen werden, als „ein Geschlecht, das Jahve gesegnet hat“ c. 61<sup>9</sup> 62<sup>2</sup>. 3 vgl. Dtn. 28<sup>10</sup> 4<sup>6</sup>. 7. De Lagarde meint, der Sproß Jahves bedeute wegen Jer. 23<sup>5</sup> 33<sup>15</sup> den Messias (das stehe freilich zwischen und hinter den Zeilen), und tadelt dann die Protestanten, daß sie dies trotz ihrer jammervollen Bibliolatrie nicht entdeckt haben, obwohl die messianische Deutung grade unter ihnen längst die herrschende war. Aber wenn der Sproß Jahves der Messias ist, was soll dann die Frucht des Landes sein? In jenen Stellen des B. Jer. ist die Rede vom Sprosse Davids, das ist freilich der Messias; hier kann man ihn nur finden, wenn man willkürlich allegorisiert. Daß man auch außerhalb des A. T.s zwischen dem Land, das sich selbst bewässert (und damit das bessere ist), und dem, das der Baal (durch den Regen) bewässert, unterscheidet, ist bekannt genug. 3 „Und geschehen wirds“, abermals ein ärmliches, aber bei den Ergänzeren beliebtes Anknüpfungsmittel. Der „Rest“ soll heilig „genannt werden“, dies genannt werden ist ein Lieblingsausdruck für die Späteren, besonders bei Tritojesaja c. 60<sup>14</sup> 61<sup>6</sup> 62<sup>4</sup>. 12 65<sup>15</sup> vgl. Hes. 48<sup>35</sup> Jer. 33<sup>16</sup> usw. Die allgemeine, ständige „Heiligkeit“ aber, die Fähigkeit, immerfort



salems wegspült aus seiner Mitte, durch den Geist des Gerichts und den Geist der Ausfegung. <sup>5</sup>Und schaffen wird Jahve über der ganzen Stätte des Berges Zion und dessen Umland Gewölk bei Tage und Rauch und

nicht bloß dem Kultus beizuwohnen, sondern priesterliche Funktionen zu verrichten, ist ein eschatologisches Dogma, das kaum möglich war vor der Zeit, wo die Juden aus einem Königsvolk zu einer kleinen Tempelgemeinde geworden waren, und das auch da nur von solchen Schriftstellern vertreten wird, die wie Tritosef. und Tritosacharja in den Juden eine Art Priesterkaste für die ganze Menschheit sehen und auf die künftige Herrschaft des Tempels und seines Kultus über die Welt rechnen (Jes. 61<sup>8</sup> 62<sup>12</sup> Sach. 14<sup>20</sup> f. vgl. den Zusatz zu Jes. 61<sup>3</sup> Ex. 19<sup>6</sup>). Ein Prophet der alten Zeit könnte einen permanenten Heiligkeitsszustand jedes Einzelnen, wobei die gewöhnliche Arbeit in Hof und Feld aufhören müßte, weder für möglich noch für wünschenswert halten. Das „ungeschickt nachklappende und sich in den Parallelismus nicht fügende Versende“ von v. 3 hält Stade für ein Glossem, weiß auch „die Vorstellung, daß die ‚zum Leben‘ Prädestinierten in ein göttliches Buch des Lebens eingezeichnet werden, nicht recht in der Theologie des Jes. unterzubringen.“ Aber klappt nicht auch das Versende von v. 2 und 4 nach? Der ganze Stil ist unjesajanisch; v. 3b erinnert speziell an den Stil gesetzlicher Verordnungen (vgl. z. B. c. 56<sup>6b</sup>). Das Buch des Lebens, das auch Ex. 32<sup>32</sup> f. I. Sam. 25<sup>29</sup> Ps. 69<sup>29</sup> 139<sup>16</sup> Dan. 12<sup>1</sup> ähnlich vorkommt (vgl. Hes. 9<sup>4</sup> Apf. 7<sup>3</sup> ff. Jer. 22<sup>30</sup>) und ein von den Bürgerlisten genommenes Bild ist (Hes. 13<sup>9</sup> vgl. Neh. 12<sup>22</sup> f. 75. <sup>64</sup>), wäre bei Jes. immerhin möglich und hat mit der Idee der Prädestination nichts zu tun, aber allerdings nimmt sich diese Vorstellung für einen Jes. zu kleinlich und theologisch aus. 4 Die Ausleger streiten — ein indirekter Beweis für den schlechten Stil des Stückes — darüber, ob v. 4 Nachsatz zu v. 3 oder Vorderatz zu v. 5 sei; was richtig ist, kann kein Mensch sagen. וְכֵן „ist hier nicht reine Bedingungsartikel, sondern neigt zum Zeitbegriff hin wann“, sagt Dillm., ohne ein Mißfallen über eine solche Unreinheit zu äußern; es ist hier nur Zeitartikel wie c. 28<sup>5</sup>. Die Töchter Sions sind doch wohl die c. 3<sup>35</sup> von Jes. angegriffenen Zionitinnen; das v. 4a gebrauchte Bild darf dann freilich, im Gegensatz zu der Bestimmung, die vernünftiger Weise jedes Bild hat, nicht in der Vorstellung reproduziert werden. Die Blutschulden betreffen die männliche Hälfte der Bevölkerung; sie sollen „abgepült“ werden, ein Ausdruck aus der Kultsprache vgl. Hes. 40<sup>38</sup>. II. Chr. 4<sup>6</sup>. Die Abwaschungen sollen geschehen durch den Geist des Gerichts und des Ausfegens. וַיִּבְרַח bedeutet schwerlich: verbrennen, das sich mit dem Abspülen doch zu schlecht verträgt, sondern: auskehren, mit dem Besen; wie der Mensch damit sein Haus reinigt, so Jahve die heilige Stadt und den Tempelplatz. וַיִּבְרַח ist das Läuterungsgericht s. c. 127. 51<sup>6</sup>, das die schlechten Elemente entfernt, die an dem Blute schuldig sind. Für den „Geist“ haben die Späteren eine Vorliebe vgl. z. B. wieder c. 28<sup>6</sup>; es ist hier wohl nicht ein besonderes Wesen gemeint, sondern der göttliche Affekt, mit dem das Richter und Ausfegen geschieht, Jahves Zorneseifer, da doch Jahve Subjekt ist und, wie es scheint, auch v. 5 bleibt. 5 hat mir früher viel Schwierigkeit gemacht und mich wie andere zu allerlei Änderungen und Streichungen verführt. Ich ließ mich durch die LXX leiten, die auch wirklich Hilfe bietet, nur an anderer Stelle, als wo ich sie zu finden glaubte. Während ich bisher das וְכֵן der LXX dem וְכֵן des M. T. am Anfang von v. 5 vorzog und eines der beiden Substantive am Schluß von v. 5 und Anfang von v. 6 strich, halte ich jetzt den M. T. im allgemeinen für besser und nehme nur folgende Abweichungen der LXX an: erstens ihr וְכֵן für das וְכֵן des hebr. Textes. Letzteres wäre von dem jungen Schriftsteller defektiv geschrieben, und das vorhergehende וְכֵן hätte keinen rechten Sinn, da die Kultversammlung nicht den ganzen Platz des Zionsberges anfüllt. Mit seinem וְכֵן spielt der Autor auf Hes. 45<sup>2</sup> 48<sup>17</sup> an, wo vorgeschrieben wird, daß um das Heiligtum ein genau bestimmter Platz gleichsam als Schloßfreiheit frei bleiben soll; die Wolke und der Feuerglanz sollen also den ganzen heiligen Bezirk und den kleinen freien Raum ringsherum überdecken. Zweitens verbinde ich mit der LXX und den meisten Auslegern gegen die Atzente den Rauch

Glanz von Feuerlohe bei Nacht; und über aller Herrlichkeit wird eine Decke<sup>o</sup> und Hütte sein zum Schatten vor der Hitze und zur Zuflucht und zum Versteck vor Wetterguß und Regen.

\* \* \*

5 <sup>1</sup>Singen laßt mich doch von meinem Freunde,  
Meines Freundes Lied von seinem Weinberg.

mit der Feuerlohe; Ez. 13<sub>21</sub> (und Parall.) stimmt damit nicht blos überein, sondern ist offenbar das Vorbild unserer Stelle: bei Tage die Wolke, bei Nacht Rauch und Feuer. Dillmanns Einwand, daß man den Rauch des Nachts nicht sehen kann, würde selbst dann nichts verschießen, wenn er richtig wäre (s. Gen. 15<sub>17</sub>), denn den himmlischen Lichtglanz können menschliche Augen auch nicht sehen, d. h. nicht vertragen; der Rauch macht ihn ertragbar und er den Rauch sichtbar. Drittens hilft mir die LXX aus einer Verlegenheit, in die mich früher das <sup>1</sup> in v. 5b des hebr. Textes gebracht hatte. Sie liest nämlich statt dieses <sup>1</sup>, das augenscheinlich aus vermeintlichem <sup>7</sup> (so wurde das Wörtchen sehr oft geschrieben) hervorgegangen ist, ein <sup>?</sup> und beginnt damit einen neuen Satz; dieser ist gegen v. 5a ziemlich selbständig, sodaß man nicht mehr die Wolke als Schutz gegen den Regen anzusehen braucht, sondern von einer besonderen Größe zu hören bekommt: über der Herrlichkeit des Tempels und der ihn bedeckenden Wolken- und Feuersäule wird eine Decke und Schutzhütte sein, wie etwa über gewöhnlichen Wolken das Himmelsdach oder über Hesekiels göttlichem Thronwagen mit seinem Feuer und seinen Blitzen der <sup>2</sup>. Die LXX hat übrigens <sup>3</sup> nicht; im Cod. Al. ist σκεπασθήσεται in κυπλου πασθήσεται verballhornt. Das dreifache Übereinander: Tempelpfatz, Wolken- und Feuersäule, Thronhimmel, mag uns ja etwas abenteuerlich anmuten, zumal dann ja noch die Sonne und die Regenwolken darüber hinwegziehen, aber das Ganze ist eben als Tempelbau im höchsten Stil gedacht, da es sich gewissermaßen um die Versetzung der himmlischen Residenz Jahves auf den Zion handelt. Viertens streiche ich nach der LXX das <sup>4</sup> v. 6a, weil sonst v. 6b ein <sup>5</sup> bekommen müßte. Ob man endlich nach der LXX in v. 5a hinter <sup>6</sup> ein <sup>7</sup> (LXX mag <sup>8</sup>, inf. hiph., gesprochen oder <sup>9</sup> gelesen haben) einsetzt oder nicht, ist ziemlich gleichgültig; das Paseq des M. T. mag ja freilich andeuten, daß auch dieser Text hier irgend etwas besaß, was nicht mehr lesbar war. An der Form <sup>10</sup>, wofür Jes. <sup>11</sup> schreibt (c. 28<sub>17</sub>. 32<sub>2</sub>), nehmen wir keinen Anstoß, da sie nur die Indizien der Unschtheit vermehrt. Hitze und Wetterguß darf man wohl im wörtlichen Sinn verstehen, obwohl auch der bildliche, Ungemach und Bedrängnis, passen würde (c. 25<sub>4</sub>. 28<sub>2</sub>. 32<sub>2</sub>). — Trotz seiner Kürze ist dieser Epilog des Sammlers zu c. 2–4 äußerst lehrreich, aber nur für das Verständnis der spätjüdischen Eschatologie; ohne Hesekiel und Tritojesaja wäre er nicht geschrieben worden.

Dritte kleine Sammlung c. 5. Die Anzeichen, daß c. 5 eine eigene kleine Sammlung bildet, sind mehr negativer Art. Zunächst kein Anschluß nach rückwärts und nach vorn, denn die Drohungen in c. 5 hätten entweder vor c. 4 oder hinter c. 6 gestellt werden müssen. Sodann gehört c. 5<sub>15f</sub>. nach c. 2<sub>11–17</sub>, dagegen c. 5<sub>25–30</sub> nach dem Gedicht c. 9<sub>7–10</sub>, dessen Abschluß jene Verse bilden. Der jetzige Zustand läßt darauf schließen, daß der Sammler von c. 5 die Büchlein c. 2–4 und c. 9<sub>7–11</sub> entweder nicht kannte oder nicht zu alterieren wagte. Vgl. Einl. § 11.

Erstes Stück c. 5<sub>1–7</sub>. Jes. hat bei einer Gelegenheit, wo er nicht blos Jerusalemer, sondern auch Judäer in größerer Zahl beisammen fand, die Maske eines Volksängers angenommen. Er wollte nicht gleich erkannt sein, damit dem finsternen Verkündiger des Gerichts die Zuhörer nicht entliefen. Nachdem er ihre Aufmerksamkeit durch die leichtgeschürzten Verse im Volkston, wohl auch durch entsprechende Musik, vor allem aber durch den rätselhaften, die Neugier weckenden Eingang gefesselt hat, wirft er die Maske ab und schließt mit wenigen prophetischen Donnerworten, die man nicht mehr vergißt, auch wenn man möchte. Da Jes.





Und jetzt laßt mich euch doch kundtun,  
 Was ich tun will meinem Weinberg:  
 Entfernen seine Hecke,  
 Daß er verfällt dem Abweiden,  
 Umreißen seine Mauer,  
 Daß er verfällt dem Zertreten;  
 Und ich mache ihm das Garaus,  
 Nicht beschnitten wird er noch behackt —  
 Und aufsteigen wird er mit Dorn und Distel,  
 Und den Wolken gebiet' ich, nicht auf ihn zu regnen!  
 Denn der Weinberg Jahves der Heere ist das Haus Israel,  
 Und der Mann von Juda ist die Pflanzung seiner Lust:  
 Und er hoffte auf gut Regiment, und siehe da: ein Blutregiment,  
 Auf Rechtsprechung, und siehe da: Rechtsbrechung!  
 \* \* \*  
 Weh denen, die da rücken Haus an Haus,  
 Die Feld an Feld reihen, bis kein Platz mehr ist  
 Und ihr allein behaust seid inmitten des Landes!

Tone fort, jetzt nicht mehr Kläger, sondern Richter, will ich euch sagen, was ich zu tun im Begriff bin (part.; der zweite Stichos ist etwas schwerfällig und die beiden וְנָח hinter einander nicht gerade schön). In raschem, zornigem Flusse folgen sich die inf. abs. Dornhecke (מְשִׁיכָה vom Ktib von שָׁחַ, von der Punktat. von שָׁחַ abgeleitet) und Mauer wie Hos. 2<sup>8</sup> nebeneinander gestellt, gleichsam zur Auswahl für die Phantasie. Es ist doch eben nur ein Weinberg in der Phantasie, kein wirklicher: schon hier kann der klügere Zuhörer ahnen, daß etwas Besonderes hinter den harmlosen Liedworten steckt. 6 ersetzt wie gewöhnlich die Infinitive durch das bequemere verb. fin.: ich will ihn machen zum Absturz (von יָחַ abstürzenden Bergen gebraucht). וְנָח ist doch wohl dasselbe wie נָח c. 7<sup>10</sup>, von נָחַ abreißen, obwohl die Punktation eine andere Wurzel anzunehmen scheint. עָלָה c. acc. wie Prv. 24<sup>31</sup>: zu Dornen aufsteigen, ein anschaulicher Ausdruck. Die Alliteration שָׁחַ וְנָח nur im Buch Jes., bei Jes. selbst noch c. 9<sup>17</sup>. Diesen letzten Satz konnte zur Not noch ein menschlicher Weinbergsbesitzer sprechen, doch gehört er schon nicht mehr zum gesungenen Liede, denn während dies (vom Proömium v. 1a abgesehen) aus Stichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen besteht, kommen mit der zweiten Hälfte von v. 6a die schweren Rhythmen donnernder prophetischer Rede. Plötzlich hat Jes. die Maske des Sängers abgeworfen. Bevor die Zuhörer recht zur Besinnung kommen, sind sie in die Strafrede hineingezogen. „Den Wolken gebiete ich“ — es ist kein Mensch, der das spricht, es ist Jahve! 7 Und jetzt kann auch mit einem „Denn“ der nackte Sinn des Bildes ausgesprochen werden. Der Schlußvers ist rhetorisch ungemein wirksam. Zuerst die chiasstische Satzbildung in v. 7a, die die Erregung des Redners widerspiegelt, dann die Wortspiele in v. 7b, die dem Zuhörer wider dessen Willen sich einprägen, als ein Schlagwort, das ihnen nicht mehr gestatten wird, die sittliche Lage der Gegenwart und die Gefahr der Zukunft mit derselben Gedankenlosigkeit wie bisher zu übersehen. Darum wird auch kein Wort mehr hinzugesetzt, nicht einmal eine Drohung, denn diese werden sich schon die betäubten Zuhörer freiwillig oder unfreiwillig aus dem Gleichnis herausnehmen. Ob וְנָח, Vergießung, wirklich Blutvergießen bedeutet, mag fraglich sein, aber die Deutung: וְנָח angeschlossen, also — rauben (Del., Diebst.) ist noch viel fragwürdiger. Das Blutvergießen ist in dieser Allgemeinheit freilich wohl eine Hyperbel, die dem Wortspiel und der drastischen Wirkung zu Liebe gewagt wurde. Zu וְנָח vgl. Hiob 19<sup>7</sup>: ich schreie über Gewalt, gewalttätigen Rechtsbruch.

Zweites Stück c. 58—24: sieben Wehe, die allerdings durch Ausfall einiger Verse zwischen v. 13 und 14 scheinbar auf sechs zusammengeschrunpft sind. Wenn man von der



<sup>9</sup>[Denn so ließ sich hören] in meinen Ohren      Jahve der Heere:  
Sürwahr, viele Häuser sollen      zur Wüstung werden,  
Große und schöne      ohne Bewohner!

<sup>10</sup>Denn zehn Joch Weinbergs werden bringen      einen einzigen Eimer,  
Und ein Malter Ausaat bringen      einen [einzigen] Scheffel.

Annahme ausgeht, daß Jes. selber diese Weherufe zusammengestellt habe, so sind sie sehr schlecht überliefert, denn dann sind manche von ihnen verstümmelt oder auch mit fremden Zusätzen belastet, einzelne, die unleserlich geworden waren, freihändig oder aus anderem Material ergänzt, da sich Wiederholungen finden, die man einer jesaian. Komposition nicht zutrauen kann. Aber es ist ebenso möglich, daß die Sprüche von anderer Hand aus jesaian. oder anderen Schriften zusammengelesen sind, denn es scheint, daß sie verschiedenen Zeiten angehören, z. B. v. 14. 17, wo Jerusalems Untergang angekündigt wird, einer früheren, dagegen v. 19, wo der Spott über das Ausbleiben der geweissagten Gottestaten erwähnt wird, der späteren Zeit des Propheten. Sichere Entscheidung ist schwerlich möglich; jedenfalls ist aber das Verfahren Stades und Giesebrechts (der sogar noch Verse aus c. 10 einfließt), durch ausgedehnte Umstellungen einen jesaian. Text herzustellen, nicht geeignet, vertrauenswürdige Ergebnisse zu schaffen, ist auch nicht erlaubt (außer im Roman), so lange man nicht neben den inneren noch evidente äußere Gründe für die neue Anordnung beibringen kann. Die meisten Disticha bestehen aus drei und zwei Hebungen, aber nicht alle, ein Beweis mehr für den unsicheren Zustand des Textes oder den zusammengesetzten Charakter des Stückes. Das erste Wehe 8 bis 10 greift die Latifundienwirtschaft an, ähnlich wie Mch. 2. Die Mächtigen und Reichen wissen durch Ankauf oder durch schlimmere Mittel ein Haus und einen Acker nach dem anderen an sich zu bringen, der geringe Mann, vielleicht infolge von Feindeseinfall und Kriegslasten verschuldet, kann sich nicht behaupten; so werden jene die einzigen Vollbürger im Lande (הַשְּׂכֵנִים, mehr als הַחֲכָמִים, denn die Armen wohnen ja auch, ist gleichsam Denominativ von יָשָׁב Bürger). Denn der altisrael. Staat ist so sehr auf dem Anteil jedes Freien an dem gemeinsamen Grund und Boden basiert, erkennt so wenig den reinen Kapitalbesitz als maßgebend an, daß der vom eigenen Haus Vertriebene „Jahves Ehre“, das Stimmrecht in „Jahves Bürgerversammlung“ verliert (vgl. m. Anm. zu Mch. 2s. 9); man ist vielleicht noch בְּעִיר יָשָׁב, aber nicht mehr יִרְעֵי. Man weiß, mit welcher Hartnäckigkeit der israel. Bauer an seinem ererbten, gleichsam abligen Hofe festhält; der Vergewaltigung Naboths wurde der Untergang Achabs zugeschrieben (I. Reg. 21). Der bürgerliche Besitz hat auch seine religiöse Seite: der Bauer ist der Lehnsmann des göttlichen Großgrundbesizers, dessen נַחֲלָה das Land ist und dem er in den Zehnten usw. Zins zahlt, und begräbt seine Toten, zu denen er selbst versammelt zu werden wünscht, auf dem eigenen Besitz. Der unfrei gewordene Mann (und das Weib) tritt aus der Sakralgemeinschaft seines eigenen Geschlechts in die seines Herrn über und ruft dessen Hausgottheit an (Gen. 24<sub>12</sub>), der er durch eine besondere Zeremonie angeschlossen wird (Ex. 21<sub>6</sub>). Wer kein Haus hat, hat auch keinen eigenen Gott, umgekehrt verlangt der selbständige Hof einen eigenen Besitzer (Schwagerehe) und damit die Aufrechterhaltung der Bedienung des Hausgottes und der Ehrung der Gräber. Jes. ist zu seinem Weheruf gewiß nicht durch nationalökonomische Betrachtungen gekommen, sondern als Verteidiger der bürgerlichen und religiösen Selbständigkeit des freien Mannes gegen die Entmündigung der Geringen und die Oligarchie der Reichen. Daß er nicht durchgedrungen ist, daß vielmehr die Katastrophe der Landschaft in der Zeit Sanheribs die Übermacht der reichen Jerusalemer noch vermehrte, beweist Jer. 34<sub>8</sub> ff.; und das spätere Gesetz Lev. 25<sub>10</sub>, das übrigens in seiner „Rückkehr zum Besitz und zum Geschlecht“ noch dieselben Anschauungen vertritt, ist natürlich Utopie geblieben. Die 2. pers. in v. 8b steht in diesem Stück isoliert da, was die Vermutung, daß die Weherufe nicht von Jes. selbst zusammengestellt sind, verstärkt. 9 ist am Anfang im hebr. Text verstümmelt; man vermisst ein Verbum vgl. c. 22<sub>14</sub>. Die LXX las ein כִּי כֹה נִשְׁמָע בְּאָזְנֵי יְהוָה, denn so ließ sich hören in meinen

- <sup>11</sup> Wehe denen, die frühmorgens aufstehend dem Meth nachjagen,  
 Die spät in der Dämmerung aushaltend der Wein glühend macht,  
<sup>12</sup> Und es ist Sither und Harfe Pause und Flöte und Wein ihr Gelage,  
 Doch das Tun Jahves erblicken sie nicht und sein Werk sehen sie nicht!  
<sup>13</sup> Drum geht in Verbannung mein Volk aus Mangel an Einsicht,  
 Sein Adel ausgesogen von Hunger und die Masse brennend von Durst.

Ohren Jahve; sie spricht allerdings das vorletzte Wort als stat. constr. מִנְּךָ, was bei einigen Neueren Beifall gefunden hat als vermeintlicher kühner Anthropomorphismus, aber falsch ist. Denn was soll Jahve gehört haben und von wem? gibt's über ihm wie über einem Wodan noch eine Schicksalsmacht, der er die Orakelsprüche ablauscht? Aber im übrigen ist der Text der LXX unzweifelhaft richtig. Das א in מִנְּךָ nötigt den Leser, eine kleine Pause vor dem Gottesnamen zu machen. מִנְּךָ verneint eigentlich doppelt vgl. Ges. § 152a. Der Schwur, der übrigens auch beweist, daß Jahve redet und nicht hört, läßt wie gewöhnlich den Nachsatz weg („so soll mir dies und das geschehen!“). 10 Weil man fremde Äcker an sich reißt, wird man keine Ernte haben und so zu Grunde gehen, wieder ein Zeichen davon, daß Juda noch reiner Ackerbaustaat ist und selbst Jerusalem noch keine anderen Erwerbsquellen besitzt. Da doch geerntet wird, so hat man wohl an Mißwachs zu denken, nicht an Verheerung der Äcker durch den Feind (wie c. 7<sup>23</sup> ff. 37<sup>30</sup>), sonst hätte wohl auch Jes. den Reichen ihre Äcker durch Eroberer wegnehmen und verteilen lassen wie Micha c. 2<sup>1</sup>—5. Bath = Ephä = <sup>1</sup>/<sub>10</sub> Chomer. Nach den Rabbinen soll ein Bath c. 20 Liter halten, nach Josephus fast doppelt so viel; Bertheau (3. Gesch. der Israeliten S. 73) berechnet es auf 1985<sup>7</sup>/<sub>7</sub>, Par. Kub. Soll, Benzinger (Archäolog. S. 184) auf 36<sup>4</sup>/<sub>4</sub> Liter. „Joch“, so viel, als ein Paar Ochsen an einem Tage umpflügen können, vom Ackerland auf den Weinberg übertragen. 11—13 das zweite Wehe. Zur Präposition zwischen stat. constr. und genit. s. Ges. § 130 a. Weintrinken am Morgen ist im Orient fast unerhört vgl. Att. 2<sup>15</sup>. Koh. 10<sup>16</sup> f. Schwelgerei greift Jes. auch c. 22 und 28 an (vgl. Mch. 2<sup>11</sup>). 12 Musik und Gesang beim Gelage erwähnt Amos bei den Nordisraeliten c. 6<sup>5</sup> 8<sup>3</sup> vgl. dazu Hiob 21<sup>11</sup>. 12. Der erste Stichos von v. 12a ist viel zu lang; wahrscheinlich ist Pause und Flöte, die den Tanz begleiten, zugesetzt oder eine Variante zu Sither und Harfe. Das Genußleben ertötet die wichtigste Fähigkeit des religiösen Menschen, die „zu sehen und zu hören“ (c. 6<sup>9</sup>. 10), sonst müßten die Schwelger merken, daß Jahve Großes im Werk hat. Man liest wohl besser bloß מַעֲשֵׂי, des Metrums und des Parallelismus wegen. Jahves Werk ist nach Dillm. „das ganze Wirken Gottes in der Geschichte zur Verwirklichung seines Heilsratschlusses“, aber was weiß Jes. von der protestantischen Dogmatik? Jahve hat dem Propheten zugeflüstert, daß große Dinge bevorstehen, Verwüstung der vornehmen Häuser, Verbannung des Volkes; Jes. hat das oft genug angekündigt, und wenn man wollte, könnte man es sehen. Die Führer des Volkes müßten doch die Bewegungen in der Völkerwelt, das unheimliche Vordringen Assurs, schon wahrnehmen und dahinter Jahves Absichten. 13 Aber weil die Schlemmer nicht „auf den sehen, der es von Ferne her bildet“ (c. 22<sup>11</sup> b), geht „mein Volk in Verbannung aus Mangel an Einsicht.“ Dillm. will diese wörtliche Übersetzung von מַעֲשֵׂי מִנְּךָ nicht, weil sie voraussetze, daß jene Praßer die Pflicht des Lehrens hätten. Aber muß man denn dabei an Pfarrer und Schulmeister denken? Für Jes. sind gerade die politischen Wegeleiter (3<sup>12</sup>) des Volks, denen die Erkennung der Ziele Jahves obliegt, noch viel mehr des Volkes Lehrer, als etwa die Priester, die übrigens nach c. 28<sup>7</sup> ff. unter den Schwelgern mitgemeint sein können. מַעֲשֵׂי מִנְּךָ, heißt auch nicht „unversehens“; was es heißt, erklärt die Stelle Hof. 4<sup>6</sup> recht ausführlich. רִצְּזָה und מִנְּךָ, beides abstr. pro concreto, bezeichnet die beiden Hauptstände, die Patrizier und die Volksmenge, die plebs, die für die Verirrungen der Vornehmen mitbüßen muß, ob sie mitschuldig ist oder nicht; das entspricht ja der Wirklichkeit, und Jesaja ist ein Realist, der im wirklichen Leben steht, kein theologischer Ideologe wie die späteren Anhänger der mechanischen Vergeltungslehre. Wenn Adel und Plebs gefangen fortgeschleppt werden, leiden sie Hunger und Durst auf dem



- . . . . [Wehe über Jerusalem] . . .
- <sup>14</sup>Darum macht weit Scheol ihre Gier . . .  
 Und sperrt auf ihren Rachen ins Maßlose,  
 Und hinabfährt seine Hoheit und sein Hausen und sein Lärm und der  
 [Großlodende in ihm];
- <sup>17</sup>Und Lämmer weiden wie auf ihrem Trieb [in seinen Hochbauten],  
 Und die Trümmerstätten der Vertilgten fressen Böde ab.  
<sup>16</sup>Und niedrig wird der Mensch und erniedrigt der Mann  
 Und die Augen der Hohen erniedrigt;  
<sup>18</sup>Und hoch wird Jahve der Heere durchs Gericht,  
 Und der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit.

Wege: das Gegenspiel und die Strafe für die jehige Völlerei. מִן ist durch die Verwechslung des gelispelten מ mit נ entstanden, muß also מִן oder מִן geschrieben werden vgl. Dtn. 32<sup>24</sup>; das emphatische מִן, Mannen, paßt hier gar nicht, מִן, sterbend, ist keine gute Parallele zu מִן. Die Handschriften mögen bisweilen nach Dittat angefertigt sein, da Hörfehler öfter vorkommen (vgl. Jer. 36<sup>4</sup>). Der zweite Stichos von v. 13 b ist übrigens reichlich lang. 14 und 17, jetzt durch das fremde Stückchen v. 15 f. auseinandergerissen, bilden den Rest des dritten Wehe, dem freilich gerade das Wehe jetzt fehlt; denn daß v. 14 nicht die Fortsetzung von v. 13 ist, zeigt schon das מִן. Aus den weiblichen Suffigen in v. 14 b und den „Trümmern“ v. 17 erhellt, daß der Weheruf an eine Stadt, also wohl an Jerusalem, erging oder an deren Häupter. Micha schickt seiner ähnlichen Drohung c. 3<sup>12</sup> eine Rede an die Häupter Israels voraus, die Zion mit Blut bauen, an die Priester und Propheten, die sagen: Jahve ist unter uns, uns trifft kein Unglück. Ähnliches könnte auch hier gestanden haben. Jer. 26<sup>17</sup> ff. scheint allerdings eine Ankündigung des Untergangs Zions von Jes. nicht zu kennen, indessen fällt in Jer. 26 das Hauptgewicht auf den Tempel, der hier gewiß nicht genannt war. Auch hat Jes. seine Drohung, die übrigens auch c. 32<sup>9-14</sup> ertönt, später modifiziert und ist ahnungslos sogar der Urheber jener Richtung geworden, die zu Jeremias Zeit behauptete, der Tempel und seine Anhänger könnten nicht untergehen. In v. 14 ist Scheol (als Landesname stets ohne Artikel und fem.), wie sonst wohl auch oberirdische Länder (c. 27<sup>1</sup> 30<sup>7</sup>), als ein Ungeheuer gedacht, das „seine Gier weit macht“ (ebenso Hab. 2<sup>5</sup>; נֶפֶשׁ als sinnliche Begierde auch c. 29<sup>8</sup>); in den weiten Rachen fährt die ganze vornehme und geringe (hier מִן und מִן der Alliteration wegen), lärmende, jauchzende Volksmenge hinab – ein großartiges Bild plötzlichen Untergangs, wie ihn ein Erdbeben herbeiführen könnte (vgl. v. 25). – v. 15. 16 f. nach v. 17. – 17 schließt unmittelbar an v. 14 an. Auf die Katastrophe folgt die grausige Stille der menschenleeren Ruinen, aus denen Gras herauswächst, vgl. c. 32<sup>14</sup> Mich. 3<sup>12</sup>. Dillm. findet diese Ruhe idyllisch. Dann weiden Schafe dort, als müßte es so sein, „wie auf ihrem Trieb“. מִן, das die LXX auch Mich. 2<sup>12</sup> nicht kennt, scheint den Weidegang zu bedeuten im Unterschied von מִן, dem Weidegebiet, der Trift als Ort; es zu ändern, liegt kein Grund vor. Im übrigen ist der Vers schwerlich in Ordnung. Zunächst fehlt der zweite kürzere Stichos in v. 17 a; ich habe oben ein מִן überseht (in Klammern), das wegen einiger Ähnlichkeit mit dem folgenden Wort ausgefallen sein könnte; die Hochbauten pflegen bei solchen Beschreibungen untergegangener Städte selten zu fehlen s. c. 32<sup>14</sup>. 25<sup>2</sup>. 13<sup>22</sup> Hes. 19<sup>7</sup> Jer. 30<sup>18</sup>. In v. 17 b will Dillm. unter den מִן die Wohlgediehenen, Martigen verstehen, und das sollen die Reichen sein; aber das so punktierte Wort kommt nur Ps. 66<sup>15</sup> als Bezeichnung von Settschafen vor, und hält man es in dieser Bedeutung fest, so muß man (wie ich früher tat) vorher den stat. abs. מִן sprechen: Settschafe fressen die Trümmer ab. Indessen gefällt mir an meiner eigenen früheren Auffassung nicht, daß ich מִן als Glosse streichen muß, daß ferner bei מִן eine nähere Bestimmung, mindestens ein weibl. Suffig, stehen sollte, daß endlich der Rhythmus dieses Weherufes vermißt wird. Alle diese Übelstände werden vermieden, wenn man mit der LXX מִן (mit alter Orthographie)



- <sup>18</sup> Wehe denen, die herbeiziehen die Schuld mit langen Striden  
Und wie mit dem Zagtierseil die Sünde!
- <sup>19</sup> Die sagen: er beeile sein Werk, damit wir es sehen,  
Es komme der Rat des Heiligen Israels, damit wir ihn kennen lernen!
- <sup>20</sup> Wehe denen, die das Böse gut nennen und das Gute böse,  
Die Finsternis zu Licht machen und Licht zu Finsternis,  
Die Bitteres zu Süßem machen und Süßes zu Bitterem!
- <sup>21</sup> Wehe denen, die weise sind in ihren Augen und vor sich selbst klug!

schreibt; das Verb  $\text{חָרַב}$  wird ja gern von völliger Wegtilgung gebraucht, z. B. in der Sinfultsgeschichte. Weiter ist noch mit der LXX  $\text{חָרַב}$  für  $\text{חָרַב}$  zu lesen und der stat. constr.  $\text{חָרַב}$  festzuhalten. Zu  $\text{חָרַב}$  s. c. 17. — 15.16 unterbricht den Zusammenhang von v. 14 und 17, kann nicht Fortsetzung von v. 14 sein (wenn die Menschen alle tot sind, können sie und ihre Augen nicht noch erniedrigt werden), hat einen anderen Stil und ein anderes Metrum, kann überhaupt in seiner jetzigen Form dem Jes. nicht zugeschrieben werden. Offenbar liegt diesen Versen der Refrain von c. 211—17 zu Grunde; der Sammler (oder auch ein späterer Besitzer) von c. 5, der c. 2—4 nicht besaß, notierte sich das jesaianische Restchen, um es sich zu erhalten, hier am Rande; jedoch wußte er nur den ungefähren Wortlaut und machte mit eigenen Zugaben einen Vierzeiler daraus, aber keinen schönen. „Der heilige Gott heiligt sich“ ist eine künstliche und schwülstige Wendung, noch schlimmer als die: „sie heiligen den Heiligen Jakobs“ in der ebenfalls unechten Stelle c. 29<sup>23</sup>. Indem Gott die Hochmütigen, denen die späteren Psalmen so manchen zornigen Vers widmen, demütigt und sich selbst durch dies Gericht erhöht, heiligt, obgleich an sich schon heilig, er sich noch einmal in gesteigerter Weise, etwa so wie ein Mensch (z. B. ein Priester), der schon so wie so im heiligen, d. h. kultfähigen Zustand sich befindet, oder ein so wie so schon heiliges Tempelhaus noch extra geheiligt werden kann durch Beseitigung von Unreinem, das sich noch irgendwo zeigen mag. Sachlich zielen die Verse auf die Säuberung der heil. Gemeinde von den hochmütigen Gottlosen, Griechenfreunden, Religionsspöttern, Gegnern der Pharisäer durch das erhoffte große Endgericht, vgl. zu 127. 28. Statt der impff. mit  $\text{י}$  cons. sollte man vielleicht überall einfach  $\text{יִשְׁפַּל}$  u. s. w. lesen. — Dem vierten Wehe 18 und 19 sind die letzten Stichen mit dem „Drum!“ abhanden gekommen, wenn man annimmt, daß die Weherufe ursprünglich gleiche Form hatten. Es gilt den Leichtsinnigen und Spöttern, die den Propheten verhöhnen, weil das Gericht immer noch nicht kommen will: möge es doch bald kommen, wir möchten es gern sehen. Jes. steht oft Skeptikern gegenüber c. 28<sup>22</sup> ff., solchen Propheten und Priestern, die sich von ihm nichts sagen lassen wollen 28<sup>9</sup>, solchen Zuhörern, die nur Angenehmes hören wollen 30<sup>10</sup>. Die Zweifler ziehen sich mutwillig die Sünde und die Strafe auf den Hals, statt wenigstens mit religiöser Scheu die Propheten gewähren zu lassen. Micha klagt ähnlich (c. 26), Amos wird aus Nordisrael verjagt vom Oberpriester von Bethel (c. 7<sup>10</sup> ff.), Jeremia ist wiederholt in Lebensgefahr, Jes. freilich nicht. In v. 18b ist mit der LXX und aus stilistischen Gründen  $\text{חָרַב}$  zu lesen; für  $\text{חָרַב}$  hat die LXX  $\text{שָׁרַב}$ : mit langen Striden, was wohl nicht nötig ist, aber immerhin ein hübscheres Bild gibt: an langer Leine, wie die ist, mit der man das pflügende Rind nach sich zieht, ziehen sie die Schuld (auch  $\text{חָרַב}$  hat den Artifel!) zu sich heran. Der Art. vor  $\text{חָרַב}$  stellt auch das richtige Metrum her. In 19 ist das Metrum durch Zusätze belastet, außerdem durch falsche Aussprache der Punktatoren alteriert. In der LXX fehlt v. 19b das  $\text{חָרַב}$ , dies Wort wie das  $\text{חָרַב}$  in v. 19a sind als Varianten zu dem je folgenden Verb zu streichen, sodann ist zu lesen:  $\text{וְנִדְרָהוּ}$  und  $\text{וְנִדְרָהוּ}$ , was jedesmal die zwei Hebungen ergibt. Über die sonst nur bei der 1. pers. vorkommenden Kohortativformen  $\text{וְנִדְרָהוּ}$  und  $\text{וְנִדְרָהוּ}$  s. Ges. § 48 b d. Olsh. S. 458; über den „heiligen

<sup>22</sup>Wehe den Helden im Weintrinken

<sup>23</sup>Die dem Schuldigen um Beseitigung Recht geben

<sup>24</sup>Drum wie Feuers Zunge Stroh frisst

Wird ihre Wurzel wie Moder sein

Weil sie verschmähten die Weisung

[Jahves der Heere

und den Kraftmännern im Methmischen,

und das Recht des Gerechten beseitigen!

und Heu in Lohz zusammenfällt,

und ihr Sproß wie Staub aufliegen,

und verachtet das Wort des Heiligen

[Israels.

\*

\*

\*

. . . . (8 fehlende Stichen) . . . .

<sup>25</sup>Darum entbrennt Jahves Zorn auf sein Volk,

Und er streckt aus seine Hand wider es

Und schlägt es, daß beben die Berge

Und ihre Leichen sind wie Kehrlicht mitten auf den Gassen.

Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,

Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

Israels" zu 14 (30<sub>11</sub>). 20 Das fünfte Wehe hat nur noch drei Disticha, die Drohung fehlt. Es ist so allgemein gehalten, daß man es dem Jes. kaum zutraut, indessen ist ja möglich, daß es ursprünglich einem Zusammenhang angehört haben kann, der den Ausdrücken gut, böse, Finsternis, Licht usw. einen konkreten Sinn gab. Meinte Jes. etwa die Höflinge und Schmeichler der Machthaber? Oder gab es Sophisten, die die Klugheit der Egoisten, Blasierten, Skeptiker, weltlichen Politiker vertraten, die z. B. die Güteraukäufe, die Bereicherung durch unlautere Mittel, die Schlemmerei derer, die das Geld dazu haben (Mch. 21<sub>1</sub>), klug verteidigten und wie die Gerichtsandrohungen, so auch die von den Propheten verlangte rauhe Ehrbarkeit witzig verspotteten? 21 Das sechste Wehe, mit seinem einzigen Distichon an sich verständlich, ohne unserer Anschauung rechte Nahrung zu geben; vielleicht zielt es auf die Priester und Propheten c. 28<sub>7</sub> ff. 29<sub>14</sub>, die von Jes. keine „Erkenntnis“ annehmen wollen. 22 und 23, das siebente Wehe, verbindet zwei Disticha, von denen das erste eigentlich schon im zweiten Weheruf v. 11 ff. dagewesen ist; auch ohne das macht die Vereinigung zweier ganz verschiedener Vorwürfe, deren Inhalt sich freilich psychologisch recht wohl miteinander in Zusammenhang setzen läßt (vgl. Am. 4<sub>1</sub>), nicht den Eindruck, daß sie von dem Klassiker Jes. herrühre. Es kommt hinzu, daß das Metrum sich ändert: v. 22–24 hat Disticha zu zweimal drei Hebungen. Also scheinen hier allerlei jesaianische Glieder vom Sammler zusammengelassen und etwas ungeschickt aneinander geheftet zu sein. Die „Helden“ tun nicht bloß kein Wasser in ihren Wein, wie im Süden überall gebräuchlich, sie steigern noch die anreizende Kraft ihres „Rauschtrankes“ durch Gewürz, wie sie ja auch schon am Vormittag zu trinken lieben. Nach nachbiblischen Angaben ist der Rauschtrank (רִצְוֹן von רָצַף, sich be- trinken) eine Art Bier oder Meth aus Getreide und Honig; der Zusatz zum Wein oder Meth heißt Ent. 8<sub>2</sub> מִצְוֹן, das Mischen erforderte eine feine Zunge Prov. 23<sub>30</sub>. 23 Für צִדִּיקִים ist mit der LXX der Sing. zu lesen. וְצִדִּיקִים und צִדִּיקִים stehen hier nicht im religiösen Sinn der späteren Sprache, sondern im juristischen: schuldig und unschuldig, unrecht und recht habend. 24 kann das Wehe für v. 22f. oder auch eine Schlußstrophe für das ganze Stück bringen sollen. Die beiden ersten Disticha enthalten eine bei einem guten Schriftsteller unwahrscheinliche Zusammenschweifung zweier ganz verschiedener Bilder, so daß auch hier zu vermuten ist, der Sammler habe einem stark verderbten Text mit eigenen Mitteln nachgeholfen. Feuer von Spreu, Stoppeln, ganze Steppenbrände waren in Palästina oft genug zu sehen, vgl. c. 9<sub>17</sub>f. Wurzel und Sproß (Frucht, Wipfel) ist eine sprichwörtliche Redensart des Sinnes: alles miteinander, daß nichts übrigbleibt (c. 14<sub>20</sub>. 37<sub>31</sub> Am. 2<sub>9</sub> Hos. 9<sub>10</sub> Hiob 18<sub>10</sub> Mal. 3<sub>19</sub>, vgl. Jes. 9<sub>13</sub>). Die Weisung im letzten Distichon ist wohl die Sorderung von Recht und Gerechtigkeit (c. 11<sub>0</sub> ff.), das Wort Gottes die Gerichtsandrohung, beides zusammen eine kurze Inhaltsangabe der jesaianischen Predigt, vorausgesetzt, daß diese hier etwas farblosen Sätze von Jes. herkommen; das poetische צִדִּיקִים schmeckt nicht nach seinem Stil.



<sup>26</sup>Und erheben wird er ein Panier dem Volk aus der Ferne

Und ihm zischen vom Ende der Erde:

Und siehe, in Eile, schnell kommt es,

<sup>27</sup>Kein Müder noch Strauchelnder in ihm; nicht schläft noch schlummert es

Nicht geht auf der Gurt seiner Lenden,

Noch zerreißt der Riemen seiner Schuhe;

Drittes Stück c. 5<sub>25</sub>—30, ein Bruchstück, das ein Erdbeben und darauf die assyrische Invasion ankündigt und mit dem Vorhergehenden nichts zu tun hat; es ist durch v. 14. 17 schon weit überboten, und v. 25 wäre mit seinem „Darum“ eine höchst unglückliche Fortsetzung des „Drum“ von v. 24. Das dritte Distichon von v. 25 ist nun aber der Kehrsvers der Strophen in c. 9<sub>7</sub>—10<sub>4</sub>; und da dies letztere Stück des Schlusses entbehrt, c. 5<sub>25</sub>—30 aber einen ausgezeichneten Schluß dazu abgibt, da auch der Bau der Stichen, lauter dreiebig, und der Strophen, immer sieben Disticha (von der verstümmelten Strophe v. 25 abgesehen), übereinstimmt, so müssen sie miteinander vereinigt werden. Die Trennung hat natürlich nicht ein Sammler oder der Redaktor von c. 1—12 verschuldet, der ja damit eine ganz unerklärliche Torheit begangen hätte; daß man dennoch diese Annahme gemacht hat, ist ein Beweis, wie stark die ältere Ansicht vom buchschreibenden Propheten selbst da noch nachwirkt, wo man beginnt, dem wirklichen Zustand und der Entstehungsgeschichte der Prophetenbücher einige Aufmerksamkeit zu schenken. Sonderbar ist auch die Meinung, daß c. 5<sub>25</sub>—30 oder wenigstens v. 25 vor c. 9<sub>7</sub> gehöre, als ob eine Rede mit Darum anfangen könnte und als ob nicht c. 9<sub>7</sub> ff. seinen eigenen Anfang hätte. Vielmehr gehört v. 25 ff. an den Schluß von c. 9<sub>7</sub>—10<sub>4</sub> und ist vor v. 25 eine Anzahl Stichen ausgefallen, wahrscheinlich durch denselben Unfall, der auch die Trennung beider Hälften verschuldet hat. Das Stückchen Papyrus, das den Schluß enthielt, fiel dem Besitzer von c. 5<sub>1</sub>—24 in die Hände, der wohl nicht gahnt hat, daß einmal gelehrte Theologen v. 25 ff. mit v. 1—24 als Eine „Straf- und Drohrede“ verarbeiten würden. Mit c. 9<sub>7</sub> ff. fällt c. 5<sub>25</sub> ff. in die früheste Zeit des Jes. (s. zu c. 9<sub>7</sub>), denn der Assyrer wird hier in so idealer Weise geschildert, daß Jes. ihn noch nicht aus eigener Erfahrung gekannt haben kann, als er dies schrieb. 25 Vorher sind acht Stichen ausgefallen, da sämtliche Strophen 7 Disticha zählen; sie haben unser Darum motiviert; den Vers für unecht zu erklären, liegt nicht der geringste Grund vor. וְיָבֹא wie c. 9<sub>16</sub>, während c. 5<sub>8</sub>—24 immer וְיָבֹא gebraucht wird. Die Verben müssen überall als Futura angesehen werden, weil auch c. 9<sub>7</sub> ff. überall nur das Futur. möglich ist. Einige Exegeten behaupten allerdings das Gegenteil. Aber wenn hier und in c. 9<sub>7</sub> ff. die Vergangenheit geschildert sein sollte, so hätte Jes. ein erzählendes Gedicht und nicht eine prophetische Rede geliefert, noch dazu eine Erzählung von Ereignissen, die größtenteils nicht geschehen sind, und der Kehrsvers wäre von fast lächerlicher Wirkung. Anders liegt die Sache Am. 4<sub>8</sub> ff., wo der immer wiederkehrende Satz lautet: und doch kehrtet ihr nicht um zu mir! also aus einer prophetischen Absicht entspringt. Schon das Darum spricht für Drohung, nicht für Schilderung. Daß perf. und imp. cons. auch da, wo kein Fut. dabei steht, auf die Zukunft gehen können, beweist c. 9<sub>1</sub>—8. Das Beben der Berge könnte als bloße Begleitererscheinung des Zornesausbruchs gemeint sein, wird aber doch wohl einfacher auf ein Erdbeben gedeutet, da man, wollte man etwa an die Pest denken, doch kaum eine Verbindung zwischen der Epidemie und den bebenden Bergen in der Anschauung herstellen könnte. Zur Pest paßt auch nicht gut der 4. Stichos (vgl. Am. 6<sub>9</sub>. 10), um so besser zum Erdbeben: ihre Leichname (וְיָבֹא collect. wie 3. B. c. 26<sub>19</sub> Jer. 7<sub>33</sub>) werden wie Kehrrikt auf den Gassen liegen, haufenweise, unbefattet, weil die Katastrophe ihr Werk zu rasch vollbringt, als daß man die Leichen ordentlich begraben könnte. In den orientalischen Städten wird bekanntlich aller Schmutz auf die Gasse gefehrt und bleibt da liegen. Der Refrain sagt, daß noch Jahves Zorn nicht befriedigt ist, daß noch Schlimmeres nachkomme. Es ist einer der wirksamsten Kehrsverse, die je erdacht sind, denn er reißt den Leser unaufhaltsam vom Anfang an die furchtbare Stufenleiter hinauf bis zum Schluß, wo er ver-

- <sup>28</sup> „Dessen Pfeile geschärft sind  
 Und dessen Bogen alle gespannt!  
 Die Hufe seiner Rosse sind wie Kiesel zu achten  
 Und seine Räder wie die Windsbraut;  
<sup>29</sup> „Gedrüll hat's wie der Leu  
 Und brüllt wie die jungen Löwen  
 Und donnert und faßt Beute  
 Und sichert sie, ohne daß einer rettet.  
<sup>30</sup> „Doch es wird donnern über ihm wie Meeresdonnern,  
 Und er blickt zur Erde, und siehe da angstvolle Finsternis,  
 Und das Licht ist verfinstert durch dunkle Wolken.

\* \* \*

stummt, weil das Aller schlimmste da ist, das nicht mehr überboten werden kann. 26 bis 29 bringt nun dies Aller schlimmste. Jahve erhebt ein Panier, wie es, an einem Mastbaum auf hohem Berge gehißt (c. 18<sub>3</sub> 30<sub>17</sub>), als Signal dient (vgl. Jer. 4<sub>6</sub>) oder er zischt, wie ein Bienenwatter den Bienen c. 7<sub>18</sub>, dem Volk aus der Ferne (l. mit Roorda לְגַי מִמֶּרְחֶק wie Jer. 5<sub>15</sub>, da überall nur von einem Volk die Rede ist), vom Ende der Erde. Jes. meint die Assyrer, für die später Jeremia das „unbekannte Volk“ der Styrthen einsetzt. Jes.'s Erde, vom oberen Tigris bis Äthiopien reichend, ist noch klein und dünkt ihm doch groß, während uns die ganze Erdkugel klein vorkommt. Wer weiß, ob Altisrael die Kraft besessen hätte, die plastische Persönlichkeit seines Gottes und die klassische Einfachheit und Unmittelbarkeit seiner Beziehungen zu Israel und zur Geschichte auszubilden, wenn es unser Weltssystem gehabt hätte; wir leben von einer Frucht, die unter unserem kopernitanischen Himmel vielleicht nicht hätte erwachsen können. Schnell kommt das ferne Volk, weil Jahve es ruft. Noch hat Jes. die Erfahrung nicht gemacht, die er später an den Assyrern machen mußte, daß sie „nicht so denken“ (c. 10<sub>7</sub>), sondern im eigenen Interesse handeln. Das Heraneilen Assurs wird nun meisterhaft geschildert, die Verschweigung des Namens erhöht das Unheimliche. 27 Trotz der Idealisierung Assurs braucht man doch nicht zu glauben, daß Jes. von ihm daselbe hätte sagen können, was der Dichter (Ps. 121<sub>4</sub>) von Gott sagt und was auch allein von Gott gesagt werden kann, daß er nämlich nicht schläft. Dillm. sucht diesen ihm unbehaglichen Satz durch ein „wo's Not tut“ zu mildern, da paßt er denn zu jedem Kriegsheer, aber nicht mehr zu unserer Schilderung. Interessant ist, daß Jes. auch die Bedeutung der soliden Ausrüstung für die Kriegstüchtigkeit nicht vergißt. 28 פָּעֵל ist ein besonders im Hiob (s. z. B. c. 8<sub>14</sub> 9<sub>17</sub> 12<sub>10</sub>) beliebtes Mittel zur Fortsetzung einer pathetischen Schilderung. Die Pfeile waren bei bloßen Übungen wohl stumpf. Der Bogen, fast mannsgrößer, wird beim Spannen durch den gegen die Mitte gesetzten Fuß gekrümmt, daher „treten“ für spannen; man spannt ihn unmittelbar vor dem Gebrauch, um die Elastizität des Holzes oder Erzes nicht zu mindern, aber des Assyrers Bogen ist immer schußbereit, wie der fleißige Messerdisfus Gen. 3<sub>24</sub>. Die Pferde wurden nicht beschlagen, konnten also für gewöhnlich auf Israels Felsenboden so wenig laufen, wie man „mit Rindern das Meer pflügen“ kann (Am. 6<sub>12</sub>), aber die Rosse vor den zweirädrigen Kriegswagen der Assyrer haben kieselharte (wohl רָצָא auszusprechen) Hufe. 29 Mit donnerartigem Gedrüll springt der Löwe auf seine Beute und trägt sie unangefochten davon (vgl. die prächtige Schilderung c. 31<sub>4</sub>): so der Assyrer auf Israel. אֵין מַצִּיבִי gibt einen guten Abschluß; der Kehrsvers darf hier nicht mehr kommen, weil das Schlimmste genannt ist. Jeder Mann in Israel mag sich nun selber ausdenken, was mit der Löwenbeute wird, ob es noch eine Rettung für das Ganze oder für einzelne gibt, der Prophet ist hart genug zu schweigen (vgl. zu c. 6<sub>13</sub>). — 30 scheint vom Sammler oder einem Leser hinzugesetzt zu sein, um doch einen tröstlichen Abschluß zu haben. Denn in den Sätzen: „es (oder er, Jahve) donnert über ihm . . . und er blickt zur Erde“ kann das Suff. von עָלָיו und das Subjekt von עָלָיו nur auf den Assyrer bezogen werden, weil sonst niemand genannt ist; die Übersetzung „über

6 <sup>1</sup>Im Todesjahr des Königs Usia da sah ich den Herrn sitzend auf hohem und ragendem Throne, während seine Schleppen die Halle füllten. <sup>2</sup>Sarafen standen

einem“, „man blidt“ ist die reinste Verlegenheitsauskunft. Daß nun aber Jes. mit diesen Sätzen ganz unvorbereiteter Weise einen Gegenangriff Jahves auf den Assyrer habe schildern wollen, ist unmöglich zu glauben. Dazu kommt, daß das wiederholte יְהוָה zwei Bilder stilwidrig mit einander verknüpft, von denen jedes das andere um seine Wirkung bringt. Endlich ist das Mittelstück von v. 30 aus c. 8<sub>22</sub> geborgt, vgl. צַר . . . וְנִבְּטָם mit וְהָיָה אֶרֶץ אֲרָץ יְבִיט וְהָיָה וְאֵל אֲרָץ יְבִיט וְהָיָה צַר וְהָיָה וְהָיָה c. 8<sub>22</sub>. Mit der LXX wird die Ähnlichkeit eher noch größer, sie übergeht nämlich das וְהָיָה אֶרֶץ אֲרָץ, das danach im hebr. Text recht gut eine Variante zu צַר וְהָיָה gewesen sein und ursprünglich צַר וְהָיָה gelautet haben könnte wie c. 8<sub>22</sub>. In כְּעֶרְפִּי הָיָה עֵרָפֶל (LXX hatte, wie es scheint, צַר vgl. c. 8<sub>22</sub>) ἄν. λεγ. und wohl nach der erweiterten Form עֵרָפֶל zu erklären; das weibl. Suff. ist beziehungslos, wenn man nicht הָאֶרֶץ wider alle Wahrscheinlichkeit heranziehen will; das Wort nach Ont. 8<sub>6</sub> etwa עֵרְפִי auszusprechen, hat schon mehr für sich, doch hilft man sich wohl am Einfachsten mit der kleinen Änderung עֵרְפִי. Für וְהָיָה ist וְהָיָה zu lesen und das Zaqef auf das vorhergehende Wort zu setzen. Daß der Ergänzter das „an jenem Tage“ nicht weglassen konnte, versteht sich von selbst; er wird übrigens bei Assur mehr an das Assur seiner Tage, nämlich Syrien, als an die alten Assyrer gedacht haben, ist doch auch an c. 8<sub>22</sub> ein Vers angehängt, der durchaus die Ereignisse des zweiten Jahrs reflektiert.

Vierte kleine Sammlung c. 61–9<sub>6</sub>; s. Einl. § 9. Daß der Redaktor von c. 1–12 das 6. Kap. nicht aus seinem jetzigen Zusammenhang wegnahm und zu Kap. 1 machte, zeugt für das selbständige Dasein des Büchleins c. 61–9<sub>6</sub> vor seiner Zeit und für den Respekt, den er vor ihm als heiliger, schon halbwegs „kanonischer“ Schrift hegte. Von Jes. hat es aber die gegenwärtige Gestalt nicht erhalten, denn in mehreren Stücken, besonders c. 71 8<sub>23</sub> 717. 18 ff. macht sich die spätere Hand sehr bemerkbar; vielleicht ist umgekehrt auch echt jesaianisches Gut ausgefallen (s. zu c. 7<sub>3</sub>). Trotzdem könnte die älteste Grundlage auf Jes. zurückgehen und ein von ihm verfaßtes Buch existiert haben, das Altes und Neues vereinigte, im allgemeinen einen gewissermaßen biographischen Charakter, jedoch mit rein prophetischer Tendenz hatte und als Ganzes, als eine Art Testament, aus seinen letzten Lebensjahren stammte.

Erstes Stück c. 6. Im Todesjahr des Usia (eigentlich Asarja), also etwa 740 v. Chr., ist das in diesem Kap. berichtete Ereignis geschehen, aber nicht das Kap. geschrieben, weil sonst die Zeitbestimmung nicht dastände. Die Niederschrift scheint die Dokumente vermehren zu wollen, durch die Jes. gegenüber dem Unglauben der Zeitgenossen und für das Häuflein der Gläubigen von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit seiner Mission Zeugnis ablegte, könnte also mit der c. 7. 8 geschilderten Krise zusammenhängen, ebenso wohl aber auch ein zeitliches und sachliches Seitenstück zu dem c. 30<sub>8</sub> erwähnten Buch und durch das letztere veranlaßt sein. Die düstere Färbung der in der Berufungsvision erhaltenen Instruktion darf man übrigens für die Zeitbestimmung nicht allzusehr verwerten. Die Meinung, daß er mit seinen Reden das Volk nicht befehren, sondern eher noch mehr verblenden werde, kann Jes. schon von Anfang an gehabt haben, selbst wenn er Amos und Hosea nicht gelesen hätte. Es ist ganz unberechtigt anzunehmen, daß er nach eigenem Gutdünken und nach gemachten Erfahrungen den Inhalt seiner Instruktion nachträglich festgestellt hat. Denn diese Vision ist für ihn, wie schon die genaue Datierung zeigt, keine „Einkleidung“ einer Idee, sondern ein Sattum. Sie hat mit den Visionen und Ekstasen, die von den älteren Propheten selber berichtet werden, die Eigenschaft gemein, daß sie nur in einem einzigen Bilde und in einem kurzgefaßten Gedanken besteht (Am. 7–9. Jes. 8<sub>11</sub> ff. Jer. 4<sub>19</sub>–21. 23–26 38<sub>22</sub>), und das ist nicht das geringste Kennzeichen ihrer Echtheit gegenüber den weitausgesponnenen, mit Allegorien überladenen Visionen vieler Späteren. Dadurch wird freilich nicht ausgeschlossen, daß die garten, lustartigen Einien und Farbentöne des traumhaften Bildes in der Nachherzählung mit menschlichen Worten gröber und sinnlicher werden und der von Gott in die Seele und den



hoch vor ihm, sechs Flügel hatte jeder, mit zweien bedeckte er sein Gesicht, mit zweien bedeckte er seine Füße und mit zweien flog er. <sup>3</sup>Und gerufen hat der zu dem und gesprochen:

Willen gesenkte Gedante eine unzulängliche Wiedergabe findet; Paulus fühlte sich unvermögend, das Gehörte nachzusprechen (II. Kor. 11a). Erzählte Visionen sind immer halb unecht, aber darum nicht unwahr oder gar Fiktionen. Die größte Kunst besteht fast mehr im richtigen Verschweigen, als im Aussprechen, in der Anregung und leisen Lenkung der Phantasie des Lesers, in der Hervorbringung der richtigen, dem Zustand des Ekstatisers möglichst angenäherten Stimmung. Und diese Kunst scheint mir Jes. in diesem Kap. meisterhaft bewährt zu haben, obwohl die Visionsberichte des Amos und Jeremia in ihrer Art nicht weniger bewundernswert sind. 1 Jes. steht etwa am Eingang des inneren Vorhofs, dem offenen Hause zugewandt, und kann durch das „Heilige“ bis zum Debir sehen; er ist, wie es scheint, allein. Denn daß nicht der irdische, sondern der himmlische Tempel gemeint sei, bedarf nicht der Widerlegung, da das Kap. nicht aus der nachexilischen Zeit stammt, die allerdings, in ihrer Vorliebe für den Kult, auch den Himmel mit dem ganzen kultischen Apparat, Tempel, Ministranten, Opfer, ausgestattet hat. Jes. hat, dürfen wir annehmen, längere Zeit in Andacht versunken dagestanden, unbewußt hat er sich für die Ekstase vorbereitet. Da wird ihm plötzlich „das Auge geöffnet“ (Num. 24a). Er sieht Jahve auf einem hohen Thron, als König, majestätischer als Amos. An die Jahvelade mit ihren Keruben, die man neuerdings zu einem Thron, eigentlich einer Sitztruhe, hat machen wollen, denkt Jes. nicht, sonst hätte er mindestens von dem Thron sprechen müssen. Er sieht Jahve mit menschlichen Augen v. 5 und leibhaftig, aber er betrachtet ihn nicht genau und neugierig wie ein Hiesel, bei dem die Schauer der göttlichen Gegenwart sich erst dann einstellen, nachdem er mit seiner ein ganzes Kap. füllenden Besichtigung fertig ist. Jes. blickt nach dem ersten unwillkürlichen Aufschauen nieder auf den Saum des göttlichen Gewandes. Dessen Schleppen füllen die ganze Halle, das ist neben dem hohen Thron das einzige, was von Jahves Erscheinung gesagt wird. Diese feuchte Zurückhaltung, die Wahrhaftigkeit selber, zeichnet Jahves überwältigende Majestät besser, als die größte Anstrengung menschlicher Darstellung. 2 schildert etwas ausführlicher Jahves Umgebung und beschäftigt dadurch unsere Phantasie, lenkt sie aber nicht von Jahve ab, sondern erweckt uns durch die Erscheinung und das Tun seiner Diener neue Ahnungen von seiner unbeschreiblichen Hoheit, eine feine Art, durch indirekte Schilderung zu wirken. Sarafen „stehen“ als Diener vor, genauer über dem sitzenden Gott, weil der Stehende höher aufragt als der Sitzende. Dillm. bekümmert sich darum, daß sie Jahve auf die Schleppe treten, und läßt sie daher beständig fliegen oder auch wie die Wolkensäule Num. 14a in der Luft stehen. Die Sorge ist überflüssig, die Sarafen gehören an die Schwelle und in den Vorhof. Sie sind trotz der Menschenhand v. 6 tiergestaltige Wesen wie die auch mit Händen begabten Kerube Hes. 10f., denn sie haben Flügel, die das höhere Altertum keinem menschenähnlichen Wesen zuschreibt, auch nicht den Engeln. Trotz der Füße v. 2 haben sie ferner, wenn auch vielleicht nicht in unserer Stelle, ursprünglich einen Schlangenleib, denn wir haben kein Recht, die Sarafen des Tempels von dem geflügelten Saraf der Wüste, der c. 30a 14a mit anderen Schlangen zusammengestellt wird, und von den Sarafenschlangen Num. 21a ff. grundsätzlich zu trennen. Gegen den Biß der letzteren half bekanntlich das von Mose angefertigte eiserne Sarafenbild (v. 8f.); ein solches Bild, sogar mit dem mosaikischen identifiziert, stand bis auf Hestia im Tempel, also auch zur Zeit unserer Vision, und empfing Opfer II. Reg. 18a. Offenbar verehrte man keinen Nebengott in diesem Saraf, sondern ein Wesen, das mit gewissen selbständigen Eigenschaften und Funktionen (hier Heilungen) ähnlich dem Kerub Hüterdienste an der Schwelle des Gottespalastes verbindet und den Zugang zu Gott entweder verwehrt oder, wie hier v. 6f., ermöglicht. Wenn eine semitische Greisgestalt unter dem Namen Sefr, demotisch Serref, ein ägyptisches Grab hütet (L. Stern in Fleischer's Jsch. f. d. gebild. Welt V. 1884, S. 299), so ist das eine verwandte

Heilig, heilig, heilig ist Jahve der Heere,  
Die ganze Erde erfüllend seine Herrlichkeit!

<sup>4</sup>und es schwanften die Schwellensimse von der Stimme des Rufenden, und das Haus füllte sich mit Rauch. <sup>5</sup>Da sprach ich:

Vorstellung. Die Priester des Dagonstempels zu Asdod treten nicht auf die Schwelle, weil diese die Behausung des haushütenden Geistes ist; aus demselben Grunde hüpfen die jerusalemischen Höflinge über die Schwelle Sph. 19. Der israel. Priester trug Schellen am Kleid beim Aus- und Eingehen in das Heilige, „um nicht zu sterben“ (Ex. 28<sup>33-35</sup>): das Klingeln galt schwerlich Jahve, vielmehr den Dämonen des Eingangs. In älterer Zeit gibt es in Tempeln und Privathäusern Tharafenbilder, die vielleicht das aramäische Seitenstück zu den Sarafen sind. Wie der Araber verschiedene Arten von Djinnen kennt, hülfreiche, inspirierende, später „gläubige“, und so zu sagen wilde, menschenfeindliche, wie alle alte Welt gefährliche und den Menschen freundlich gesinnte, der Mantie oder Magie mächtige Schlangen kennt, so kennt Israel wilde Sarafen in der Wüste und sarafische Hausgeister in den Heiligtümern und vielleicht auch in den Häusern der Menschen. Wenigstens scheint das vom Süden zu gelten, vom Negeb und Isthmus. Herodot will in Ägypten Knochen von geflügelten Schlangen gesehen haben, die auf dem Isthmus zu Hause seien (II<sup>75</sup>). Vielleicht hat man im Süden in den Häusern entweder gewisse Schlangen oder aber Schlangengebilde gehalten und verehrt, die ihre wilden Gefährten (oder Untertanen) da draußen im Saum halten Gen. 4<sup>7</sup> oder auch wie das mosaische Bild Schlangengebisse heilen und etwa sonst noch durch ihre übermenschliche Klugheit (vgl. Gen. 3<sup>1ff.</sup>) nützen und helfen sollten; der Gott hatte, wie es auch sonst, von der Akropolis in Athen bis zu den heiligen Bäumen Cenlons, der Fall ist, seine Schlange, wenn er ein Haus hatte. Daß die Sarafen Jes.s die Schlangengestalt, wenn auch nicht ganz die Tiergestalt, abgestreift haben, ist für den nicht wunderbar, der sich erinnert, wie oft und leicht bei allen Völkern sich Schlangen in Menschen (oder umgekehrt) verwandeln. Jes. selber braucht diese Verwandlung nicht vorgenommen zu haben oder wenigstens nicht bewußt; seine Schilderung verrät zwar, daß er keine schon fertige, auch anderen geläufige Vorstellung mit herzubradte, aber wir wissen nicht, wie die gewöhnliche Vorstellung seiner Zeit beschaffen war, und die neuen Züge werden sich mit der Spontaneität des Traumbildes gebildet haben. Seine Sarafen bedecken mit zwei Flügeln das Gesicht, weil der Diener den Herrn nicht ansehen soll, mit zweien die Füße, d. h. wahrscheinlich die Scham, denn als tiergestaltige Wesen sind sie nackt (vgl. Hes. 1<sup>23</sup>). Wegen des Duals trotz der Zahl sechs s. Ges. § 88 f. 3 „Und gerufen hat“, nicht das impf. mit 1 cons., weil nicht eine einmalige mehr oder weniger zufällige Handlung berichtet wird, sondern das perf. zur Konstatierung eines charakteristischen Vorgangs. Es ist offenbar ein Wechselgesang, er preist den Herrn des Tempels und der Welt. Wie der neutestamentliche Beter sein Gebet beginnt: Unser Vater im Himmel, wir wollen deinen Namen heiligen, so beginnen die Sarafen mit dem Worte Heilig, das sie dreimal ausrufen, als wäre es die Grundstimmung ihres Fühlens und Denkens; sie haben, diese Angehörigen einer vollkommenen Welt, nur den Jussiv „geheiligt werde!“ nicht nötig. Auch die Bitte „dein Reich komme!“ ist für sie eine Aussage: seine Herrlichkeit füllt die Erde, auch dies ein Ton aus der Ewigkeit. Daß Jahves Macht und Herrlichkeit die Welt ausfüllt, konnte besonders beredt seit der Zeit gepriesen werden, wo man mehr auf die Wunder der Natur aufmerksam geworden war s. c. 40<sup>26f.</sup>, aber Jes. weiß es auch schon (vgl. auch zu c. 2<sup>12ff.</sup>), und man ahnt bei diesen Worten, die wie ein Glockenklang durch die schlichte Erzählung klingen, welches Gefühl ihn so tief in die Andacht versinken ließ, aus der diese göttliche Erscheinung emporstieg. Zu Jes.s Heiligkeitsbegriff s. zu c. 14. 4 Infolge des Rufens sah (impf. cons.) Jes. die Rahmen der Oberschwellen vgl. Am. 9<sup>1</sup> (diejenigen, in die die unteren Schwellen gebettet sind, konnte er schwerlich sehen) hin und her schwanfen. Sonderbarer Weise versteht Ewald unter dem Rufenden Jahve, der ein „Wohlangenommen!“ donnere, während doch jeder Leser bei dem N<sup>7</sup><sub>7</sub> v. 4 an das N<sup>7</sup><sub>7</sub> v. 3 denken wird und muß; andere



Wehe mir, denn ich bin vernichtet!  
 Denn ein Mann unrein von Lippen bin ich,  
 Und inmitten eines Volks unrein von Lippen wohne ich,  
 Denn den König Jahve der Heere sahen meine Augen!

°Da flog zu mir einer der Sarafen, in seiner Hand ein Glühstein, den er mit der Zange vom Altar genommen, und rührte damit an meinen Mund und sprach:

Siehe, gerührt hat dies an deine Lippen,  
 So weicht deine Schuld und ist deine Sünde bedeckt.

verschlimmern diesen Mißgriff dahin, daß Jahve irgend einen Zornesruf über sein unheiliges Volk ausstoße, sodaß Jes.: „ich wohne unter einem unreinen Volk“ eine unnütze Wiederholung enthielte. Wenn Jes. dergleichen gemeint hätte, so hätte er es auszudrücken gewußt; hätte er nur das gesagt, was dasteht und doch jenes im Sinne gehabt, so hätte er hier kläglich gestümpert. Jahves Rede kommt erst v. 8; der Mensch muß erst geweiht sein, bevor er Jahve persönlich reden hören kann. Die Fassung von v. 4 gibt zu jenem Hineindeuten nicht den geringsten Anlaß. Bei dem Lobgesang wallt zugleich Rauch auf, nicht vom Altar, auch nicht der Rauch, der sonst wohl Jahves Lichtglanz umfängt (s. zu c. 4<sup>b</sup>), sondern ein Rauch aus dem Munde der Sarafen, ähnlich wie nach Ps. 18<sup>o</sup> „Rauch in Jahves Nase aufsteigt und Feuer aus seinem Munde frist.“ Stellen aus der Apokalypse wie c. 8<sup>3</sup> 15<sup>8</sup> sind doch für diese ganz anders geartete Darstellung nicht zu vergleichen; eher darf man Hes. 1<sup>13</sup> f. heranziehen: die Tiere (die Kerube) sahen aus wie brennende Feuerkohlen; das Feuer ist gleichsam die Atmosphäre oder auch die Materie der unsichtbaren Wesen, ihr Atem wird bei lautem Rufen als Rauch sichtbar. Das Haus wird voll Rauch, die Halle und die Vorhöfe, der Lobgesang ist ein gewaltiges Opfer (vgl. Ps. 141<sup>2</sup>). 5 Aber Jes., der Mensch, fühlt sich verloren (perf.), denn er hat als Ungeweihter am höchsten Mysterium teilgenommen. Unwillkürlich, angeregt durch den choris mysticus der Sarafen und gleichsam seine Prophetenbestimmung vorahnend, spricht er von seinen Lippen; es ist ihm, als müßte er mit einstimmen in den Lobpreis, und doch darf man Jahves Namen nur mit reinen Lippen aussprechen (Zeph. 3<sup>9</sup>). Gab es vielleicht damals schon eine symbolische Lippenweihe? Man muß die Unreinheit nicht ausschließlich sittlich wenden und bloß an Sünde denken; unrein ist der Mensch als sarkisches Wesen, „wohnend im Lehmgehäuse“, im vergänglichen Leibe (Hiob 4<sup>19</sup>), und dem Tode verfallen, sobald er mit den außerirdlichen Wesen zusammentrifft (Ex. 19<sup>21</sup>. 33<sup>20</sup>. Jdc. 13<sup>22</sup>. I. Sam. 6<sup>19</sup>; die sonst angeführte Stelle Gen. 16<sup>13</sup>: habe ich auch hier dem Seher nachgesehen? gehört nicht hierher); freilich tritt diese sarkische Natur besonders stark in den Sünden zu Tage. Jes. wohnt ferner in einem unreinen Volk; er lebt nicht mehr in einer Zeit, wo, wie bei Noah und Abraham, der Herrgott auf der Erde wandert und bei den Menschen einkehrt; die Menschheit ist degeneriert, der einzelne ist aber mit denen solidarisch verbunden, deren Blut er in den Adern hat. Was seine Brüder, sein QP, nicht dürften, das darf er auch nicht: dem König Jahve körperlich nahen, er der Knecht, der Genosse der „Brut von Übeltätern.“ 6 Da fliegt zu ihm einer der Sarafen. Mit einer Zange hat er einen Glühstein vom Altar genommen; die Zange gehört zu den unabsichtlichen Vermenschlichungen der Sarafen. Die Religion vermenslicht die höhere Welt, die Theologie entmenslicht sie dann wieder. Jes. muß in einiger Entfernung von der Halle gestanden haben, also etwa am Eingang des Vorhofs. 7 Der Glühstein, den der Saraf an seine Lippen rühren läßt, brennt ihn nicht, denn er ist in der Ekstase vgl. Lk. 10<sup>19</sup>. Die Folge der Berührung ist die Entfernung der Schuld. Sünde und Schuld würde die Übersinnlichen am Verkehr mit den Menschen, an denen sie sie wahrnehmen, hindern, „Gottes Augen sehen nichts Unreines“; nach ihrer Beseitigung oder, mit anderem Bilde, ihrer Bedeckung, die sie unsichtbar macht, ist Jes. in den Kreis der höheren Wesen aufgenommen. Nach Dillm. ist alles, Altar, Zange, Glühstein, im Himmel und das Feuer brennt die innere Unreinheit hinweg, weil es himmlisches Feuer ist, während irdisches Feuer nur die äußere Unreinheit entfernen würde.



<sup>8</sup>Da hörte ich die Stimme des Herrn sagen:

Wen soll ich senden,  
Und wer wird für uns gehen?

Und ich sprach: Siehe mich, sende mich! Und er sprach:

Geh und sprich zu dem Volk da:  
Hört immerzu, doch habt nicht Einsicht,  
Und seht immerzu, doch habt kein Verständnis!

Jes. würde diese protestantische Belehrung über die himmlische Physik, die innere Wirkung des himmlischen Feuers und die ganz davon verschiedene Wirkung des irdischen, jedenfalls verwundert angehört haben. Das himmlische Feuer hat wohl besondere magische Kräfte? Woher kennt man diese? Ist es mit dem Segesfeuer verwandt? Nein, der Glühstein ist ein irdischer, so gewiß Jes. von einem himmlischen Tempel noch nichts weiß und hier kein Wort darüber gesagt hat, und die Handlung des Sarafen hat Analogien genug an zahlreichen jühnenden Handlungen in allen Religionen. Der Saraf kann den Jes. so gewiß entzündigen, als er ihn mit dem Feuer unschädlich berühren kann vgl. Mt. 9s, darum hebt er auch hervor: das hat deine Lippen berührt, so bist du sündlos. Wundervoll ist, daß der Saraf zu diesem Sünden-erlaß nicht erst der göttlichen Ermächtigung bedarf. Nicht etwa, daß er Jahves Willen ohne dessen Reden erkannte, sondern die Zulassung des Menschen in Jahves Nähe, für die die Beseitigung der Sünde nur Vorbedingung ist, gehört eben zu seinen Befugnissen. Jes. denkt über die Sündenvergebung anders als die spätere Theologie, vor allem als die unfrige, die plötzlich auf dem Trocknen saße, wenn ihr der Begriff der Sünde genommen würde oder wenn die Sünde sich so einfach beseitigen ließe wie es hier geschieht. 8 Jetzt kann Jes. Gott selber hören; den Ausdruck: und ich hörte die Stimme Jahves, beweist, daß Jahve hier zum ersten Mal spricht. „Wen soll ich senden?“ sagt er, als ob er sich um die Anwesenheit des Menschen noch nicht gekümmert hätte. In Wahrheit will er Jes. volle Freiheit lassen, sich zu melden oder nicht zu melden, denn Jes. wird sein Leben zu der Sendung herzugeben haben. In dem Plur. <sup>12</sup> sind nicht sowohl die Sarafen, als überhaupt die hier freilich nicht besonders erwähnten Angehörigen der übersinnlichen Welt miteingeschlossen vgl. I. Reg. 22<sup>19</sup> ff. Jes. meldet sich zum Gesandten und Geschäftsträger Jahves unter seinem Volk — dies ist also Jes.s Auffassung vom Beruf des Propheten. Den Inhalt seiner Sendung kennt er noch nicht, ahnt ihn höchstens, er ist zu allem bereit. Die freudige Unterwerfung unter Jahves Ratschluß charakterisiert ja überhaupt seine Auffassung von der Religion. 9 Sofort, ohne eine Äußerung über die Person des sich anbietenden Menschen, erteilt ihm Jahve seine Instruktion. „Diesem Volk da“ — eine dem Jes. eigentümliche verächtliche Bezeichnung Israels c. 86. 12 (9<sup>15</sup>). 28<sup>11</sup>. 14 29<sup>13</sup>. 14, die außer der zweifelhaften Stelle 9<sup>15</sup> überall in Beziehung zum Unglauben oder Aberglauben des Volkes steht — soll er sagen: Ihr sollt immerzu (inf. abs.!) hören, aber nicht verstehen. Also soll ihnen Jes. beständig Jahves Beschlüsse zu hören und sein Tun zu sehen geben und ihnen damit das erzeigen, was recht eigentlich den Inhalt der Religion ausmacht; ja das beständige Hören- und Sehenlassen würde eine besondere Huld-erweisung Gottes und das höchste Glück der Menschen sein, wenn alles recht stände, wie es umgekehrt ein Zeichen des Gotteszorns und ein verzweiflungsvoller Zustand für die Menschen ist, wenn das Wort Gottes ausbleibt Am. 8<sup>11</sup> f. I. Sam. 3<sup>1</sup> 14<sup>37</sup> f. oder Gott sich gar ganz zurückzieht Hos. 56. 15 Jer. 146. Aber dem ungläubigen Volk wird gerade die höchste Offenbarung zur <sup>κρίσις</sup>. Ebenso wird durch Christi Erscheinung die Welt deshalb gerichtet, weil sie die höchste Offenbarung der göttlichen „Liebe und Treue“ ist. „Versteht's nicht!“ es liegt natürlich kein physischer, nicht einmal ein psychischer, aber doch ein psychologischer Zwang in diesem Imperativ. Der Unglaube kann nicht ohne Konsequenz bleiben, er muß sich bei den bevorstehenden Wundern des Wortes und der Tat nach dem Gesetz der sittlichen Progreßion erst recht entfalten und steigern. Ist man geringen Wundern gegenüber, eingebildet auf die eigene Weisheit, ungläubig gewesen, so wird man auch nicht mehr anders können, wenn

<sup>10</sup>Mache fett das Herz dieses Volkes  
 Und seine Ohren schwer und seine Augen verklebt,  
 Damit es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre  
 Und sein Herz Einsicht habe, damit man es wieder heile!

<sup>11</sup>Und ich sprach: Bis wann, Herr? Und er sprach:

Bis wann wüste sind die Städte ohne Bewohner  
 Und die Häuser ohne Menschen  
 Und das Land übrig blieb als Wüstenei!

<sup>12</sup>Und Jahve wird fern wegschicken die Menschen,  
 Und groß wird sein die Verödung inmitten des Landes;

<sup>13</sup>Und ist noch darin ein Zehntel,  
 So muß es wieder ins Feuer,  
 Wie die Eiche und Terebinthe,  
 An denen beim Fällen ein Wurzelstamm blieb. \*)

\*) Heiliger Same ist sein Wurzelstamm.

\*

\*

\*

man mit Wundern überhäuft wird c. 29<sup>14</sup>. Die Verstockung ist also psychologisch und ethisch begründet, hat aber mit dem Prädestinationsdogma oder irgend einer metaphysischen Theorie nichts zu tun. An einer anderen Stelle (c. 29<sup>9—12</sup>) erscheint sie allerdings dem Jes. als etwas Fremdartiges, Unbegreifliches, als eine psychische Wirkung göttlicher Sinnesverwirrung; aber das ist eine mehr vorübergehende, natürliche, begreifliche Aufwallung im Herzen des selbst so fest und freudig glaubenden Propheten. 10 Durch das Reden soll Jes. des Volkes Herz, Ohren und Augen krank machen, damit diese Organe des Verstandes und des Aufnehmens zwar immer noch funktionieren, aber nicht mehr in richtiger Weise, nicht mehr für die Religion. Für  $\text{רָעָה}$  liest man besser  $\text{רָעָה}$  mit Anschluß an das Folgende, denn die „Rückkehr“ fällt ganz aus dem Bilde, das doch in dem „Heilen“ noch festgehalten wird. Die Religion, an sich eine Arznei, wird ein Gift für den, der sie nicht mehr richtig aufnehmen kann. Amos und Hosea (s. oben v. 9) drohen mit Entziehung der Religion durch Jahve als Vorstufe für die Vernichtung, bei Jes. geht umgekehrt ein Übermaß göttlicher Offenbarungen dem Gericht vorher. Jes.s Auffassung hat mit Recht in der späteren Eschatologie das Feld behauptet, sie ist die tiefere. Die Welt muß sich selbst verurteilen, das Gericht ist erst vollkommen gerechtfertigt, wenn der Gegensatz zu Gott die denkbar höchste Steigerung erreicht hat, diese höchste Steigerung hat aber die höchste Offenbarung Gottes zur notwendigen Voraussetzung. Übrigens wird, je schroffer Gottes Offenbarung in Taten und die Ablehnung von Seiten eines ganzen Volkes sich gegenüberstehen, desto mehr der dramatische Charakter der Krise notwendig; es kann sich bei Jes. nicht um Prozesse im Innern der Seele des Individuums und um dessen individuelles Schicksal handeln, mit dem der große Weltverlauf nichts zu tun hat, es handelt sich um Israels Sein oder Nichtsein. 11 Wie Amos c. 7<sup>ff.</sup> für das zum Untergang verurteilte Volk Fürbitte einlegt, so fragt hier Jes. leise und bange: „Bis wann?“ gibt es nicht noch eine Wendung, eine Möglichkeit eines neuen Versuchs, ob das Volk fähig geworden ist zum rechten Hören und Sehen und Verstehen? Die Frage ist eine zitternde Bitte, nur drei Worte, als wagte der Prophet nicht mehr, von böser Vorahnung überwältigt; die Antwort ist ein klares, schreckliches Nein, sie verhängt die Vernichtung, das Garaus von c. 5<sup>s.</sup>. Die kommenden Taten Jahves sind nicht mehr solche Strafen, nach denen Gott innehält, um abzuwarten, ob sie zur Umkehr führen (wie Am. 4<sup>ff.</sup>), sondern die Stufenleiter der Vernichtungsschläge. In dem  $\text{וְהָיָה כְּרָעָה}$  würde man das mittlere Wort gern missen, da es nicht nötig ist und prosaisch klingt. Für  $\text{וְהָיָה כְּרָעָה}$  lesen die LXX besser  $\text{וְהָיָה כְּרָעָה}$ ; die Häufung „wüste werden zur Wüstenei“ ist nutzlos und unschön. Während v. 11 kraftvoll wirkt durch Weglassung eines Mittelsatzes: bis die Verstockung so groß wird, daß der Untergang folgen muß, ist 12 nur eine inhaltlose Wieder-



7<sup>1</sup>Und es geschah in den Tagen des Ahas, des Sohnes Jothams, des Sohnes Usias, des Königs von Juda. heraufzog Rezin, der König von Aram, und Pekah, der Sohn Remaljas, der König von Israel, nach Jerusalem zum Sturm, doch konnten sie nicht stürmen.

holung von v. 11; die dritte Person „Jahve“ statt „ich“ befremdet; in dem פִּנְיָ scheint eine Anspielung auf das Exil vorzuliegen: in die Ferne schiden. Marti hat darum den Vers wohl mit Recht für einen jüngeren Zusatz erklärt. Dasselbe gilt von 13, der stark an Sach. 13<sup>9</sup> erinnert, ohne daß man sagen kann, welche von den beiden Stellen die andere benützt. Der „zehnte Teil“ mag eine Reminiszenz aus Am. 5<sup>3</sup> 6<sup>9.10</sup> sein. Dies übrig gebliebene Zehntel soll abermals dem וְיָצֵי verfallen, das wegen der Fortsetzung Verbrennung bedeuten muß. Wenn auf einer Rodung die Bäume gefällt sind, so macht man die Wurzelschümpfe, deren Ausgrabung zu mühsam wäre, durch Feuer für den Pflug unschädlich; dann ist der Baum tot. Der Ausdruck ist ein wenig schwerfällig; die wörtliche Übersetzung gibt einen guten Sinn, aber keinen glücklichen Abschluß des herrlichen Kapitels. Was mit dem letzten Zehntel gemeint ist, läßt sich nicht sicher sagen; wahrscheinlich ist nicht grade, daß die ersten neun Zehntel Israel und das letzte Juda bedeuten soll, da kein alter oder junger Historiker einen so gewaltigen Unterschied zwischen beiden Völkern annimmt; eher hat der Vf. an die verschiedenen Deportationen der Judäer gedacht, deren letzte die kleinste war (s. m. Komm. zu Jer. 52<sup>28-30</sup>). Aber die eigentliche Absicht ist wohl, zu betonen, daß das ganze Volk in die Ferne geschickt sei; er will die tatsächlich in Israel und Juda übriggebliebenen Elemente nicht als Angehörige des Volkes anerkennen, weil die zurückgekehrten Exulanten sie nicht anerkannt haben und seitdem mit ihnen in beständigem Kampf lagen. Das Bild vom zurückbleibenden Wurzelschümpf verstehen viele Exegeten entgegen dem Wortlaut und Zusammenhang im tröstlichen Sinn, offenbar verführt durch die in der LXX noch fehlende Glosse: „heiliger Same ist sein (des Landes) Wurzelschümpf“. Der Wurzelschümpf ist ja identisch mit dem letzten Zehntel, das ebenfalls in den Untergang geschickt wird, und das Feuer ist nicht etwa (wie Sach. 13<sup>9</sup> f.) ein Läuterungsfeuer. Die Glosse meint mit dem heiligen Samen daselbe, was anderwärts Rest oder Entronnenenschaft genannt wird (c. 4<sup>2</sup> ff.). Jes. seinerseits, mag er mit v. 11 oder mit v. 13 abgeschlossen haben, kümmert sich in diesem Kap. nicht um die sonst von ihm gehegte Hoffnung, daß ein kleiner Rest übrig bleibt, weil er hier nicht seine ganze Eschatologie auseinanderzusetzen hat, sondern seine eigene Aufgabe in der Gegenwart. Seine Mission ist nur, die Verstockung des Volkes beschleunigen zu helfen, damit Jahve dem ganzen gegenwärtigen Bestand das Garaus machen kann. An der Neuschöpfung des Volkes aus dem Rest hat er keinen Anteil; ihr kann er nur gläubig und sehnsuchtsvoll entgegenharren, wie jeder andere Fromme auch (c. 8<sup>17</sup> f.); von ihr spricht er auch gar nicht zu dem für den Untergang bestimmten Volk. Mir scheint diese Berufungsvision viel großartiger und wahrhafter zu sein, wenn sie nur das eine Bild von dem unaufhaltsam ins Verderben hineintreibenden Volke hat; auch tritt die herbe Größe des Mannes viel gewaltiger hervor, wenn man ihn als das gelten läßt, was er ist, als Unglückspropheten. Jeremia hat seine Vorgänger besser gefasst (Jer. 28<sup>9</sup>). Die „ewige Hoffnung“ kommt nicht zu kurz, wenn man hier den Jes. konstatieren hört, daß die ganze gegenwärtige Religion, ohne Abzug und Einschränkung, aufgehoben werden soll; gerade dieser, in solch unerbittlicher Klarheit vorher nie ausgesprochene Gedanke verleiht diesem Kapitel seine Bedeutung. Wo fände sich in der ganzen vorchristlichen Welt eine Parallele zu diesem Mann und diesem Kapitel!

Zweites Stück c. 71—17: ein Bericht von Handlungen und Reden Jes.'s beim Herannahen der Syrer und Israeliten gegen Juda (734 v. Chr.). Verschiedene Zusätze und das Auftreten der 3. pers., wo von Jes. die Rede ist, scheinen zu verraten, daß nicht blos der Sammler stärker eingegriffen hat, sondern daß diese Erzählung einmal einem anderen Zusammenhang einverleibt gewesen ist. Man könnte sich im ersten Augenblick fragen, ob das Stück nicht von einem Biographen des Jes. abgefaßt ist, der dann übrigens nicht viel jünger

<sup>2</sup>Und gemeldet wurde dem Hause David: Niedergelassen hat sich Aram auf Ephraim; da bebte sein Herz und das Herz seines Volkes, wie Waldbäume beben vorm Winde. <sup>3</sup>Aber Jahve sagte zu mir: Geh doch hinaus dem Ahas entgegen, du und Schear-Jaschub, dein Sohn, ans Ende der Wasserleitung des oberen Teiches an der Straße des Walfersfeldes <sup>4</sup>und sprich zu ihm:

sein könnte als er selber (s. zu v. 8b); aber verschiedene Erscheinungen in c. 8, wo der Prophet selber berichtet, weisen darauf hin, daß er mehr über die syrische Krise erzählt hat, als was wir in c. 8 lesen. Ich halte demnach die Grundlage von c. 7<sub>1</sub>—17 für jesaianisch. De Lag., der das Stück mit v. 18ff. in einen Topf wirft, hat allerdings nach dem Vorgang anderer Kritiker c. 7 für das Machwerk eines kläglichen Pfschers erklärt, aber seine Kritik läßt sich nicht schwer widerlegen. 1 Die Genealogie des Ahas kann nicht von Jes. sein; man wüßte nicht, für welche Leser er die beigelegt hätte. Aber der ganze Vers scheint ihm fremd zu sein. Zwar nicht das ist „ungehörig“ (De Lag.), daß der Mißerfolg der Verbündeten vorweg berichtet wird, denn das Kap. ist kein Roman, und die Spannung konnte v. 1, dessen Inhalt den Zeitgenossen bekannt war, nicht verderben. Aber v. 1 kann nicht der direkte Vorgänger von v. 2 sein, der uns in die Zeit vor jenem Mißerfolg versetzt, er sagt nichts von dem Gegenkönig v. 6, der doch nach der Art seiner Erwähnung vor v. 2 genannt sein muß, und ist im wesentlichen identisch mit II. Reg. 16<sub>5</sub>, wo er die notwendige Einleitung zu der Altargeschichte v. 7—18 bildet und mit seinem Schlußsatz begreiflich macht, wie Ahas Zeit hatte, die Hilfe des Assyrers anzurufen. Von dort hat ihn also der Sammler herbeigeht, um den verlorenen Eingang einigermaßen zu ersetzen. Denkbar ist auch, daß der Vf. der Geschichte des Tempels, dem II. Reg. 16<sub>5</sub> ff. angehört, unseren jesaianischen Bericht Jes. 7<sub>2</sub> ff. seiner Schrift einverleibt hatte (woraus sich erklären würde, daß jetzt von Jes. in der 3. pers. geredet wird), und daß unser Sammler ihn von da wieder an sich nahm. Für וַיִּבֶן liest man wohl besser mit II. Reg. וַיִּבְנוּ, welche Stelle auch das zweimalige וַיִּבְנוּ nicht hat. 2 beginnt Jes.'s Bericht in frischer Weise. Dem Hofe wird gemeldet: Aram hat sich, wie ein Heuschreckenschwarm, niedergelassen auf Ephraim; ganz Syrerland (sem.!) hat sich aufgemacht gegen uns und ist schon unterwegs. De Lag.'s Konjektur וַיִּבְנוּ für וַיִּבְנוּ wäre auch dann ein Luxus, wenn sie paßte. Wenn das angenommene denom. von אֲחָז Bruder, existiert hat, wenn ferner das Verhältnis zwischen Rezin und Pekah (das kaum eine „Verbrüderung“ war) vielleicht II. Reg. 15<sub>37</sub> mit Unrecht in die Zeit Jothams zurückdatiert ist, so konnte die Nachricht von dieser Verbindung dem Volk doch nicht das Entsetzen einflößen, von dem v. 2 spricht. Zu וַיִּבְנוּ und וַיִּבְנוּ s. Ges. § 72q t. 3 Ahas ist im ersten Schrecken zu der Wasserleitung hinausgeeilt, wahrscheinlich um sich zu überzeugen, ob sie genügend gesichert sei, denn der Mangel an ausreichenden Quellen war die Schwäche der sonst so starken Jerusalem. Feste. Wo die Leitung und der obere Teich zu suchen ist, ist zweifelhaft. Das assyrische Heer stellt sich c. 36<sub>2</sub> an derselben Stelle auf, und da der Angriff am leichtesten von Nordwesten und Norden her erfolgt, so könnte die Wasserleitung gemeint sein, die von Norden her in die Stadt zu einem Doppelteich nördlich vor der späteren Burg Antonia führte; hierzu würde der Ausdruck: geh hinaus bis ans Ende, besonders gut passen. Andere denken an die reichlich weit von der Stadt liegende heutige Birket el Mamilla im Westen, von wo eine Leitung in die Stadt führte, oder an einen innerhalb der Mauern im südöstlichen Stadtteil belegenen Teich. Jes. erfährt durch Jahve, wo sich Ahas in diesem Augenblick aufhält (vgl. I. Sam. 9<sub>20</sub> Mt. 11<sub>1</sub> ff.). Er soll seinen Sohn mitnehmen, dessen Name „Ein Rest bekehrt sich“ sowohl die Hoffnung wie das Gericht ausdrückt. Daraus ist zu schließen, erstens, daß Ahas das Kind und seinen Namen und zugleich ältere Weissagungen Jes.'s kannte, die mit dem Namen in Beziehung standen und etwas über die gegenwärtige Lage ausagten, etwa daß Assur (und also nicht Syrien und Israel) das Strafgericht an Juda (und auch an Syrien und Israel!) vollziehen solle (vgl. c. 5<sub>25</sub> ff. 17<sub>1</sub>—11); zweitens, daß Jes. mit seiner Familie dem Königshause nahestand, vielleicht verwandt war, daß Ahas, auf den der Kindesname



Hüte dich und sei ruhig,  
 Fürchte dich nicht und dein Herz verzage nicht  
 Vor den zwei Feuerstummeln,  
 Diesen rauchenden da,  
 Bei der Zornesglut Rezins und Arams  
 [Und Ephraims] und des Sohnes Remaljas!  
<sup>5</sup>Weil wider dich Böses geplant Aram,  
 Ephraim und der Sohn Remaljas:  
<sup>6</sup>„Siehen wir hinauf in Juda und bedrängen es  
 Und brechen es für uns auf  
 Und machen zum König in seiner Mitte  
 Den — Sohn Tabels“: —  
<sup>7</sup>So spricht der Herr Jahve:  
 Nicht kommt's hoch, nicht wird's geschehen!

Eindruck machen soll, wohl nicht ganz so schlimm war, wie ihn II. Reg. 16<sup>a</sup> hinstellt; endlich auch, daß zwischen dem Todesjahr Ufias und unserer Szene mehrere Jahre liegen, weil der Knabe schon mitgehen kann. Ewald spricht noch die sehr probable Vermutung aus, daß Jes. in dem, jetzt vor v. 2 verloren gegangenen Stück auch den Lesern den Namen erklärt hatte. Für יְהוֹשָׁפָט ist יְהוֹנָדָה zu schreiben, wenn, wie wahrscheinlich, Jes. selber diesen Bericht geschrieben hat. 4 Ahas soll, als durch frühere Gottesworte vorbereitet, „sich hüten und Ruhe halten“, von aller kriegerischen Rüstung in Unterwerfung unter Gottes Befehle absehen, vgl. c. 30<sup>15</sup> f. Sein Herz soll nicht „weich werden“, denn die beiden Feuerbrände, die das Kriegsfeuer bringen wollen, sind nur „rauchende Schwänze“, qualmen, aber zünden nicht. Der Chroniker hätte sich unsere Stelle erst ansehen dürfen, bevor er II. Chr. 28<sup>5</sup> ff. dichtete. Dillm. meint freilich umgekehrt, Jes. hätte nicht so tapfer sprechen können, wenn das in der Chronik Berichtete schon geschehen wäre. Freilich, wenn der schwächere von den beiden rauchenden Stummeln in Juda, einem Lande von 60 Quadratmeilen, an Einem Tage 120000 Mann tötet, da muß wohl selbst einem Jes. „das Herz weich werden“. Wenn nun der Chroniker noch eine Null angehängt hätte? In v. 4b scheint hinter יְהוֹנָדָה ein יְהוֹשָׁפָט ausgefallen zu sein, vgl. v. 5b; י in יְהוֹנָדָה ähnlich wie c. 9<sup>a</sup> b. Rezin und Aram, Pefah und Israel verdienen zusammen genannt zu werden, weil in beiden Staaten Volk und Usurpator keineswegs so eins sind, wie Juda und sein legitimes Königshaus. Den Namen des israel. Königs würden wir trotz dessen dreimaligen Erwähnung nicht erfahren, wenn nicht v. 1 vorgelegt wäre. Daß er nur mit dem Namen des Vaters genannt und damit, weil letzterer kein König gewesen war, als Chronräuber gekennzeichnet wird, spricht dafür, daß hier ein Zeitgenosse schreibt, in dem der Zorn und die Verachtung gegen den Angreifer noch lebendig ist. 5 Zu יְהוֹנָדָה vgl. zu c. 3<sup>16</sup>. 6 יְהוֹשָׁפָט müßte ein sonst nicht vorkommendes hiph. von יָרַח (Ekel, Furcht haben v. 16) sein; l. mit Ges. nach c. 29<sup>a</sup>. 7: יְהוֹשָׁפָט De Lag.s Vorschlag יְהוֹשָׁפָט paßt nicht zu der Absicht Rezins, Juda zum Anschluß an die Koalition gegen Assur zu zwingen, zerstört auch die Klimax. „Aufbrechen“ ist ein oft vorkommender Ausdruck für Einnahme eines befestigten Ortes, mit יְהוֹנָדָה auch II. Chr. 32<sup>1</sup>. Die Davididen sollen verdrängt werden durch einen Mann, von dem nur der Vatersname mitgeteilt wird, weil auch er ein Emporkömmling ist. Ein späterer Schriftsteller hätte uns sicher auch den eigentlichen Namen genannt. Die LXX spricht Tabeel, hält Rezins Werkzeug also für einen Syrer, ebenso die Punktatoren, die aber hier wie Esr. 4<sup>7</sup> das יְהוֹנָדָה in יְהוֹנָדָה (nicht) verwandeln, um auch ihrerseits den Bösewicht abzustrafen. Ob es wirklich ein Syrer war, ist zu bezweifeln; die Assyrer hatten wenigstens die vernünftige Politik, Eingeborene zu Vasallenfürsten unterworfenen Länder zu machen, ebenso die Ägypter und Chaldäer, und die vom Volk angenommene Verschwörung (c. 8<sup>12</sup>) deutet auf eine einheimische gegen Ahas verschworene Partei hin. Namen mit יְהוֹנָדָה kommen zu dieser Zeit auch in Juda vor; Jojakim hieß Eljakim, bevor er König wurde

„Denn das Haupt Arams ist Damaskus  
 Und das Haupt von Damaskus Rezin,  
 „Und das Haupt Ephraims ist Samaria  
 Und das Haupt Samarias der Sohn Remasjas: —  
 Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!

und in noch 65 Jahren wird  
 Ephraim gestürzt sein, daß es  
 kein Volk mehr ist.

(II. Reg. 23<sup>34</sup>), und den Namen יְהוֹשֻׁעַ werden wir wohl Tobiel sprechen dürfen (ältere sparsame Orthographie). 7—9 Nachsatz zu v. 6. Der Plan wird mißlingen. Es sind Menschen, die die bösen Beschlüsse gefaßt haben! Ahas sieht in seiner Angst nur die gegenwärtige Gefahr, die für ihn übertriebene Dimensionen angenommen hat. Jes. sucht ihn zunächst zu ernüchtern: es sind ja nur die wohlbekannten Nachbarvölker mit Hauptstädten, über die das Davididenhaus schon geherrscht hat, und mit Königen, die ihre Würde geraubt haben. Freilich sind sie Juda überlegen, aber auf Judas Seite steht Jahve. Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht! Das ist nicht mehr der überredende, ruhige Ton, in dem die Rede begann, das ist ein Ruf aus heißem, übervollem Herzen! Auch Jes. ist erregt, nur nicht durch die Angst, sondern durch das gespannte Bemühen, den König in dieser entscheidenden Stunde zu dem unsichtbaren Gott herüberzuziehen; es handelt sich für ihn darum, ob Ahas sehen und hören und verstehen kann. Und da, unsers Wissens zum ersten Mal in der Geschichte der israelit. Religion, wird der Ausdruck gefunden, der einst, freilich erst Jahrhunderte später, von so gewaltiger Bedeutung werden sollte, der Ausdruck glauben. Frühere Schriftsteller gebrauchten ihn selbst da nicht, wo er uns beim bloßen Nacherzählen ihrer Geschichten auf die Zunge kommt, z. B. nicht der Jahvist in Gen. 12<sup>1ff.</sup>, wo Abraham im Glauben an Jahves Verheißung in die recht- und schußlose Fremde wandert; erst der Deuteronomist wendet ihn Gen. 15<sup>6</sup> an. Der Chroniker, der Chr. II, c. 20<sup>20</sup> unsere Stelle benutzt, setzt nicht unrichtig zu יִשְׁרָאֵל ein וְאֵלֶיךָ הִנְיָוּ. Der Glaube bezieht sich auf das Prophetenwort von Jahves Plan, ist jenes „Einsehen“, von dem c. 6 spricht. Wo er fehlt, da „weicht“ man (c. 28<sup>16</sup>) und hält sich ans Sichtbare, an menschliche Politik und Kraft (c. 30<sup>15ff.</sup>). Blitzartig, wie der Gedanke in dem Propheten aufleuchtet, ist er ausgesprochen, ohne Sorge darüber, ob der Gegensatz: Menschenpläne — Gottespläne dem Zuhörer sofort zum vollen Bewußtsein kommt. Aber dieser Begriff mußte einmal von diesem Propheten gefunden werden, seine ganze Anschauung ist auf den Gegensatz: Fleisch und Geist begründet, aber so, daß er klarer als einer vor ihm gefühlt hat, daß die geistige Welt sich nur für den aufstut, der das Organ dafür mitbringt, für den Propheten, der Gott sieht, und für den gewöhnlichen Menschen, der glaubt. Der Glaube ist die Fähigkeit, das zu ahnen und zu spüren, was der Prophet deutlich schaut; nach dem Tode, sagt später folgerichtig das neue Test., geht der Glaube in Schauen über. Daß der Seher sieht, das wußte man längst, daß aber auch der gewöhnliche Mensch eine verwandte Fähigkeit besitzt und daß er sie brauchen soll, um die geistige Welt für sich zu erobern, das hat erst Jes. erkannt und ausgesprochen. Ein solches Stück, in dem die Geburtsstunde des Glaubens, dieser wunderbaren Verbindung zwischen der diesseitigen und der transzendenten Welt, in genialer Weise dargestellt ist, ein ungeschicktes Machwerk zu nennen, ist ein Unglücksfall, nicht für das Stück, sondern für den Kritiker. „Was soll man für Vernunft darin finden“, sagt de Lag., „wenn einem Ungläubigen gesagt wird: falls du nicht glaubst, gehst du unter, und der so Predigende ersichtlich der Überzeugung ist, daß der Angeredete, auch wenn er nicht glaubt, doch nicht untergeht?“ Die Unvernunft ist hier nicht auf Seiten des Verf. von v. 9. Jes. fordert Glauben für den Satz, daß der Untergang nicht von den beiden rauchenden Feuerstummeln, sondern von dem Volk kommt, das Jahve aus der Ferne herbeiruft, das das Land der Israeliten öde machen wird, wenn diese nicht sehen und hören wollen, dem nur der „Rest, der umkehrt“, nicht zur Beute fallen wird. Das sind durchaus klare Gedanken und dieselben, die auch hier zu Grunde liegen, und von einem Kritiker Jes.s darf man verlangen, daß er sie kennt. Aber den Haupttrumpf spielt diese Meisterkritik mit v. 8b aus: „in noch 65 Jahren wird Ephraim gestürzt werden (bei Jes. bedeutet יִשְׂרָאֵל c. 8<sup>9</sup>: bestürzt werden) עַדְּכֵן, für עַד יְהוֹשֻׁעַ, sodaß es kein Volk mehr ist.“ Diese Verheißung könne dem Ahas nichts nützen und stehe an verkehrter Stelle (vor



<sup>10</sup>Und weiter sprach ich zu Ahas also: <sup>11</sup>Sordere dir ein Zeichen von Jahve, deinem Gott, mach's tief nach Scheol oder hoch nach oben hin! <sup>12</sup>Ahas aber sprach: Ich fordere es nicht, um Jahve nicht zu versuchen. <sup>13</sup>Da sprach ich: Höret doch, Haus David, ist's euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch meinen Gott ermüdet? <sup>14</sup>Darum wird euch der Herr selber ein Zeichen geben: siehe, das junge

v. 9a statt hinter ihm). Ist das eine neue Entdeckung? Warum wird v. 8b nicht als das behandelt, wofür es seit langem bekannt ist, als Glosse zu v. 9a? Übrigens ist es eine alte Glosse. Ein jüngerer Schriftsteller würde die Eroberung Samarias als den Untergang Ephraims angesehen haben, dieser Glossator dagegen weiß, was wir erst aus den assyrischen Inschriften erfahren haben, daß Israel auch nach 722 noch über ein halbes Jahrhundert mit relativer Selbständigkeit fortvegetierte und erst durch Asarhaddon Esr. 4<sub>2</sub> und Sennacherib (= Assurbanipal) v. 10, die neue Kolonisten nach Samarien brachten, aufhörte, ein מלך zu sein. Die 65 Jahr können wir ihm nicht genau nachrechnen, konnte er seinerseits nicht aus den uns erhaltenen Geschichtsbüchern nehmen, sodaß er auch deswegen nicht allzuweit von dem Ereignis abgerückt werden darf. Je älter aber die Glosse, desto älter die glossierte Stelle; jene ist also eher eine Stütze für die Echtheit unserer Erzählung. Diese hält es übrigens nicht für nötig hinzuzufügen, daß Jes. den erhaltenen Auftrag v. 3—9 ausgeführt habe, weil das selbstverständlich ist. 10 Jes. merkt, daß Ahas unschlüssig ist, und greift zu einem besonders kräftigen Mittel, ihn zu sich herüberzuziehen. Die Fortsetzung v. 11 und namentlich v. 13 zeigt, daß מלך ein vom Sammler eingesetztes falsches Explicitem des Verbuns ist und Jes. vielmehr מלך geschrieben hat; מ und י werden bei den Späteren oft mit einander vertauscht, die außerdem womöglich alles zur Gottesrede machen. 11 Ahas soll von Jahve ein Zeichen verlangen, um sich durch dessen Eintreffen zu überzeugen, daß Jahve in der gegenwärtigen Not helfen wird, ein Wunder, das nach des Königs Belieben von der Unterwelt her oder am Himmel geschieht; es mag sich z. B. die Erde spalten wie Num. 16<sup>28</sup> ff. oder die Sonne sich verfinstern. Vgl. zur Zeichenforderung Jdc. 6<sup>36</sup> ff. De Lag. meint, Jes. müßte entweder ein Schwärmer oder ein Betrüger gewesen sein, wenn er dies gesagt hätte. Aber bis zum 18. Jahrh. hat die ganze Menschheit aus solchen „Schwärmern“ bestanden. Für מלך, imper. von מלך, das wohl den Gedanken an Nekromantie fernhalten soll, ist מלך zu punktieren, wie der Gegensatz „nach oben hin“ zeigt. 12 Während Jes. mit seinem Anerbieten seinen Glauben an die ihm gewordene Gottesoffenbarung beweist, will Ahas „Jahve nicht versuchen.“ Er zweifelt nicht daran, daß ein Wunder geschehen werde, aber er fürchtet, daß es ihm gefährlich werden möchte. Denn Gott nahe kommen ist ein Wagnis auf Tod und Leben nach Jer. 30<sup>21</sup>. Am meisten für den, der Gott gegenüber kein gutes Gewissen hat. Ahas hat es nicht, er fühlt, daß er jenen anderen Glauben v. 9 nicht hat, trägt sich vielleicht auch schon mit dem später ausgeführten Gedanken, Assur um Hülfe anzufragen. Für ihn wäre die Bitte um das Wunder ein dreistes Herausfordern Gottes wie für Jes. der echte Beweis wahrer Religion (Mt. 17<sup>20</sup>), und der Vorfall selber ist eine geschichtliche Auslegung von c. 6<sup>3</sup> ff. 13 Da waltt eine heiße Entrüstung in dem Propheten auf. Ähnliche stumpfsinnige, von moralischer Feigheit oder Gleichgültigkeit zeugende Ablehnungen hat er selber vom „Hause David“, von Ahas, vielleicht auch von Joatham und von einflussreichen Prinzen, denen er mit wohlgemeintem Rat nahegetreten war, erfahren, dies Mal aber kam er mit einem Auftrage Jahves, und auch das Wunder hat er im Namen Jahves angeboten; Jahve selber wird zurückgewiesen von Ahas, nicht der Mensch Jes. Also hat Jes. das Anerbieten v. 11 in der Ekstase gesprochen. 14 Und in der Ekstase fährt er fort: darum wird der Herr von sich aus ein Zeichen geben. Dies Zeichen muß in der Hauptsache denselben Zweck haben, den das abgelehnte hatte, nämlich bestätigen, daß der Prophet über die gegenwärtigen Feinde und das Mißlingen ihrer Pläne die Wahrheit gesagt hat. „Siehe, das Weib ist schwanger usw.“ Das Partiz. mit מלך ist an sich weder Gegenwart noch Zukunft; die Geburt muß freilich in die Zukunft fallen, dagegen kann das Weib recht wohl schon jetzt schwanger sein

Weib ist schwanger und gebiert einen Sohn und wird seinen Namen „Gott-mit-uns“ nennen. <sup>15</sup>Sahne und Honig wird er essen um die Zeit, wo er Knabe weiß, Schädliches zu verschmähen und Gutes zu wählen, <sup>16</sup>Denn bevor der weiß, Schädliches zu verschmähen und Gutes zu wählen, wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen du dich graust.

<sup>17</sup>Bringen wird Jahve über dich und über dein Volk und über das Haus deines Vaters Tage, welche nicht gekommen sind seit dem Tage, wo Ephraim abfiel von Juda. Den König von Assur.

\* \* \*

vgl. Gen. 16<sub>11</sub>, und man kann aus diesem Ausdruck nicht schließen, daß die Geburt erst nach mindestens neun Monaten erfolgen wird. Schwangerschaft und Geburt irgend eines Weibes kann an sich kein Zeichen sein (höchstens die eintreffende Vorherjsagung, daß es ein Knabe und kein Mädchen ist), der Nachdruck liegt auf der Namensgebung, wie auch das verb. fin. anzudeuten scheint. Der erste Ausruf, den ein Weib bei der Geburt ausstößt, wird ähnlich wie die letzten Worte eines Sterbenden gern als Omen oder Orakel aufgefaßt und zur Namensgebung verwandt. Ausrufen wird das Weib: Gott mit uns! Umgekehrt rief die Schwiegertochter Elis, als sie auf die Nachricht von der Gefangenahme der Jahveslade in Wehen fiel: dahin ist die Hoheit! I. Sam. 4<sub>19</sub>–<sub>22</sub> vgl. Gen. 35<sub>18</sub>. הַיְלָלָה ist nicht eine Jungfrau (בְּרִיָּה), sondern ein mannbares, verheiratetes oder lediges, keusches oder hurerisches (Prv. 30<sub>19</sub>) Weib Cnt. 6s. Da Jes. kein bestimmtes Weib bezeichnet, so hat er auch kein bestimmtes gemeint (so wenig wie Koheleth c. 7<sub>30</sub> vgl. Ges. § 126r), also nicht ein Weib des Königs, der doch auch nicht seinen Harem zur Inspizierung des Wasserwerks mit hinausgenommen haben wird, nicht sein eigenes Weib, das auch nicht zugegen war, auch nicht ein zufällig in der Nähe stehendes Weib, das doch näher hätte bezeichnet werden müssen, überhaupt kein Weib, das durch diese Vorherjsagung hätte beeinflusst werden können. Jedes beliebige Weib, das demnächst gebiert, wird den Ruf ausstoßen. Wie kann das nun ein Zeichen sein? De Lag. sagt: „Es ist nahezu Verrücktheit, jemandem daraufhin Glauben für eine Behauptung abzuverlangen, daß etwas heute Gesagtes sich in 10 Monaten als richtig bewähren werde.“ Im A. T. kommt solche „Verrücktheit“ öfter vor. Um von Jes. 37<sub>30</sub> abzugehen, so heißt es Ex. 3<sub>12</sub>: das sei dir das Zeichen, daß ich dich gesendet habe: wenn du das Volk aus Ägypten ausgeführt hast, werdet ihr auf diesem Berge opfern. Also auch ein Zeichen post festum. In allen alten Religionen spielen die Zeichen eine große Rolle: überall da, wo nicht direkte, ganz unzweifelhafte Kundgebungen der Gottheit vorliegen, wird eine reich entwickelte Symptomatologie zu Hülfe gerufen. Besonders wichtig sind die Zeichen dann, wenn Gottes Kundgebungen unsicherer Art sind (vgl. Jer. 32s) oder angezweifelt werden (vgl. Dtn. 18<sub>21</sub> f.). In unserer Stelle aber handelt es sich um eine Offenbarung, die nicht geglaubt wird und bei der gerade der Glaube noch wichtiger ist als der Inhalt der Weissagung selber. Die Snyer werden ganz sicher bald unschädlich sein, Jes. will aber, daß Ahas gezwungen ist, diese Tatsache als von Jahve vorhergesagt (und also bewirkt) zu erkennen und anzuerkennen, und daß er nicht mit derselben Stumpfheit, mit der er und das Volk bisher die Taten Jahves und die vorlaufenden Weissagungen „sahen und hörten, aber nicht verstanden“, auch die heutige Szene einfach vergißt. In dem Augenblick also, wo die Snyer abziehen, wird Jahve gebärenden Weibern eingeben, Gott mit uns! auszurufen, und Ahas wird Kindern mit solchen Namen begegnen. Das ist ihm alsdann nicht bloß eine Erinnerung an die heutige Vorherjsagung, sondern auch an den eigenen Unglauben. קָרָא ist nicht 2. pers. masc. (LXX), da den jerusalem. Kindern die Namen nicht vom Könige gegeben werden, sondern archaische 3. p. fem. für קָרָאָהּ; zu Jes.s Zeit geben in der Regel noch die Mütter den Kindern die Namen (trotz c. 8s. Höl. 14 ff.). 15–17 V. 16 schließt an v. 14 an; das וְ könnte zwar v. 16 und v. 17 einleiten und v. 14 und v. 15 begründen, aber dann müßte jedes Verspaar eine syntaktische und sachliche Einheit darstellen, was keineswegs zutrifft. Wenn aber וְ nur v. 14

<sup>18</sup>Und geschehen wird's an jenem Tage:

Isfchen wird Jahve der Fliege\*) und der Biene,\*\*)

<sup>19</sup>Und kommen werden sie und sich niederlassen alle

In den Tälern der Klippen und den Klüften der Felsen

Und in allen Dornbüschen und auf allen Triften.

\*) die am Ende der Nile Ägyptens; \*\*) die im Lande Assur.

und 16 verbindet, so ist v. 15 nicht ursprünglich in diesem Zusammenhang. V. 14 und 16 reichen auch so entschieden für das Zeichen aus, daß man das Mehr als lästig empfindet: bald wird man Gott-mit-uns! rufen, denn die Syrer ziehen ab, denn sie und die Israeliten sind für den Untergang bestimmt, der bald darauf erfolgen wird, noch bevor der Knabe Schädliches und Nützliches unterscheiden kann, bevor er zwei, drei Jahre alt ist vgl. Dtn. 1<sup>30</sup> zum Ausdruck und Jes. 8<sup>4</sup> zur Sache. Zum inf. abs. מִן־הַיָּמִים und מִן־הַיָּמִים als Objektsaff. s. Ges. § 113f.; zu מִן־הַיָּמִים vgl. c. 17<sup>9</sup>. 6<sup>12</sup>. — V. 15 ist vom Rande eingedrungen. Sein Verf. nahm an, daß der Knabe eine besondere eschatologische Größe sei, über dessen Jugenddämonen er durch Kombinierung unseres Stückes mit v. 21f. eine interessante Einzelheit gefunden zu haben glaubte: der Messias, während des Endgerichts geboren, muß in der Jugend viel leiden — eine Vorstellung, die sich bis in die Apokalypse (c. 12) verfolgen läßt. Der Vers ist also jünger als die Redaktorenarbeit v. 18ff; er sollte natürlich hinter v. 16 eingeschaltet sein. Übrigens ist das Essen von Sahne\* in v. 18ff. die Folge der Verwüstung Judas, während v. 16 von der Verwüstung Syriens und Israels redet. Messianische Deutung von v. 14. 16 findet sich auch in dem sehr späten Einschubel Micha 5<sup>2</sup>. מִן־הַיָּמִים heißt „gegen die Zeit, wo er weiß“ (zu ? vgl. Gen. 3<sup>8</sup>), nicht „zum Zweck seines Wissens“; Sahne und Honig sind keine „Charakterbildende“ Speise, wie jemand gemeint hat. — V. 17 ist ebenso asyndetisch angehängt wie v. 15, aber doch von anderer Art. Denn während v. 15 mit seiner Messiaseregeze sich um die geschichtliche Situation von v. 1–17 nicht kümmert und auch v. 18ff. vollkommen mißversteht, bemüht sich der Verf. von v. 17 gerade um eine geschichtliche Verbindung beider Stücke. Er drückt sich zwar ungeschickt aus, hat aber doch richtig gefühlt, daß das Vorhergehende, besonders v. 9b, eine Drohung miteinschließt. V. 17 ist sogar notwendig, wenn man beide Kapitelhälften in einem Atem lesen will, denn wenn er fehlte, würde man die v. 18ff. beschriebene Verwüstung, die gewiß Juda treffen soll, nach v. 16 auf Syrien und Israel beziehen müssen. Der Vers ist also ein Produkt des Redaktors, der v. 18ff. mit dem Vorhergehenden zusammenzuweisen wollte. Sobald man v. 18ff. wegdenkt, findet man v. 17 hinter v. 16 lästig. Vgl. weiter zu c. 8<sup>23b</sup>. Daß die Glosse „den König von Assur“ hier wie v. 20 und c. 8<sup>7</sup> dem Text einverleibt wurde, ist ein Zeichen von der Gedankenlosigkeit der Abschreiber.

Drittes Stück c. 7<sup>18</sup> — 25, eine vom Sammler mit Hilfe einiger jesaianischer Reste zusammengesetzte Schilderung der künftigen Verwüstung Judas. Gegen jesaianischen Ursprung des Ganzen spricht der sehr mangelhafte Stil und die Unwahrscheinlichkeit, daß Jes. sich auf eine so weitläufige Beschreibung der Verwüstung eingelassen hätte. Daneben findet sich aber manch kräftiges und originelles Wort, und die rein zeitgeschichtlichen Weissagungen über Assur, das die Späteren nicht mehr interessierte, wenn sie nicht Syrien darunter verstehen konnten, gehören ohne Zweifel dem Jes. an. Wegen mehrfacher Berührung mit älteren Stücken setzt man diese Fragmente in v. 18–20 am besten in die frühere Periode Jes.s, vor den Untergang Samarias, das hier gewiß mitbedroht wird. Insofern hat also der Redaktor einigermaßen das Richtige getroffen, wenn er die Fragmente den Reden aus der Zeit der syrischen Krise einreichte, nur hätte er seine Komposition nicht zu einer Fortsetzung der Rede an der Wasserleitung machen sollen. 18. 19 Das erste Fragment, mit der Einleitung in v. 18a: und geschehen wird's an jenem Tage, deren Stil den Redaktor verrät. Jahve wird die Fliege und die Biene herbeizischen vgl. c. 5<sup>26</sup>. Die Fliege hat den Zusatz: die am Ende der Nile (מִן־הַיָּמִים) ist das ägyptische Wort für den Nil Ägyptens ist. Schwerlich kann מִן־הַיָּמִים das Palästina benachbarte Ende des Nils, die Nilarme des Delta, bezeichnen; der Schreiber



<sup>20</sup>An jenem Tage

wird abschälen der Herr

Mit dem Schermesser, dem jenseits des Stroms gedungenen,\*)

Das Haupt und das Haar der Süße,

Und auch den Bart nimmt es hinweg.

<sup>21</sup>Und geschehen wird's an jenem Tage:

Man hält sich ein Kühchen und zwei Schafe,

<sup>22</sup>Und geschehen wird's, weil man so viel Milch macht, ißt man Sahne!

Denn Sahne und Honig ißt jeder Übriggebliebene im Lande.

\*) mit dem König von Assur.

dieser Worte denkt vielmehr an die Quellarme des Nils c. 18<sup>1</sup>, also an Äthiopien (und vielleicht noch Oberägypten), das Reich des Sabako. Daß aber Jes. diesen und den folgenden Relativsatz (über die Biene), beide so prosaisch und das Bild zwecklos machend, außerdem sachlich so überflüssig wie möglich, selbst zur Erklärung beigelegt hätte, ist ganz unwahrscheinlich. Die Fliege ist wohl die Tsetsefliege (s. zu c. 18<sup>1</sup>), daher ein passendes Bild für Äthiopien, die Biene, mit der auch sonst gefährliche Feinde verglichen werden (Dtn. 1<sup>44</sup>), ist Bild für Assur, das reich an Bienen war. Jes. sieht einen Zusammenstoß beider Weltmächte auf palästinenjischen Boden vorher, dazu vielleicht veranlaßt durch den Versuch des letzten israel. Königs Hosea, sich mit Hilfe Äthopiens und Oberägyptens gegen Assur zu wehren (II. Reg. 17<sup>4</sup>); daß seine Erwartung vom Zusammenstoß beider Völker in Israel sich nicht erfüllt hat, ist ein Beweis nicht gegen, sondern für die Echtheit, auch wohl für frühe Abfassung, da Jes. später an die Heldentraft der Afrikaner nicht mehr glaubt (c. 20. 30<sup>ff.</sup>). Zu v. 19 sagt de Lag.: „Daß die beiden Dränger sich in die Felsspaltten und die Dornbüsche legen, ist den Regeln wenigstens der neueren Kriegskunst nicht entsprechend usw.“ Welch vernichtender Spott! Nur kann man mit demselben Argument alle Propheten und Dichter ausrotten. Für Fliegen und Bienen sind Dornbüsche und Felsspaltten gerade das richtige Quartier, und in der allerneuesten Kriegskunst sollen sich sogar die Menschen solcher Deckungen oft bedienen. 20 ist ein weiteres, wieder durch das unvermeidliche „an jenem Tage“ vom Sammler eingeleitetes Fragment, das nur noch das drastische Bild einer jesaian. Rede gerettet hat. Daß die „Dingung“ des Schermessers auf das von Geschenken begleitete Hilfsge such des Ahas II. Reg. 16<sup>7</sup> f. anspiele, ist eine gar zu scharfsinnige Vermutung. Das Werkzeug der Rache und der Beschimpfung, das dem als Mann gedachten Israel Bart, Kopfsaar und die Schamhaare (s. zu c. 6<sup>2</sup>) wegnehmen wird vgl. II. Sam. 10<sup>4</sup> f., ist von Jahve selbst gedungen, Assur ist Jahves Werkzeug. Der Plural וְיִכְרְתוּ steht hier doch anders als Jer. 49<sup>32</sup> I. Reg. 5<sup>4</sup> und paßt nicht gut zum Bild vom Schermesser; vielleicht liest man besser וְיִכְרֶה, da das zweite Wort den Artikel haben sollte. Lies ferner וְיִכְרֶה. Zur Glosse s. zu v. 17. In 21. 22 erhalten wir zwar ein anschauliches Bild, doch schwerlich aus der Hand Jes. s. Geschildert wird die völlige Verwüstung des Acker- und Weinbergslandes, die zum Hirtenleben zurückzukehren nötigt, und zwar zu einem recht armseligen. Eine junge Kuh, ein paar Schafe oder Ziegen müssen eine Familie erhalten; statt Brot und Fleisch essen die wenigen Übriggebliebenen geronnene Milch, die sonst nur Zerkost ist Gen. 18<sup>8</sup>, dazu wilden Honig, gleichsam unfreiwillige Eremiten (Mt. 3<sup>4</sup>). Schwierig ist die Beantwortung der Frage, an welche Zeit hier gedacht wird. Daß Nordisrael von den Assyrern nicht so verwüstet ist, wie hier geschildert ist, hat der Verf. ohne Zweifel gewußt, Juda kam, wenn der Assyrer der Verwüster ist, auch nicht in Betracht; denkt der Verf. also an den Chaldäer, der ja ebenfalls jenseits des Euphrats zu Hause ist? Dann kann er die Glossen in v. 18. 20 noch nicht gekannt haben, die mit der von v. 17 also sehr jung sind, aber von einem besseren Verständnis der echten Verse zeugen, als es der Verf. von v. 21 ff. besitzt. Man könnte noch die Möglichkeit zulassen, daß der Verf. das Endgericht im Auge habe; indessen könnte er dann v. 17 nicht geschrieben haben, da jenes mit der Reichsspaltung nicht in Parallele gestellt werden kann

- <sup>23</sup>Und es wird sein an jenem Tage,  
Sein wird jeder Ort, wo 1000 Reben um 1000 Sekel sein werden,  
Für Dornen und Disteln wird er sein,  
<sup>24</sup>Mit Pfeil und Bogen kommt man dorthin,  
Denn Dornen und Disteln wird das ganze Land sein.  
<sup>25</sup>Und alle Berge, die mit der Hacke behackt werden,  
Nicht kommt man dorthin aus Furcht vor Dornen und Disteln,  
Und dienen wird's zur Austreibung des Rindes und Zertretung des Schafes.

\* \* \*

8 <sup>1</sup>Und Jahve sprach zu mir: Nimm dir eine große Tafel und schreibe darauf mit Volksschrift: „Dem Raubebald-Eilebeute“, <sup>2</sup>und ziehe mir hinzu glaubwürdige

und auch nicht mehr das Haus des Ahas zu vernichten hat. So meint er doch wohl das Exil und hält sich dabei an c. 6<sub>11</sub> (vgl. noch zu 6<sub>12.13</sub>); schwerlich hätte er bei einer Schilderung des Endgerichts auf eine Bemerkung über die große Wendung ganz verzichtet. Der übriggebliebene im Lande ist dann nicht etwa ein frommer Jude; die Frommen verleben sämtlich das Exil in Babel. Anders denkt der Vrf. der Glossen v. 22a, der mit dem von v. 15 identisch sein wird; er hat die Endzeit vor sich und treibt wiederum eine wunderbare Exegese von v. 22b; warum essen die Leute dann מִלֶּחֶם, Sahne (oder Butter)? fragt er und antwortet: weil man so viel Milch gewinnt, daß man sie gar nicht bewältigen kann, wenn man nicht Butter daraus macht; ist es doch der Vorabend der messianischen Zeit. De Lag. rechnet diesem Unglücklichen vor, was er für ein Ignorant in der Landwirtschaft sei: eine Kuh gebe bei Stallfütterung acht Maß Milch, auf der Weide weniger, und das Vieh des Südens noch weniger. Das wäre, die Richtigkeit von de Lag.s landwirtschaftlichen Angaben vorausgesetzt, ein schlagender Beweis für die Uneththeit des Kap., wenn es von einem Landwirt oder Milchhändler geschrieben sein wollte. Daß 23—25 von Jes. sein könnte, wird schon durch den Stil unmöglich gemacht. In v. 23 viermal das Verb. הָיָה, in den drei Versen dreimal die Dornen und Disteln! nach v. 24 wagt man sich in diese mit Pfeil und Bogen, nach v. 25 wagt man sich nicht in sie (nämlich nicht mit der Hacke, aber das mußte gesagt werden). Die Reben v. 23, die Stück für Stück einen Sekel (c. 2½ Mark) kosten, sind jedenfalls die allertuersten (zwölfmal so teuer als zur Zeit des Reisenden Burkhart die Reben in Syrien). Wie den kostbaren Weinbergen ergeht es v. 25 den Bergen, die jetzt die intensivste Ausnutzung durch den Gärtner gestatten; der Mensch wagt sich gar nicht mehr hin, jagt die Weidetiere darauf. Für מִלֶּחֶם, das weder als 2. pers. masc. noch als 3. fem. paßt, muß man wie v. 24 מִלֶּחֶם lesen und מִלֶּחֶם als adverb. Aff. fassen (vgl. 3. B. II. Sam. 23<sub>3</sub>). — In c. 7 ist also zu unterscheiden: 1. Reden Jes. über Syrien und Juda in v. 1—17 und über Ägypten — Assur und Israel in v. 18—20; 2. Redaktorenarbeit in v. 1. 17. 21 ff., die in v. 17 ff. sich mit dem babylonischen Exil beschäftigt; 3. exegetische Anmerkungen v. 15 und v. 22a, die das Vorhergenannte auf die messianische Endzeit deuten; 4. Glossen zu v. 17. 18. 20, die diese Verse auf die Zeit Jes. beziehen. Alles zusammen ein Spiegel im Kleinen für den Zustand der prophetischen Bücher.

Viertes Stück c. 8:—4, zwei kurze Berichte über Handlungen, durch die sich Jes. die Mittel schafft für den in späterer Zeit zu erbringenden Beweis, daß er das inzwischen eingetretene Ereignis, nämlich die Niederwerfung Syriens und Israels durch Assur, wirklich vorhergesagt hat. Da Jes. auf eine solche Weissagung nur dann Gewicht legen konnte, wenn sie allen Erwartungen zuwiderlief, so müssen diese Handlungen vor der Bottschaft des Ahas an Tiglat Pileser II. Reg. 16: geschehen sein, also ungefähr in dieselbe Zeit mit der c. 7<sub>3</sub> ff. erzählten Handlung fallen. 1. 2 Jes. soll eine große geglättete Tafel mit „Menschengriffel“ beschreiben, d. h. wohl so, daß jedermann es lesen kann, vgl. Hab. 2a. Das altertümliche,

Zeugen, Uria, den Priester, und Sacharja, den Sohn Jeberetjas. — <sup>3</sup>Und ich nahte der Prophetin, und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, und Jahve sagte zu mir: Nenne seinen Namen „Raubebald — Eilebeute“; <sup>4</sup>denn bevor der Knabe weiß zu rufen: Mein Vater und Meine Mutter, wird man einhertragen das Vermögen Damaskens und den Raub Samarias vor dem König von Assur.

\* \* \*

<sup>5</sup>Und Jahve fuhr noch fort zu mir zu reden also:

sonst nur in der Poesie vorkommende Wort  $\text{שׁוֹלֵט}$  scheint (wie Dtn. 31  $\text{שׁוֹלֵט}$ ) den gemeinen Mann zu bezeichnen, vielleicht mit dem Nebensinn des altfränkischen Mannes, der sich auf die Kurrentschrift der Bücher noch nicht verstand; die Schrift wird dieselbe gewesen sein, wie die auf der von Guthe (ZDPV VI S. 102ff.) veröffentlichten Inschrift, die die Steinhauer zu ihrem Vergnügen im Siloastunnel eingruben. Die Tafel ist gewidmet dem „Eilend Raub — Sich beschleunigend Beute“ (vgl. zu  $\text{שׁוֹלֵט}$  Hes. 37<sub>10</sub>;  $\text{שׁוֹלֵט}$  und  $\text{שׁוֹלֵט}$  [519] sind Partizipien); sie wird öffentlich aufgestellt, um zu Anfragen über die Inschrift zu veranlassen. Damit später nachgewiesen werden kann, daß sie schon vor erfüllter Weissagung aufgestellt sei, werden zwei Zeugen zugezogen. Aus  $\text{לִי וְלְאַחֵי$ , das die LXX noch hat, ist im hebr. Text  $\text{לִי וְלְאַחֵי}$  geworden, sei es durch Schuld des aramäisch sprechenden Abschreibers, sei es, weil man den dat. eth.  $\text{לִי}$  falsch verstand. Als Zeugen, denen später das Volk glauben wird, werden der aus II. Reg. bekannte Oberpriester Uria und ein sonst nicht bekannter, jedenfalls vornehmer Mann genannt, der merkwürdiger Weise auch mit Vatersnamen so heißt wie ein nachexilischer Prophet (Sach. 11. 7). Beide Männer waren keine nahen Freunde Jes.s, wenn ihr Zeugnis als un- verdächtig galt; daß er doch über sie verfügen kann, spricht für sein Ansehen. 3. 4 Die Geburt des Knaben fällt ohne Zweifel in dieselbe Zeit.  $\text{בְּיָמָיו}$  ist dem  $\text{בְּיָמָיו}$  v. 3b nach semitischer Art nebengeordnet, wo wir durch das plusquampl. einen zeitlichen Abstand geschaffen hätten; wir hätten sogar nur geschrieben: die Prophetin gebor einen Sohn. Jes. nennt sein Weib „die Prophetin“, hat also den Namen Nabi nicht für sich abgelehnt wie Amos (c. 7<sub>14</sub>), hat auch nur ein Weib. Er hat sich, vielleicht schon vor seiner Berufung c. 6, Gotte geweiht und den Nabimantel getragen c. 20; s. zu c. 2<sub>13</sub>—17. Dies Mal benennt der Vater den Sohn (s. zu c. 7<sub>14</sub>), und zwar mit demselben Namen, den v. 1 die imaginäre Person bekam, eben darum gehören beide Handlungen in dieselbe Zeit. Ein Glück, daß wir die Eltern des Kindes kennen, sonst wäre auch der Raubebald eine eschatologische Größe geworden wie der Immanuel. 4 gibt nun die Deutung des Namens. Bevor das Kind Vater und Mutter sagen kann, also bevor ein bis zwei Jahr um sind, wird Syrien und Israel von Assur (erobert und) geplündert sein. Das ist dieselbe Zeitbestimmung wie in c. 7<sub>16</sub>, und deswegen muß c. 8<sub>1</sub>—4 mit c. 7<sub>2</sub>—16 in ursprünglicher Verbindung gestanden und muß auch c. 7<sub>2</sub>ff. einst in der ersten pers. erzählt haben. Daß die Zeitbestimmungen sich mit der Erfüllung nicht in jeder Beziehung decken, ist bekannt: Syrien ist erst zwei Jahre nach der Geburt des Knaben (732 v. Chr.) durch Tiglat Pileser vernichtet, Samaria gar erst ein Duzend Jahr nach den in c. 7. 8 erzählten Handlungen durch Sargon (722 v. Chr.). Das sind Differenzen, die für die Echtheit sprechen. Und ihnen zum Trotz ist Jes., als er später von seinem Tun schriftlichen Bericht gab, mit vollem Recht der Meinung gewesen, daß er in den Hauptfachen von Jahve richtig instruiert war. Für uns ist, abgesehen von der religionsgeschichtlichen Bedeutung von c. 7<sub>9</sub>, am wichtigsten der Umstand, daß Jes. ganz bestimmte, mit Zeitangaben versehene Vorher sagungen gibt, daß diese nicht aus politischen Kombinationen hervorgehen, sondern, allen menschlichen Mutmaßungen widersprechend, von Jes. für wunderbare Enthüllungen Jahves gehalten werden und daß ihm diese speziellen Weissagungen als besondere Beweise seiner prophetischen Sendung gelten. Man mag über die Möglichkeit solcher Vorher sagungen denken, wie man will, aber man muß den Jes. nicht für das moderne Bewußtsein retten wollen, indem man sein eigenes Bewußtsein ignoriert.



<sup>6</sup>Weil verachtet  
Die Wasser Siloahs,  
Und verschmachtet vor Rezin  
<sup>7</sup>Drum siehe läßt der Herr  
Die Wasser des Stroms,  
Und er steigt über all seine Betten  
<sup>8</sup>Und er dringt ein in Juda,  
Bis an den Hals wird's reichen,

dies Volk da  
die saßt fließenden,  
und dem Sohn Remaljas:  
aufsteigen über sie  
die gewaltigen und vielen,\*)  
und tritt über all seine Ufer;  
überschwemmt und überflutet,  
[daß keiner vermag,

\*) den König von Assur und seine ganze Herrlichkeit.

Fünftes Stück c. 8a—8. Auch die gedichtartige Rede v. 6—8a stammt nach v. 5 aus denselben Tagen wie die im 2. und 4. Stück erzählten Begebenheiten und ist von Jes. mit ihnen in derselben Schrift aufgezeichnet. 6 Wieder hat Jes. in der Ekstase ein einfaches Bild bekommen. „Dies Volk da“ in Jerusalem verachtet die Wasser Siloahs und soll dafür von den Wassern des Euphrats überschwemmt werden. Von der jetzt sog. Marienquelle (unterhalb des Ophel c. 32<sub>14</sub>) floß ein spärliches Wasser an der Ostseite des Hügels nach Siloah (vgl. Neh. 3<sub>15</sub>) herab; die Quelle soll mit der Tempelquelle in Verbindung gestanden haben; später hat Hiskia dem Bächlein den bekannten Tunnel durch den Berg bohren lassen. Dies Wasser ist ein Bild für die Herrschaft des Bewohners des Berges, dem es entströmt, Jahves, nicht des Davididenhauses, das man nicht mißachtet, dessen Mißachtung auch keine Prophetenrede veranlaßt hätte. So gering dies Wasser, so gering ist auch in den Augen der Judäer, die nur das Sichtbare sehen, nicht mit Glaubensaugen das Unsichtbare, Jahves Macht. Hesekiel (c. 47), der Ergänzter des Joel (4<sub>18</sub>), Tritosacharja (Sach. 14) verheißen dem Tempel eine bessere Quelle, weil auch sie mehr für das Sichtbare sind, während die Dichter von Ps. 46 und 36<sub>6ff.</sub> mit dem geistlichen Tempelbach zufrieden sind. V. 6b ist unübersetzbar. Das וַיִּשְׁבֹּחַ schwebt in der Luft, denn man kann aus dem וַיִּשְׁבֹּחַ kein וַיִּשְׁבֹּחַ herausnehmen und es davor stellen; und daß die „Wonne mit Rezin“ im Zusammenhang unmöglich ist, beweisen die verzeuften Erklärungen derjenigen, die es verteidigen, zuletzt Dillm.s: sich mit Rezin an kriegerischem Apparat und Bündnissen freuen, als ob davon ein Wort zu lesen und die Judäer damals in der Stimmung gewesen wären (c. 7<sub>2</sub>), über solche Dinge mit ihren Feinden vor Freude zu hüpfen. Spricht man mit וַיִּשְׁבֹּחַ, so erhält man ein passendes Verbum, aber keine passende Konstruktion. Statt des Infin. muß man וַיִּשְׁבֹּחַ lesen, das noch von וַיִּשְׁבֹּחַ beherrscht wird und das offenbar beabsichtigte Reimwortspiel וַיִּשְׁבֹּחַ—וַיִּשְׁבֹּחַ ergibt; diesem Wortspiel zu Liebe ist auch qal statt des gewöhnlichen niph. gewählt. Wahrscheinlich hat aber Jes. וַיִּשְׁבֹּחַ nicht mit dem Aff. konstruiert, sondern etwa וַיִּשְׁבֹּחַ geschrieben; das וַיִּשְׁבֹּחַ (das allerdings Präpos. ist) ist verschuldet durch die Verkennung des Wortes וַיִּשְׁבֹּחַ infolge seiner Schreibung mit ו für ו. 7 Ein Drum folgt auch c. 30<sub>12.18</sub> dem וַיִּשְׁבֹּחַ; das ו davor ist wohl zu streichen. Weil man das kleine Wasser verachtet, läßt Jahve das große kommen, natürlich über Juda, wie ja doch v. 8 ausdrücklich sagt. Das Interpretament „den König von Assur und seine ganze Herrlichkeit“ dem Jes. als „Selbstglosse“ zuzuschreiben, heißt ihn mutwillig zum Stümper machen; steigt denn der König über all seine Betten? Die Glosse wird von derselben Hand herrühren wie die von c. 7<sub>17.18.20</sub>. Der Euphrat und seine Kanäle überschwemmen alljährlich im Frühling ihr Ufergebiet. 8a Die Überschwemmung dringt in Juda ein, bis an den Hals reichend (c. 30<sub>38</sub>). So beweist Jahve den Ungläubigen, daß es nicht an seiner mangelnden Kraft liegt, wenn die Wasser Siloahs so leise fließen. Diese Drohung hätte wohl eine andere Gestalt erhalten, wenn dies Gedicht nicht noch vor dem Hülfegeßuch des Ahas bei dem Assyrier geschrieben wäre. V. 8a bricht vor schnell ab; man erwartet noch irgend eine Bemerkung über die Folgen der Überschwemmung. Höchst auffallend ist nun das Verhältnis des griechischen Textes zum hebräischen. Die LXX beginnt mit וַיִּשְׁבֹּחַ, übergeht dann die folgende Wortgruppe des hebr. Textes וַיִּשְׁבֹּחַ.....וַיִּשְׁבֹּחַ, die man nicht wird missen wollen, wie auch der Anfang im MT besser ist als in der LXX.

Sein Haupt zu erheben und ein Werk zu vollbringen.]

Und siehe, die Ausspannungen seiner Flügel werden die Breite deines Landes ausfüllen, Immanuel!

\* \* \*

<sup>9</sup>Tobt Völker und — seid betäubt!

Und horcht auf, alle Weiten der Erde!

Rüstet euch und seid betäubt,

Rüstet euch und seid betäubt!

<sup>10</sup>Plant einen Plan, daß er zertrümmert werde,

Beschließt einen Beschluß, daß er nicht zu Stande komme!

Denn „mit uns ist Gott“.

\* \* \*

Dann fährt diese aber fort mit einem Satz, der hebräisch etwa so lautet: וְאִישׁ לֹא יוֹכֵל לְשֹׂאֵהוּ, ראשו וְלַעֲשׂוֹת מַעֲשֵׂהוּ, keiner vermag (in Folge der Überschwemmung) den Kopf zu erheben und irgend etwas zu tun. Der Satz paßt ausgezeichnet zum Abschluß des Gedichts und ist doch schwerlich von der LXX frei erfunden oder aus dem bei ihr ausgefallenen Komplex im hebr. Text herausgedistelt, ist viel eher im hebr. Text hinter וְיִי verloren gegangen. Auch die metrische Gestalt des Gedichtes ist damit wiederhergestellt: drei zweieibige Sechszweiler. — Die Konfusion in den Vorlagen des MT und der LXX mag verursacht sein durch das Eindringen der Glosse 8b in die Manuskripte. Ich habe mir früher viel Mühe gegeben, v. 8b durch kleine Änderungen wenigstens in der Hauptsache für Jes. zu retten, mußte aber natürlich annehmen, daß der Halbvers nur ein Bruchstück sei und sich an das Vorhergehende nicht unmittelbar anschließen lasse. Den sprachlichen Anstoß bildet das וְיִי, das weder im Num. noch im Genus dem Subj. entspricht. Statt וְיִי (oder וְיִי בְּיָמָיו) herzustellen, schreibe ich jetzt וְיִי, glaube nun aber nicht mehr, daß wir es mit einem jesaianischen, übrigens schwer deutbaren Bruchstück zu tun haben, sondern mit einer Glosse von demselben eschatologisch interessierten Exegeten, dem wir c. 715. 22 a. zwei Anmerkungen über die Jugendschicksale „Immanuels“ verdanken und der sich noch einmal bei c. 810 bemerkbar macht. Für ihn ist natürlich das Wesen, das mit seinen Flügeln Immanuels Land bedeckt, nicht der Assyrer, sondern etwas wie der Drache, der Apf. 12<sup>13</sup> ff. den eben geborenen Messias zu töten droht, merkwürdiger Weise auch durch einen großen Wasserstrom. Ob die Grundlage von Apof. 12 so alt ist, daß ein wirklicher Zusammenhang vorliegt? War der „Johannes“ ursprünglich Johannes Hirkanus?

Sechstes Stück c. 89. 10. Ein poetischer Spruch in nur sechs Zeilen; es kündigt in höchst erregter Sprache, so wie sie dem aufs Äußerste gespannten Geist des Propheten entsprudelt, den Völkern das Scheitern ihrer Pläne an. Es berührt sich in der Form mit c. 29<sup>9</sup>, inhaltlich mit c. 7<sup>3</sup> ff.; sachliche Gründe gegen die Echtheit sind auch von den neuesten Kritikern nicht beigebracht worden. Von der Erregtheit Jes. s. zur Zeit der syrischen Invasion zeugen alle Stücke in c. 7 und 8, hier kommt sie zum explosionsartigen Ausbruch. Diese Erregtheit steht nicht in Widerspruch zu seinen geringschätzigen Äußerungen über die Feinde c. 7<sup>3</sup> ff., denn sie gilt gar nicht diesen, sondern dem eigenen Volk und dem gewaltigen Kampf des Glaubens mit dem Unglauben, der für ihn in dieser Krise ausgesocht wird. Daß v. 9 f. den Zusammenhang zwischen v. 5 ff. und v. 11 unterbreche, ist ein sonderbarer Einwand gegen die Ursprünglichkeit des Stückes an seiner Stelle. Das וְ v. 11 schließt auch an v. 5 ff. nicht genau an, soll dergleichen auch gar nicht, sondern soll, noch einmal und zum letzten Mal, den Grundgedanken aller dieser Aufzeichnungen aus der syrischen Krise begründen, daß Jahve die Geschichte lenkt „und er allein erhaben ist“, wie es in dem Jugendgedicht 21<sup>1</sup> ff. hieß. 9 וְיִי (die LXX schlech: וְיִי) affoniert an וְיִי: erboft euch und seid erschreckt = so werdet ihr erschrecken (nach dem Paradigma divide et impera). וְיִי wie c. 314. Das וְיִי muß man nicht korrigieren wollen; die Meinung ist folgende: es gibt Völker — jetzt die

<sup>11</sup> „Denn so sprach Jahve zu mir, als mich die Hand gepackt hielt und er mich zurechtwies, nicht zu gehen auf dem Wege dieses Volks da:

<sup>12</sup> „Nennt nicht Verschwörung alles, was dies Volk da Verschwörung nennt, Und was es fürchtet, fürchtet nicht und [wovor es erschrickt] erschreckt nicht!

Syrer und Israeliten, zu anderen Zeiten vielleicht andere — die gegen Jahve sich erbojen, andere, weitentfernte, die scheinbar ganz unbeteiligt sind: alle sollen in dem großen Drama, das jetzt anhebt, ihre Rollen spielen, jene Angreifer als Besiegte, die Assyrer als Jahves Werkzeug, aber auch die fernsten Völker der Erde als Zuschauer (s. c. 18<sub>3</sub>) und in diesem Augenblick wenigstens als Hörer, weil auch sie das angeht, was der Herr der Geschichte jetzt tun wird. Für Jes. handelt es sich ja nicht blos um die syrische Bedrängnis, für ihn ist die Welt in die große geistige Krise eingetreten, in der sich entscheiden soll, wer ihr den Weg vorschreibt, darum wendet sich Jes. an alle Weiten der Erde. Josua fordert die Gestirne auf zuzuschauen (Jos. 10), Debora die Könige zuzuhören (Jdc. 5<sub>3</sub>), aber Jes. hier die ganze Erde, wie in c. 1<sub>2</sub> Himmel und Erde. Eine königliche Höhe, die hier die Prophetie Israels erreicht. Jes. hat den Gedanken dieser erregten Stunden in seiner Eschatologie festgehalten und der Nachwelt vererbt; der Universalismus der Jahvereligion, der Gedanke des Weltgerichts ist kein Produkt der allmählichen Aufklärung des Verstandes, sondern des Eindrucks, den Jahves kommende Taten auf den Propheten machten, gewesen. 10 Der Plan der Völker, das stolze Wort, das sie reden, ist c. 7<sub>5</sub> f. mitgeteilt worden, doch spricht Jes. etwas allgemeiner von jedem Plan, den etwa Völker beschließen mögen. Niemals wird ein menschlicher Beschluß etwas gegen Jahve ausrichten. Der positive Gegensatz dazu, daß Jahves Plan trotz allem Widerstand durchdringt, ist c. 14<sub>34</sub> — 27 ausgesprochen. — Der Zusatz: „denn mit uns ist Gott“ wäre hier im Munde des Propheten trivial. So wird das Volk sprechen, wenn es von seinen Feinden und seiner Angst befreit wird, gegenwärtig werden sogar die Syrer und Israeliten so sprechen (vgl. c. 36<sub>10</sub>); Jes. seinerseits wird sich nicht selbst so zittern.

Siebentes Stück c. 8<sub>11</sub> — 15. Es berichtet von einer Ekstase, die dem Jes. die richtige Einsicht in den geheimen Zusammenhang und den künftigen Ausgang der Ereignisse gab, im Gegensatz zu den Meinungen des ganzen Volkes. Auch diese Ekstase und damit zwar nicht die prosaische Einrahmung, wohl aber der Inhalt der Rede muß in die Schreckenstage von c. 7<sub>2</sub> ff. gesetzt werden. c. 8<sub>11</sub> ff. ist nebst c. 6 die wichtigste der Stellen, die uns einen Einblick in die psychische Seite der jesaiatischen Inspiration gestatten. 11 „Denn so sprach Jahve zu mir“ — ich fann und muß so sprechen, wie im Vorhergehenden geschehen, weil ich von Jahve selbst erfahren habe, wie es steht. Trotz des allgemeinen Charakters dieser Anknüpfung spricht doch das יָדָהּ für einen von Jes. selbst hergestellten Zusammenhang der kleinen Stücke in c. 7. 8. Diese bilden darum noch keine oratorische Einheit und keine erschöpfende Berichterstattung, sie sind sozusagen nur Tagebuchblätter aus und nachträgliche Notizen über die bewegteste Woche des jungen Propheten. יָדָהּ וְיָדָהּ (oder nach MSS יָדָהּ): als die Hand packte; וְיָדָהּ ist inf., wie die Fortsetzung zeigt, die den inf. in herkömmlicher Weise durch das verb. fin. ersetzt. יָדָהּ ist ein dezenter Lafonismus, dem Geheimnisvollen des Vorganges angemessen. Ausführender sagt Hesekiel (3<sub>14</sub>): Geist nahm mich und ich ging bitter im Grimm meines Geistes (vgl. Joh. 11<sub>33</sub>. 38), da Jahves Hand über mir stark war: ein halbwegs fataleptischer Zustand, gegen den der menschliche Geist als eine ihm angetane Gewalt sich wehrt. Die übernatürliche Gewalt hat Jes. gefaßt, drückt ihn nieder, sein Gehirn ist wie gelähmt, vermag nicht in der sonst gewohnten Freiheit und Beweglichkeit den eigenen Gedanken nachzugehen, sondern muß fremder „Suggestion“ stillhalten wie in der Hypnose. Die außerordentliche Geistesgespanntheit Jes.s in jenen schlimmen Tagen darf vielleicht als prädisponierendes Moment gelten. Er allein sollte sich dem ganzen Volk entgegenstellen und nicht etwa dessen Zorn und Angriffen (was nur die Kraft eines hochgemuten Mannes erhöht hätte), sondern dessen sinnverwirrender Angst, sollte dem sinnlich überwältigenden Eindruck der Gefahr, der Wahrscheinlichkeit eines greuelvollen Kampfes um und vielleicht in Jerusalems Mauern den Glauben an unsichtbare





<sup>16</sup>Zusammenbinden (will ich) die Bezeugung, versiegeln die Weissung in meinen

ander bereichert zu haben; unser Vers hat wohl von der anderen Stelle den Satz mit dem Straucheln bezogen. Ich halte die Wendung: „viele unter ihnen“ an unserem Ort für durchaus unpassend, denn Jes. treibt hier nicht Seelsorge unter den Einzelnen, sondern spricht vom Schicksal der beiden Staaten; Juda und Israel sind das Subjekt für die Verben fallen, zerschmettert werden usw.; v. 15a schwächt ab und ist zu streichen. Mit dem Wort vom Verschwörer Jahve stehen die Bilder vom Fallstrich und Stein des Anstoßens in schöner Verbindung: wie eine Verschwörung etwas Heimliches ist, so werden Schlinge und Stein nicht gesehen von dem, der plötzlich durch sie zu Schaden kommt. Jahve ist also eine heimliche Gefahr für die beiden Häuser von Israel geworden: „gegen die Frommen zeigst du dich fromm, gegen die Hinterlistigen hinterlistig“, sagt mit ähnlicher Kühnheit Ps. 18<sup>26f</sup>. Jahve ist, sagt Hosea c. 5<sup>12</sup>, wie die Motte für Ephraim, wie der Wurmfraß für Juda. Man kann in der Religion nur zum Heil oder aber zum Verderben kommen; ein Mittleres, eine Neutralität ihr gegenüber, gibt es nicht. v. 15 wird im N. T. oft zitiert (Lk. 23<sup>4</sup>. Mt. 21<sup>44</sup>. Röm. 9<sup>33</sup>. I. Petr. 2<sup>8</sup>). — Paßt der Satz: viele werden straucheln, nicht zu diesem Zusammenhang, so steht er natürlich an sich nicht in Widerspruch zu der Meinung des Vaters vom Schearsaschub. Den Rest, der umkehrt, lehrt uns das folgende Stück kennen.

Achtes Stück c. 8<sup>16</sup> — 18. Es sieht aus wie der Abschluß der Aufzeichnungen Jes.s aus der Zeit der syrischen Krise und zugleich als ein Gegenstück zu c. 6 als der Einleitung: das Volk ist dem Untergang geweiht, denn es hat sich unfähig erwiesen, das was es sah und hörte, zu verstehen, so wendet sich Jahve von ihm ab; aber es bleiben seine Weissagungen und sein Sitz auf dem Zion, und es gibt einige wenige, die auf ihn sehen. 16 וַיֵּץ und וַיִּנָּח werden meist als inkorrekt plene geschriebene Imperative angesehen und ein Befehl Jahves an Jes. oder gar eine Bitte Jes.s an Ahas angenommen. Möglich wäre zur Not jener Befehl; Jünger Jahves wären diejenigen, die sich durch den Propheten haben belehren lassen vgl. c. 50<sup>4</sup>. Aber der Satz, dem kein „weiter sprach Jahve zu mir“ vorhergeht, steht bei dieser Auffassung ganz isoliert da und erweckt allerlei Vermutungen, ob nicht vor ihm (Dillm.) oder hinter ihm (Cheyne) etwas in Verlußt geraten sei, während man doch den Eindruck hat, daß sachlich ein guter Zusammenhang zwischen ihm und seiner Umgebung vorhanden sei. Das Ktib hält וַיֵּץ (wie man nach ihm lesen muß) für den inf. abs.; וַיֵּץ ist gleichfalls inf. abs. von וַיֵּץ (für וַיֵּץ vgl. Olsh. § 245 i). Diese Auffassung paßt am besten zur Fortsetzung v. 16 und 17 stehen in derselben Verbindung wie 3. B. Jer. 7<sup>9</sup> und 10, und die inf. abs. erhalten ihr Subjekt aus den Verben von v. 17. Jetzt will ich, sagt Jes., meine Bemühungen, das Volk für den „Glauben“ zu gewinnen, als vergeblich erkennend, für Sicherung der Weissagung sorgen, dann aber der Zukunft entgegenharren. Die „Bezeugung“ ist nach dem Zusammenhang die Predigt von der Ohnmacht der Völker und dem Sieg von Jahves Ratsschluß, der Inhalt des „Sehen- und Hörenlassens“, das ihm c. 6 aufgetragen wurde, die „Weissung“ ist die Aufforderung zur Ruhe und zum Glauben. Beide will er, nachdem er sie aufgeschrieben, zu einer Rolle zusammenwickeln und versiegeln wie ein Testament oder ein anderes juristisches Dokument. Das ist in der Hauptsache wohl bildlich gemeint: das Dokument ist die Zeugenschaft seiner Jünger, darum sagt er: in meinen Jüngern. וַיִּנָּח heißt schwerlich: durch meine Jünger; warum soll Jes. die Rolle nicht selbst zusammenbinden und mit eigenem Siegel versiegeln, wenn auch vor seinen Jüngern und für sie? Dillm. will: unter meinen Jüngern, aber würde das nicht durch וַיִּנָּח ausgedrückt sein? Natürlich schließt die bildliche Fassung nicht aus, daß er den Jüngern auch seine Schrift übergeben hat, obwohl gewiß nicht versiegelt, denn in diesem Fall hätte er sie doch eher unparteiischen Dritten übergeben, „glaubwürdigen Zeugen“ (c. 8<sup>2</sup>). Aber Jes. hat überhaupt wohl dies Schriftchen nicht gleichzeitig mit den c. 7. 8 erzählten Begebenheiten zusammengestellt, sondern erst später, als er mehr Ruhe hatte, denn v. 16 klingt wie ein Abschiednehmen von der Arbeit unter dem Volke. Dagegen hat er von Anfang an seinen Jüngern Bezeugung und Weissung eingeprägt. Diese Jünger werden es auch gewesen sein, die diejenigen Schriften Jes.s, die wir

Jüngern. <sup>17</sup>Und ich will harren auf Jahve, der sein Antlitz verbirgt vor dem Hause Jakobs, und auf ihn hoffen. <sup>18</sup>Siehe, ich und die Kinder, die mir Jahve gegeben hat, sind zu Zeichen und Vorbedeutungen in Israel von Jahve der Heere her, der da wohnt auf dem Berge Zion.

\* \* \*

noch besitzen, der Nachwelt gerettet haben, vielleicht auch die verwandten Schriften eines Amos, Hosea, Micha. Wir haben in c. 8:16 den ersten Keim jener Tätigkeit, die zuletzt zum Entstehen des Kanons führte. Der Unglaube hat diesen Anfang hervorgerufen, der Glaube ihn ermöglicht. Es ist schade, daß wir von jener Jüngerschaft nichts Näheres wissen. Prophetenschüler, d. h. Jünglinge, die zu Propheten herangebildet werden sollten, waren es nicht, weil es die nie gegeben hat; es läßt sich wohl die Mantik lernen, nicht aber die Prophetie. Vielleicht ist der Ausdruck erst von Jes. geschaffen worden. Schulen, in denen man lesen und schreiben lernte, muß es längst gegeben haben. Nun hat Jes. gleichsam eine Schule um sich errichtet, indem er denen, die sich ihm anschlossen, wie an Pythagoras oder Sokrates deren Freunde, die Zeichen der Zeit deutete und statt der „eingelernten Menschenzucht“ den wahren Gottesdienst predigte. Es war keine Kirche, keine Kultusgemeinde, aber doch eine Gemeinschaft, die sich vor dem zukünftigen Zorn retten lassen wollte. Es ist merkwürdig, wie viel solcher Genossenschaften sich in jenen Jahrhunderten von China bis nach Griechenland gebildet haben. Als ob Ein Geist die Menschheit durchzöge, der körperliche Berührung der einzelnen Glieder des großen Körpers nicht nötig hat. 17 hat Jes. als Prophet nichts mehr zu tun, so will er als Glaubender in Hoffnung auf Jahves Tun warten. Er darf hoffen, das Volk nicht mehr, Jahve verbirgt sich, sieht nicht mehr nach dem Hause Jakobs. Tiefer Schmerz klingt durch diese Worte, die milder sind als v. 14f. Wie Mose nicht das Volk ausgerottet sehen kann, obwohl er selbst zum Volk werden sollte (Num. 14:11 ff.), so trauert Jes. um das verlorene Volk, für das später ein Paulus sich selber opfern möchte Röm. 9:2f. Aber er hofft! Die Stimmung ist ähnlich der der ersten Christen, die auch die Welt, das eigene Volk, manche Angehörigen verloren geben, aber selber der Rettung und des künftigen Reiches sicher sind. 18 Kann Jes. nicht mehr wirken, so ist er doch (wie Hosea) eine Person gewordene Prophetie, die verkörperte Antezipation der Zukunft. Er kann seine Kinder nicht bei Namen rufen, ohne jene heraufzubeschwören und sich und andere an Etappen und prophetische Handlungen von entscheidender Bedeutung zu erinnern. Er und seine Kinder sind zu Vorbedeutungen gemacht von dem Bewohner des Zion. Dies Wort, mit dem das Schriftchen zu Ende geht, weist auf den Angelpunkt der Hoffnung hin. Das Volk geht, Jahve bleibt, Zion ist die Stätte des Gerichts, aber auch der Wiederaufrichtung. Früher hat Jes. auch von dem Untergang Zions gesprochen (c. 5:17. 32:1 ff.), die syrische Krisis, in der Zion durch Menschen bedroht wird, scheint die Wendung hervorgebracht zu haben: Jahve ist das Haupt Jerusalems, hinter den stillen Wassern Siloahs steht Jahve der Heere, der Weltherr, hier wird er das neue Reich aufrichten c. 9:2 ff. Eine spätere Generation von Jüngern Jes. hat diese Hoffnung an den Zionstempel geknüpft und den Tempelskult zum Angelpunkt der Hoffnung gemacht (vgl. Jer. 7:4. 10); davon weiß natürlich der Verf. von c. 1:10 ff. nichts. Für ihn gehören der Wohnsitz Davids und der Wohnsitz Jahves zusammen, und sein Ideal ist die Gerechtigkeit, nicht das Opfer.

Neuntes Stück c. 8:19–23 a. Es besteht wohl zum Teil aus jesaianischen Sätzen, kann aber als Ganzes nicht von Jes. herrühren. Ihm gehört v. 21 f. an, es ist ein nicht sehr gut erhaltenes Fragment aus den ältesten Reden, wie es scheint, und schildert die künftige Verwüstung und Hungersnot und die daraus entspringende Verzweiflung. Wie das Stück gerade hierher kommt, läßt sich nicht ersehen. v. 19. 20 enthalten jesaianische Ausdrücke, aber keine jesi. Gedanken, v. 23a ist gewissermaßen eine exegetische Glosse. 19 Angeredet werden die Leser des Buches Jes. Hätte Jes. den Vers verfaßt, so müßten etwa Ahas und seine Ratgeber angeredet sein. Aber zu einer politischen Rede paßt nicht der belehrende, pädagogische Ton, der Ein-



<sup>19</sup>Und wenn sie zu euch sagen: fragt an bei den Totengeistern und den Zauberkundigen, den zirpenden und murmelnden — fragt nicht ein Volk bei seinem Gott an? für die Lebenden bei den Toten?! <sup>20</sup>Beim Gesetz und Zeugnis! fürwahr, so etwas sagt, wer kein Nachdenken hat!

gang: „gesetzt, man sagt euch“, die rationale Begründung: „fragt ein Volk nicht seinen Gott?“ und gar die demonstratio ad hominem: könnten die Toten den Lebenden Rat geben, weiß der Lebende über seine eigenen Angelegenheiten nicht besser Bescheid als ein Abgeschiedener? Die אַבִּירִים vgl. c. 29<sup>4</sup> (19<sup>3</sup>) sind Geister, mittelst derer die אֱלֹהֵי אֲבִירֵי, ihre Besitzer, Orakel geben (I. Sam. 28<sup>3</sup>); nach c. 29<sup>4</sup> spricht der Geist aus der Erde heraus, nach I. Sam. 28 kann seine Besitzerin einen Toten aufsteigen lassen. Danach scheint der אֱלֹהֵי die Fähigkeit zu haben, den Verstorbenen Stimme zu geben oder gar sie sichtbar werden, sich „materialisieren“ zu lassen, seine Besitzer wären den Medien der heutigen Spiritisten, sowie besonders jenen afrikanischen Zaubern zu vergleichen, die durch ihren spiritus familiaris ihren Kunden Aufschluß über geheime Dinge geben, eine Operation, die man auf die „Zwiefpaltung des Ichs“ zurückführt (s. zu c. 21<sup>6</sup> ff.). Die אֲדָמִים, die „Wissenden“, die Adepten (nicht: die Wahrsagegeister), sind in der Regel wohl nicht selbst Psychiker wie jene Medien, sondern Inhaber erlernter geheimer Wissenschaft und „okkulten“ Technik. Die „zirpenden“ sind die sprechenden Seelen der Abgeschiedenen (Virg. Aen. VI<sup>492</sup> f.), die „murmelnenden“ die Zauberer, die Beschwörungen sprechen. Vor dem Nachsatz v. 19b ist hinzuzudenken: „so sage ich.“ Man soll vernünftiger Weise das legitime Orakel befragen, den Hohenpriester mit seinem Urim und Thummim oder einen Propheten, wenn es einen gibt. אֱלֹהֵי אֲדָמִים bedeutet weder hier noch I. Sam. 28<sup>18</sup> die Manen; אֱלֹהֵי אֲדָמִים ist für Israel selbstverständlich Jahve, und hier wäre die Deutung des Wortes auf die Manen um so weniger angebracht, als man doch nicht etwa blos oder auch nur vorzugsweise die Toten der eigenen Familie befragt. Was noch folgt in v. 19 und 20 gehört möglicherweise einer zweiten Hand an, weil der Stil plötzlich hitzig und abrupt wird; durchaus notwendig ist allerdings diese Annahme nicht. Zunächst in v. 19b mit zorniger Apostrophe: „für die Lebenden bei den Toten“ scil. fragt man an? (die LXX setzt ihr מָה יִרְשָׁו כִּי? wohl aus eigenen Mitteln hinzu) welche Narrheit! Die Fortsetzung hat schon manches Kopfschmerzbrechen und manchen sonderbaren Einfall hervorgerufen. Ich habe früher den Anfang von v. 20 übersetzt: zum Gesetz und Zeugnis! und das wohl oder übel für einen Ausruf der Reue gehalten, zu der diejenigen kommen sollen, die keine Morgenröte haben. Noch abenteuerlicher sind Oetli und Marti mit Text und Deutung umgegangen: „Zum Gesetz und Zeugnis! wenn nicht so sie sprechen, so hat man wahrlich kein Morgenrot.“ Zum Glück hat man noch immer das Morgenrot, obwohl jene Bösewichter vermutlich den ihnen vorgesagten Spruch nicht nachgesprochen haben. Die Schwierigkeiten stehen in dem אֱלֹהֵי am Anfang und dem אֱלֹהֵי am Schluß. Da mit dem אֱלֹהֵי אֲדָמִים die bekannte Beteuerungsformel eingeleitet wird, so halte ich jetzt den vorhergehenden Ausruf für die Einleitung dazu; das אֱלֹהֵי ist gebraucht wie das arabische la und unser „bei (Gott)“ in Beteuerungen (Paul Haupt hat diesen Gebrauch des אֱלֹהֵי schon in anderen jüngeren Stellen des A. T. angenommen.) Der Schreiber schwört also „beim Gesetz usw.“, ähnlich wie man im N. Test. z. B. beim Tempel, Opfer und dergl. schwört (Mt. 23<sup>16</sup> ff. vgl. Amos 8<sup>14</sup>). Natürlich versteht er auch v. 16 schon die Thora als Gesetz und die Theuda (im Sinne von אֱלֹהֵי vgl. Ps. 19<sup>3</sup>) als Synonymum davon. אֱלֹהֵי אֲדָמִים ist verächtlich gesprochen: dergleichen Rede, so etwas. Für אֱלֹהֵי אֲדָמִים ist wegen des folgenden אֱלֹהֵי der Sing. zu lesen. Die Morgenröte nimmt man als Bild für die Hoffnung oder das Glück, aber ist schon an sich ein poetisches Bild hier nicht recht dem Stil gemäß, so dient dies Bild zu nichts weniger als zur Veranschaulichung dessen, was etwa dahinter stehen sollte. Ich lese daher אֱלֹהֵי אֲדָמִים für אֱלֹהֵי אֲדָמִים: Nachdenken, besonders religiöses Nachdenken vgl. Hiob 12<sup>8</sup> 15<sup>4</sup>, Ps. 119<sup>77.90</sup>. Also: wer euch empfiehlt, die Toten um Rat für die Lebenden anzufragen, der hat bei Gott noch nie, die Bibel in der Hand, über dergleichen ernsthaft nachgedacht. Das Wort אֱלֹהֵי אֲדָמִים ist noch mehr als Thoma ein Ausdruck für das, was wir alttest. Philosophie

<sup>21</sup>Und er geht durch es gedrückt und hungernd,  
 Und geschehen wird's, wenn er hungert, wird er sich wütend geberden,  
 Und verfluchen seinen König und seinen Gott,  
 Und wird sich nach oben wenden <sup>22</sup>und zur Erde blicken,  
 Und siehe, Drangsal und Finsternis, Umnachtung der Angst!  
 „Und in Dunkelheit ist er gejagt!“ <sup>23</sup>Denn hat nicht Umnachtung, was Angst hat?

\* \* \*

nennen können. Zwischen v. 19f. und dem jesaian. Fragment 21.22 läßt sich wohl eine oberflächliche Verbindung herstellen (solch unfrohen und gedankenlosen Leuten ist ein böses Ende beschieden), aber selbstverständlich ist bei Jes. etwas anderes vorausgegangen als solche Theologenpredigt, vorausgesetzt, was ja eigentlich nicht beweisbar ist, daß diese Verse von Jes. herrühren. Sie erinnern an einiges in c. 31–12 oder 58 ff., auch an Amos 8<sup>11</sup> ff., müssen jedenfalls voregilisch sein, da der König erwähnt wird. Subjekt von וְיָצֵא kann ein Einzeler sein, aber auch das Volk; aus dem Suffix von וְיָצֵא geht hervor, daß vorher das Land genannt war, das nach dem Folgenden eine arge Verwüstung erlitten hatte. Man durchstreift es, vielleicht um Rettung bei einem Orakel zu suchen (Am. 8<sup>12</sup>), gedrückt und bedrückt und hungernd, aber ohne Erfolg. Da schlägt die Bedrückttheit in wilden Zorn um. Man lästert den König, der helfen sollte und nicht kann (vgl. die ergreifende Geschichte II. Reg. 6<sup>26</sup> ff.), und den Gott, der helfen kann, aber nicht will (daß es sich um einen Götzen handele, ist eine willkürliche Annahme), beides um so mehr Zeichen einer wahnjinnigen Verzweiflung, als diese Flüche todeswürdige, wenigstens in Nordisrael mit Steinigung bestrafte Verbrechen sind I. Reg. 21<sup>10</sup>. Das Lästern der von Gott Heimgesuchten ist Apf. 16<sup>11.21</sup> sehr passend unter die Bilder des jüngsten Gerichts aufgenommen. Mit וְיָצֵא sollte v. 21 schließen. Sich mit dem Blick „nach oben wenden“ bedeutet weder Befehlung noch Bitte um Hülfe, denn was sollte dann das Hinblicken zur Erde sein? Nach oben und nach unten v. 22 blicken heißt nur nach allen Seiten blicken. Sucht man bei Menschen Hülfe, so blickt man nach rechts und links (Ps. 142<sup>5</sup>), da man aber vom Hunger leidet, so richtet man die Blicke auf die grausame Natur, die keinen Regen und darum keine Speise hergibt. Not und Finsternis sind in der Variante c. 5<sup>30</sup> umgestellt. Warum v. 22 וְיָצֵא (ä. lex.), v. 23 וְיָצֵא (ebenfalls nur hier) steht, ist unklar. Das letzte Sätzchen v. 22 ist möglicher Weise nur ein Zitat aus Jer. 23<sup>12</sup>, ist wenigstens zu kurz für die Stichen, die wir hier haben, auch von etwas fragwürdiger Gestalt. Das pual וְיָצֵא kommt sonst nicht vor, für das partic. sollte man das verb. fin. erwarten, also etwa וְיָצֵא (obwohl bisweilen das part. ohne וְיָצֵא und vorhergehendes וְיָצֵא steht), für וְיָצֵא, das zur Not acc. der Richtung sein kann, steht Jer. 23<sup>12</sup> besser וְיָצֵא. Die Rücksicht auf v. 23a hat einige Exegeten zu sonderbaren Erklärungen verführt, so Hitz: Dunkel, das verschleut wird, Dillm. und Studer: aber Finsternis wird verschleut, denn nicht hat Finsternis das Land, das Angst hat. Was würden diese Exegeten sagen, wenn man ihnen selber solche Sätze zuschriebe! Dillm. pflegt noch solche exegetischen Unfälle mit seinem „unentbehrlich“ zu verherrlichen. 23a sagt scheinbar das Gegenteil vom Vorhergehenden, und das noch mit einem begründenden וְיָצֵא: siehe da Dunkelheit, denn nicht ist Dunkelheit. Das Sätzchen ist eine Glosse zu וְיָצֵא ... וְיָצֵא, man muß es also entweder als eine Frage fassen: denn kann man nicht da von Dunkelheit reden (oder auch, wenn וְיָצֵא richtig ist: ist nicht erschöpft.), wo Drangsal ist? oder das וְיָצֵא in וְיָצֵא verwandeln: denn das hat Dunkelheit (Erschöpfung), das Drangsal hat. Das Suff. von וְיָצֵא entspricht dem von וְיָצֵא v. 21. Der Glossator will das וְיָצֵא erklären, das er jedenfalls noch ohne mat. lect. vorgefunden hat.

Zehntes Stück c. 8<sup>23b</sup>–9<sup>a</sup>, eine messianische Weissagung von der Zeit, wo die Herrschaft Assurs gebrochen, der Krieg zu Ende gebracht, der künftige Herrscher auf Davids Thron geboren ist. Das Stück gehört ebenso wenig wie c. 8<sup>21</sup> f. zu dem Büchlein c. 61–81<sup>8</sup>; woher der Sammler beide Stücke genommen hat, läßt sich hier so wenig sagen, wie in vielen andern Fällen; er hat c. 9<sup>1</sup> ff. aber mit aufgenommen, um die kleine Sammlung nicht ohne tröstlichen

<sup>23b</sup> Um die frühere Zeit hat er Schmach gebracht nach dem Lande Sebulun und nach dem Lande Naphthali, aber die spätere Zeit bringt er Ehre nach der Meerstraße, nach jenseits des Jordans, nach dem Völkerkreis.

- |  |   |
|--|---|
| <p>9 <sup>1</sup>Die da wandeln im Finstern,<br/>Die im Schattenland wohnen,<br/><sup>2</sup>Diel machst du den Jubel,<br/>Sie freuen sich vor dir<br/>So wie sie jubeln,<br/><sup>3</sup>Denn sein lastendes Joch<br/>Den Stecken seines Treibers</p> | <p>sehen ein großes Licht,<br/>Licht glänzt über ihnen.<br/>machst groß die Freude,<br/>wie mit der Freude in der Ernte,<br/>wenn sie Beute teilen.<br/>und das Kummert auf seiner Schulter,<br/>zerbricht du wie am Midianstage;</p> |
|--|---|

Schluß zu lesen. Durch c. 823 b sucht ein Leser c. 91 ff. mit dem Vorhergehenden zu verbinden, aber ohne Glück. Er deutet c. 91 irrig auf das Exil, in das Tiglat Pileser die nördlichen Distrikte Israels schickte (II. Reg. 15<sup>20</sup>), und scheint c. 91—8 in dieselbe Zeit mit c. 7. 8 zu setzen. Der Vers erinnert stark an die von Deuterosacharja (Sach. 10<sup>10</sup>) und Ob. 18 ff. Mich. 7<sup>14</sup> ausgesprochenen Hoffnungen auf Wiederbesiedelung jener Distrikte durch die Diaspora, die Sprache weist auf sehr späte Abfassung. <sup>1</sup>לַיִל ist als masc. behandelt; <sup>2</sup>לִבְּרִי וְלִבְּרִי stehen absolut: Schande (<sup>1</sup>לִבְּרִי) und Ehre (<sup>2</sup>לִבְּרִי) schaffen, letzteres so auch II. Chr. 25<sup>19</sup>; das Subj. ist Gott, der nach bekannter später Manier nicht genannt wird. Die Meerstraße identifiziert Guthe (3fftsb. des Jes. 41) wohl richtig mit der via maris der Kreuzfahrer, die von Akko nach Damaskus führte. Der Völkerkreis, sonst nur „der Kreis“ genannt (Jos. 20<sup>7</sup> 21<sup>32</sup> I. Reg. 9<sup>11</sup> II. Reg. 15<sup>20</sup>), hat seinen Beinamen wohl erst seit den Exilierungen erhalten (vgl. I. Makk. 5<sup>15</sup>). — 9, 1. Der Prophet spricht hier als Dichter, ohne ein „so spricht Jahve“, wie in allen Dichtungen, die die Zeit nach dem Gericht behandeln, nicht weil er hier nur subjektive Phantasien bieten will, sondern weil diese Schilderungen nicht zu seinem öffentlichen Beruf gehören und nur für ihn selber und die mit ihm verbundene kleine Schar der Hoffenden bestimmt sind. Der Sklavenvogt v. 3 kann nur Assur, der Soldat, der im Lande sein blutiges Handwerk treibt v. 4, nur das Heer Sanheribs sein, also fällt diese Weisagung in die letzte Zeit Jes.s und ist ein sehr merkwürdiges Seitenstück zu c. 12—17. Das alles gilt natürlich nur für den Fall, daß sie echt ist; wer sie dem Jes. abspricht, muß bis in die makabäische Zeit hinabgehen; s. darüber zu v. 6. Die Weisagung spricht fast nur in Perfekten und läßt in rascher Folge ein Bild nach dem anderen vor uns aufsteigen, fertige, abgeschlossene Bilder, die nur mit wenigen Strichen hingeworfen werden. Die vier Strophen enthalten je zehn zweizeilige Stichen, beschwingte Rhythmen, wie hervorgehend aus großem Jubel. In v. 1 scheint das erste Wort <sup>1</sup>לַיִל nicht ursprünglich zu sein; es war wohl eine Glosse zu dem v. 3 plötzlich auftretenden Sing. des Suffiges. Im Dunkeln wandernd, wohnend, mit dem Unglück vertraut, als werde es nicht mehr weichen, sehen die Menschen plötzlich ein großes Licht (nachgeahmt, wie es scheint, in c. 60<sup>1</sup>). <sup>2</sup>לִבְּרִי zu lesen s. Olsh. § 106 b. Das Schattenland spielt vielleicht auf die Unterwelt an, vgl. Hiob 10<sup>21</sup> 38<sup>17</sup>. 2 bringt ein zweites Bild. Für <sup>3</sup>לִי will Qre <sup>3</sup>לִי haben, das aber hinter dem Verbum stehen sollte, da es sonst zu stark betont wäre. Daher verdient die von Krochmal verbesserte Konjekturel <sup>3</sup>לִי לִי für <sup>3</sup>לִי לִי (aus älterem <sup>3</sup>לִי לִי) den Vorzug, obgleich schon der Verfasser von c. 26<sup>15</sup> den jetzigen Text gelesen zu haben scheint. Der Jubel wird verglichen mit sprichwörtlichen anderen Freuden, der Erntefreude, vgl. Ps. 48 126<sup>6</sup> Hof. 9<sup>1</sup>, und der Freude beim Beuteteilen Ps. 119<sup>102</sup> Richt. 5<sup>11</sup>. 3 Denn Jahve zerbricht sein, des Volkes, lastendes Joch. Der Dichter vergißt, daß er im Vorhergehenden im Plur. vom Volk gesprochen hat; es ist nicht nötig, die Suffixe in den Plur. zu setzen, vgl. zu c. 1<sup>8</sup>. Zu <sup>3</sup>לִי לִי s. Ges. § 93 q. Für <sup>3</sup>לִי לִי I. mit Studer u. a. <sup>3</sup>לִי לִי, Jochhaken, dann Joch; das Volk wird mit einem Zugtier verglichen. Der Tag Midians ist offenbar wieder ein sprichwortähnlicher Ausdruck (vgl. 10<sup>26</sup> 28<sup>21</sup>) für einen großen Sieg über eingefallene Feinde; natürlich bezieht sich der „Tag“ nicht auf Midians „Herrschaft“, die gar nicht existiert hat, sondern auf seine Niederlage, über die Jes. wohl noch andere Traditionen besaß, als wir jetzt in



Und jeder Stiefel,  
 Und [jeder] Mantel,  
 Wird werden zum Brande,  
 Denn ein Kind ist uns geboren,  
 Und kommen wird Herrschaft  
 Und genannt wird sein Name  
 Heldengott,  
 Fürst des Friedens,

der dröhnend einherstiefelt,  
 der gewälzt ist in Blut,  
 eine Speise des Feuers.  
 ein Sohn uns gegeben,  
 auf seine Schulter,  
 Wunderrat,  
 Vater der Beute,  
 . . . . .

Jdc. 6-8 finden. Jes. zitiert die Vergangenheit immer nur in sehr kurzer Weise; man kann das im historischen Interesse bedauern, nicht im ästhetischen. 4 Das **י** im Anfang ist wohl aus vermeintlichem **י** hervorgegangen, das in Wahrheit ein **י** war. Vor **יְהוָה** setze ich ein **י** ein, des Parallelismus und des Rhythmus wegen. Die Assyrer werden alle erschlagen, wie c. 18sf. weiter ausgeführt wird, alles was von ihnen übrig blieb, wird verbrannt (Dtn. 13<sup>16</sup> f. Hes. 39<sup>6</sup>); jenes tut Jahve, dieses das Volk. Dieser Vers spricht am deutlichsten für Abfassung des Gedichts in der Zeit Sanheribs. **יָנֹד** muß zur Ausrüstung des Kriegers gehören und verbrennlich sein; nach dem Aramäischen erklärt man es als Schuh und **יָנֹד** als denom. davon. 5 Das **י** entspricht dem von v. 3. Den zweiten und größten Anlaß zur Freude gibt die Geburt des Messias, die den Bestand der wiedergewonnenen Freiheit und Erhöhung der Wohlfahrt garantiert. Wann sie erfolgt, das darf man aus der Reihenfolge dieser Sätze nicht schließen, die nur Bild an Bild reihen; trotzdem darf man annehmen, daß sein Auftreten erst nach der Niederwerfung Assurs, an der er nicht beteiligt ist, gedacht wird, wenn er auch in derselben Glückszeit geboren wird. Auch diese Geburt gehört zu den Segnungen der wunderbaren Wendung und ist erst bei ihrem Eintritt möglich. In dem „uns geboren, uns gegeben“ spricht sich in rührender Weise die Freude aus, die der greise Prophet im Vorgefühl des Augenblicks empfindet, wo das Wunderkind seinem Volk geschenkt wird; er hört schon die frohe Mär ausrufen unter den beglückten Teilnehmern der goldenen Zukunft. Aber rasch geht sein Blick über zu einem weiteren Bilde: das Kind wird Mann, wird Herrscher. Das **יְהוָה** im zweiten Distichon dieser Strophe ist zwar nicht unmöglich, aber doch etwas sonderbar; vielleicht liest man besser **יְהוָה מְשִׁיחַ**. Dies Substantiv kommt nur hier und v. 6 vor; die Fürstenhoheit wird symbolisiert etwa durch den Fürstenmantel, der um seine Schulter gelegt wird. Zu **עַל-שִׁכְמוֹ**, wobei man wohl an den Gegensatz zu v. 3a denken soll, vgl. Gen. 9<sup>28</sup> Jes. 22<sup>22</sup>. Die Aussprache misra geht auf die Wurzel **שָׁרָה** zurück (vgl. den Namen Seraja); daß die LXX bei ihrem ἀρχή an eine Form von **שָׁרָה** gedacht haben müsse, ist eine wunderliche Behauptung de Lag.s. **יְהוָה** ist als gal punktiert, aber das **יְהוָה** (einfaches fut., niph.) der LXX ist natürlicher. Es handelt sich in v. 5b nicht um den Eigennamen, der ja gleichgültig ist; denn in diesem Fall würde nur ein Name genannt sein und die Benennung sich wohl auch gleich an die Geburt anschließen, obwohl es auch vorkommt, daß ein König beim Regierungsantritt einen anderen Namen annimmt (Jojakim, Sedetia). Es werden vielmehr die Ehrennamen aufgezählt, die der Messias im Lauf seiner Regierung erwirbt. Welche Namen sind es? Luzzato macht einen Satz daraus: Wunderbares beschließt Gott, der Starke, der Ewig-Vater, der Friedefürst; aber abgesehen von der Wunderlichkeit eines solchen Namens muß man am partic. **יְהוָה** Anstoß nehmen, da dann die **יְהוָה** Gottes längst ausgeführt ist, wenn der Name gegeben wird. Die LXX hat statt der ersten vier Wörter gelesen oder geraten **יְהוָה מְשִׁיחַ**, Ausrichter des großen Ratschlusses, was besser ist als Luzzatos Vorschlag, aber dann zu einer wunderlichen Behandlung der Fortsetzung führt; immerhin ist interessant, daß der Messias hier den Titel mal'ak bekommt, der Mal. 2, dem Priester beigelegt wird und an anderen Orten den Propheten; man hat später oft den König, Priester und Propheten im Messias vereinigt gedacht. Die Fortsetzung lautet in der LXX: . . . . . **אָבִי עַד שְׁרִים שְׁלֹמֶה** (= **אָבִי**), ich werde bringen zu den Fürsten Frieden und Gesundheit ihm (im Cod. Al. sind noch allerlei weitere Ratiereien hineinforgiert); ihr καὶ ὕψιστος αὐτῷ entspricht dem **לֵךְ** des hebr. Textes am Anfang von v. 6 (s. u.). Der hebr. Text ist im

Und groß wird sein die Herrschaft	und des Friedens kein Ende
Auf dem Throne Davids	und für sein Königtum,
Indem er es feststellt	und es stützt
Mit Recht und Gerechtigkeit	von nun an bis in Ewigkeit:
Der Eifer Jahves	wird das vollbringen.

\*

\*

\*

allgemeinen unstreitig besser, obgleich auch er seine Schwierigkeiten hat; übrigens schien es uns zu c. 3s, daß sich in der LXX dorthin einige Ausdrücke des hebr. Textes von 9s verirrt haben, so gleich der erste Name מְלִיכָא מְלִיכָא. Daß diese beiden Wörter Einen Namen bilden sollen, zeigt die Analogie der folgenden Namen. Es fragt sich nur, ob man מְלִיכָא oder מְלִיכָא aussprechen muß, den stat. abs. (als acc.) oder den stat. constr.; im ersteren Fall wäre der acc. des Nachdrucks wegen vor das part. gestellt wie c. 22s, und der Sinn wäre: Wunderbares beschließend, wunderbaren Rat wissend, im zweiten Fall wäre der Sinn: ein Wunder von einem Berater (des Königs, vgl. 3s). Man liest also wohl besser מְלִיכָא als acc.; der Messias hat die Eigenschaft, zu der ihm der Geist des Rates verhilft c. 11s, große Beschlüsse zu fassen, die er ausführen kann als der מְלִיכָא (מְלִיכָא ist Appos. wie Jer. 321s). Auch c. 11s ist מְלִיכָא mit מְלִיכָא verbunden. Jes. bedient sich mit מְלִיכָא eines volkstümlich hyperbolischen Ausdrucks, der in der alten Zeit ganz unverfänglich (Gen. 3310 II. Sam. 1417. 20), selbst in späterer Zeit noch auf Menschen angewandt werden kann, s. Sach. 12s: das Haus Davids wird wie ein Gott vor ihnen her sein. Wie ein starker El etwa zu denken ist, wie weit seine Kraft reicht, das zeigt ja die Erzählung von dem El von Pniel Gen. 3225 ff. und seinem mißlungenen Angriff auf Jakob, der freilich auch übermenschlich stark ist. Ob c. 1021 el gibbor den Messias oder Gott meint, ist nicht sicher, das erstere aber wahrscheinlicher, da jene Stelle aus jesaianischen Zitaten besteht. Der dritte Name ist מְלִיכָא מְלִיכָא, Vater der Beute. Die Deutung: Vater von Ewigkeit, auf ewig, lag nahe zu einer Zeit, wo man den Messias als den Sohn Gottes der christlichen Theologie auffaßte und mit metaphysischen Eigenschaften ausstattete. Aber daß das kommende Königskind ewig regieren wird, daran hat der Verfasser schwerlich gedacht. Außerdem legt diese Deutung in das Wort Vater den Sinn „väterlich gesinnt“, den es an anderen Stellen nur durch den Zusammenhang (Hiob. 2916 Ps. 68s) oder durch ein falsches Verständnis (Jes. 2221) gewinnt; Vater wäre in unserem Zusammenhang weniger als König; ein Beamter oder das Haupt eines Geschlechts oder einer religiösen Genossenschaft oder eine verehrte Persönlichkeit (II. Reg. 1314) kann Vater genannt werden, nicht der Davidide. Der el gibbor wird im Kriege immer Beute machen, vgl. c. 4925 II. Sam. 124. Dillm. wendet ein, daß Jes. den Messias nicht als kriegsführenden Fürsten beschreibt, warum nennt er ihn denn el gibbor? Marti behauptet, daß im Hebräischen, abweichend vom sonstigen semitischen Gebrauch, מְלִיכָא niemals den Besitzer bedeute und stützt diese Behauptung auf eine summarische Deutung von Eigennamen mit מְלִיכָא, die mehr als zweifelhaft ist; מְלִיכָא bedeutet: Hervorbringer, vgl. Hiob 3828, dann erst Inhaber z. B. Hiob 1714. Der vierte Name: Fürst des Friedens, der Wohlfahrt, bedarf keiner Erklärung. Hinter ihm hat die LXX noch: „und Gesundheit ihm“ und der MT das מְלִיכָא am Anfang von v. 6; es scheint darin ein fünfter Name zu stecken, den man nicht mehr herausbringt. 6 Das nach Abstreifung von מְלִיכָא übrig bleibende מְלִיכָא wird man wohl zu מְלִיכָא vervollständigen müssen. Zu „dem Frieden kein Ende“ vgl. c. 27. Den beiden Substantiven im ersten Distichon dieser Strophe, Herrschaft und Friede, entsprechen im zweiten der Thron und das Reich; auf Davids Thron sitzt ein dem David gleichender Fürst, über seiner Herrschaft waltet der Friede. Beides, Fürstenhoheit und Volkswohlfahrt, ist Folge jener Eigenschaften und Taten des gottgegebenen Königs, von denen die Ehrennamen reden, insbesondere aber, wie die folgenden Disticha sagen, der gerechten Regierung, die jetzt die Anforderungen der Religion (c. 57 117) erfüllt, und zwar in alle Ewigkeit erfüllt. Die beiden Verben mit מְלִיכָא sind anzusehen wie das lat. Gerundium im Abl. מְלִיכָא heißt: aufrecht, fest hinstellen, vgl. das מְלִיכָא c. 22. Sachlich ist zu vergleichen Prv. 2028: durch Milde



<sup>7</sup>Ein Wort sendet der Herr in Jakob,  
Und nieder wird's fallen in Israel;

stützt der König seinen Thron. Daß Jes. im Grunde ein freundliches Verhältnis zum Davididenhause unterhält, obgleich es ihm in der Gegenwart oft Verdruß macht, ist überall zu spüren; er hofft, dies Geschlecht (nicht die Einzelperson, von der v. 5 spricht) werde für immer in Herrlichkeit herrschen, wenn nur erst Recht und Gerechtigkeit die festen Pfeiler des Reichs geworden sind. Dafür wird vor allen Dingen Jahve selber sorgen, sein „Eifer“ wird dies tun. Er brennt darauf, das Reich, das bei Jes. noch das Reich Davids, nicht das „Reich Gottes“ ist, nach seiner rechten Vollkommenheit erstehen zu lassen. Des Propheten Ungeduld ist nicht größer, als Jahves Leidenschaft für die Sache des Reiches Israels, die zugleich Sache der Religion ist. אִתִּי ist Leidenschaft, deren Inhalt sehr verschieden sein kann; Ent. 8a ist es z. B. Liebesleidenschaft. Zwar sagt Hosea (c. 11a): Jahve sei kein Mensch, sondern Gott und heilig und gebe darum seiner Hitze nicht nach, aber zum Glück ist der Gott der Propheten, auch des Hosea, keineswegs frei von den leidenschaftlichsten Affekten, weil er ein lebendiges Wesen ist, einen Willen und ein Herz hat. Die neutestamentliche „Geduld“ ist auch nur der mühsam ertragene Zügel einer ungeduldbigen Hoffnung auf das Kommen des Reiches. Gerade diese Ungeduld, die Sehnsucht nach Gott, der Glaube an seinen Eifer erhebt die biblischen Religionen über alle anderen. Nicht übersehen darf man aber bei alledem, daß Jes.s Gedanken immer auf dem ethnischen Standpunkt verbleiben; nur um Volk und Reich bewegen sie sich, was der innere Mensch, die unsterbliche Seele erlebt, darum kümmert sich das achte Jahrh. noch nicht. Die Guten erleben die große Zeit, die Schlechten werden vernichtet; eine Befehrung in unserem Sinne liegt nicht in Jes.s Stichwort: der Rest kehrt um. Das אִתִּי im letzten Satz ist oben weggelassen, obwohl es auch in der Wiederholung dieser Stelle in c. 37<sup>22</sup> steht; es fehlt aber in der Parallele II. Reg. 19<sup>31</sup>, und das Versmaß kann es nicht brauchen. Jenes Wort ist an zahlreichen Stellen erst von den Abschreibern eingesetzt. — Obwohl kein Mensch beweisen kann, daß nur dem Jes. dies Gedicht zugeschrieben werden dürfe, so haben sich doch auch die Gegner der Echtheit ihre Beweisführung zu leicht gemacht. Wenn אִתִּי ein Fremdwort sein sollte, was beweist denn das? Wie kann man verlangen, daß Jeremia, Hesekiel, Deuterojesaja das Gedicht benutzen müssen, wenn es als echt gelten soll (vgl. übrigens c. 55a. 4). Daß die Familie Davids hier „keine regierenden Glieder“ habe, davon steht nicht einmal eine Andeutung im Text. Besonders unglücklich ist der Einwand, daß Jes. seine Hoffnung auf eine religiöse Gemeinschaft ohne politische Organisation gesetzt, daß der hier erwartete Messias als politische Größe für die Religion keine direkte Bedeutung habe: so hätte Jes. nur denken können, wenn er ein nachexilischer Schriftgelehrter mit der in einigen Schriftstücken vorkommenden Antipathie gegen das Königtum gewesen wäre oder gar ein christlicher Dogmatiker, der von der Welt nichts wissen will. Sogar Hosea verheißt nicht, sondern droht die Aufhebung des Königtums an, und das nicht für immer, sondern nur auf längere Zeit (c. 34)! Sie ist für ihn Unglück und Strafe und war das selbstverständlich für jeden vorexilischen Schriftsteller; für sie alle ist „Recht und Gerechtigkeit“ keineswegs bloß eine politische, sondern eine religiöse Forderung und das äußere Wohl des Volkes die Vorbedingung und zugleich die Folge gesunder religiöser Zustände.

Die fünfte kleine Sammlung c. 97–11<sup>16</sup>, ebenso disponiert wie die zweite und vierte und gesammelt in einer Zeit, wo man auf kriegerische Erfolge der Juden gegenüber den Nachbarvölkern rechnete (c. 11<sup>11</sup> ff.), also wahrscheinlich in der Zeit der Hasmonäer, Ende des 2. Jahrh.s. Vgl. die Einl. § 10. 12.

Erstes Stück c. 97–104. Daß dazu noch c. 525–30 gehört, und zwar als Schluß, und daß es in die Zeit vor der syrisch-ephraimitischen Invasion fällt, ist schon zu c. 525 ff. bemerkt. In Strophen zu je sieben Distichen, deren letztes der Kehrvors ist, abgefaßt, weisagt es eine Reihenfolge von sich steigenden Zorneschlägen Jahves, die zunächst Israel treffen, aber auch Juda nicht verschonen werden. Nach mehreren Erregten würde allerdings das Stück



- <sup>8</sup>Und spüren wird es das ganze Volk,  
 Ephraim und der Bewohner Samarias;  
 [Denn sie sagen] mit Hoffart  
 Und mit großem Herzen also:  
<sup>9</sup>„Lehmsteine fielen, doch Quadern bauen wir,  
 Sykomoren sind umgehauen, doch Zedern setzen wir an die Stelle.“  
<sup>10</sup>Und erheben wird Jahve seinen Dränger\*) wider es      \*) Rezin  
 Und seine Feinde stachelt er auf:

der Hauptsache nach auf die Vergangenheit zielen und Jes. eine Art Schulaufsatz liefern, vielleicht weil er gerade nichts Besseres zu tun hatte und sich auf wirkliche prophetische Reden üben wollte. Der Aufsatz oder die Ballade wäre ziemlich mißlungen, weil die angeblichen Rückblicke nichts weniger als historischen Sinn verraten. Der Grund dieser wunderbaren Auffassung liegt in den Perfekten, die ebendieselben Eregeten in c. 9<sub>1</sub>—<sub>8</sub> oder c. 14<sub>4</sub> ff. getrost im futuristischen Sinn verstehen. 7 Ein Wort „hat der Herr gesandt“ (zum Metrum würde besser  $\text{הָיָה}$  passen, mit Weglassung von  $\text{אֲנִי}$ ), nämlich in dem Augenblick, als es zum Propheten kam. Jakob, Israel ist, wie die Fortsetzung zeigt, in erster Linie Ephraim. Ob Jes. das Wort selbst nach Nordisrael getragen hat oder es in diesem Schriftstück dorthin senden will oder ob er vielmehr meint, daß das ihm geoffenbarte Wort wie eine objektive Kraft unmittelbar wirkt und die im Folgenden beschriebenen Plagen gleichsam hervorbringt wie in der Apf. die Öffnung des Buches, das kann man leider aus diesen wenigen Worten nicht ersehen; das Letztere scheint mir die einfachste Annahme; auch bei Deuterofacharja (Sach. c. 9<sub>1</sub>) finden wir dieselbe Auffassung. Das einmal ausgesprochene Wort entfesselt bis dahin latente Kräfte, ist selbst eine *divinus Röm. 11<sub>6</sub>*; es kann in Israel „niederfallen“ v. 7b wie ein Blitz oder wie jener Stern Apf. 8<sub>10</sub>f. 9<sub>1</sub> und selbständig wirksam sein wie ein Engel vgl. Jes. 55<sub>10</sub>f. Ps. 147<sub>15</sub>. Bekannt ist, wie oft und in wie verschiedener Weise später das Wort „hypostasiiert“ wird, ähnlich wie die göttliche Weisheit in Prv. 8; im „christlichen Adamsbuch“ tritt es wie ein Engelwesen auf (vgl. noch Ps. 43<sub>3</sub>). Die LXX macht  $\text{הָיָה}$  daraus, und de Lag. denkt an ein „Naturereignis“. 8 Israel wird es an den Folgen spüren vgl. Hos. 9<sub>7</sub>. Nach den Eregeten, die unsere Rede in eine Ballade verwandeln, vergißt Jes. das ganze 9. Kap. hindurch, von diesen Folgen zu sprechen, sodaß für sie das Wort in ganz anderem Sinne zu Boden gefallen ist. V. 8b ist verstümmelt; schon das Metrum zeigt das, denn wir haben zu viel für einen, zu wenig für zwei Stichen; noch deutlicher zeigt es der Sinn.  $\text{אֲנִי}$  müßte ja jetzt das  $\text{הָיָה}$  explizieren, was unsinnig ist; es fehlt offenbar ein verb. dicendi, etwa ein  $\text{כִּי יִאֲמְרוּ}$ , wo das Verb dem  $\text{שָׁמְרוּ}$  so ähnlich sähe, daß diese Ähnlichkeit an dem Ausfall schuldig wäre. Dadurch wird auch das  $\text{בְּנֵי אֲמֹרָה}$  besser eingeführt, das natürlich nicht mit  $\text{אֲמֹרָה}$  konstruiert werden kann, wie man gemeint hat. Bideß (Oarm. V. T.) ergänzt etwas zu schwerfällig und zu sehr im Psalmenstil, aber sachlich richtig  $\text{אֲשֶׁר הָיָה לָנוּ}$ . Zu dem großen Herzen, d. h. großem Mute vgl. Jdc. 5<sub>15</sub>. 9 Jes. zitiert ein Liedchen, das damals in Israel gesungen wurde. Man hat Verluste erlitten, aber geringfügige, und denkt sie glänzend zu ersehen, wie ein schlechtes, aus Lustziegeln und gemeinem Holz gebautes und eingefallenes oder zerstörtes Haus durch einen festen und stolzen Bau aus Quadersteinen und Zedernholz. Dieser Vers beweist so deutlich wie nur möglich, daß die v. 10—20 angeblich erzählten furchtbaren Unglücksfälle noch nicht erlitten sind, daß Israel noch nicht „mit vollem Munde“ gefressen, Kopf und Schwanz noch nicht ausgerottet, der Bürgerkrieg aller gegen alle noch nicht entbrannt ist. Wir haben hier offenbar die Situation, die Hosea c. 7<sub>8</sub>f. schildert. Wenn 10 sich unmittelbar an das fut.  $\text{הָיָה}$  v. 8 anschlüsse, so könnte das impf. cons. hier vielleicht beibehalten werden, aber bei der großen Entfernung empfiehlt es sich, mit Bideß  $\text{וַיִּשָּׁב}$  zu sprechen. Für  $\text{צָרָה}$  hat die LXX  $\text{צָרָה}$ , was natürlich nicht angeht, aber man darf vielleicht  $\text{צָרָה}$  (oder  $\text{צָרָה}$ ) daraus machen; Israels Widersacher, den Jahve stark macht, ist Aram (und Philistäa) v. 11,  $\text{צָרָה}$  ist eine (richtige) Glosse, denn auch in v. 10b werden die Feinde noch nicht genannt, sondern erst v. 11 und dort nicht mit den Namen der Fürsten, sondern den

<sup>11</sup> Syrien von vorne und die Philister von hinten,

Daß sie Israel fressen mit vollem Munde.

Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,

Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

<sup>12</sup> Doch das Volk wendet sich nicht zu dem, der es schlägt,

Und Jahve der Heere suchen sie nicht.

<sup>13</sup> So wird er\*) ausrotten Kopf und Schwanz,

\*) Jahve, von Israel

Palmzweig und Binse an Einem Tage.

<sup>14</sup> Der Älteste und Günstling, das ist der Kopf,

Und der Prophet, der Lüge lehrt, das ist der Schwanz.

<sup>15</sup> Und es wurden die Leiter dieses Volkes Irreführer

Und seine Geleiteten Verschlungene.

Volksnamen. Auch das Metrum spricht für die Änderung, die uns des Zwangs enthebt, in צרר <sup>11</sup> das zweite Wort für einen gen. poss. zu nehmen. <sup>11</sup> wäre in seiner ersten Hälfte überflüssig, wenn Rezin schon genannt wäre. Dem Sing. צרר entspricht Aram, dem Plur. צררים die Philister. Aram ist der Hauptfeind; nach dem Tode seines Besiegters (II. Reg. 14:28 ist unklar) Jerobeam II. hatte es sich so weit gekräftigt, daß es wieder als der alte Erbfeind auftreten konnte. Unser Gedicht fällt augenscheinlich noch vor die c. 7 (II. Reg. 15:37 16:5) berichtete Verbindung Rezins und Pekahs. Wie weit sich diese Drohung hinsichtlich der Philister verwirklicht hat, wissen wir nicht, Rezin scheint aber Israel zu jenem Bündnis ähnlich gezwungen zu haben, wie er nach c. 7 Juda dazu zwingen wollte. Zu v. 11 b s. zu c. 5:25. Die Syrerfehde wird nicht das Schlimmste sein, nur der Anfang. <sup>12</sup> Das Volk treibt der Verstockung entgegen, wie Jes. seit seiner Berufung weiß und bereits Amos wußte. Dillm. sagt: „daß die Perfekte nicht weislegend gemeint sein können, dürfte ohne Weiteres einleuchten.“ Warum leuchtete es ihm denn v. 1 ff. nicht ein? Daß die Israeliten durch eine Bedrängung seitens Syriens und Philistias nicht zu einer religiösen und sittlichen Umkehr kommen würden, konnte Jes. sogar ohne Vision und Amos vorhersehen, da er die Menschen kannte. Für צרר <sup>13</sup> wird man mit de Lag. צרר <sup>13</sup> (für צרר) „dem Jes. aufbürden“ (Dillm.) und so die Fälle, wo ein Wort wider die Regel doppelt determiniert sein soll, um einen vermindern dürfen; Dillm. fügt wieder ein „unerlässlich“ hinzu. Der junge Prophet ist hier wohl durch Am. 4: ff. beeinflusst. In <sup>13</sup> ist das impf. cons. möglich, aber צרר <sup>13</sup> (nach der in den Psalmen beliebten kürzeren Imperfektform) natürlicher. „Jahve“ und „von Israel“ sind richtige, aber unnötige, das Metrum überladende, im Text unschön wirkende Einsätze. Kopf und Schwanz usw. sind sprichwörtliche Redensarten für hoch und niedrig. Auf Einen Schlag wird Jahve den Pekah mit seinem geringsten Parteigänger ausrotten. Pekah ist später durch Meuchelmord gefallen, indessen erst nach dem Kriege mit Juda und nach der für die letzte Drohung aufbehaltenen Invasion Assurs (II. Reg. 14:30); Jes. hat sich später mit Recht darum nicht gekümmert, daß das Nacheinander der Begebenheiten in seiner Weissagung v. 10–20 und in der wirklichen Geschichte sich nicht genau mit einander decken. Die Nichtübereinstimmung beweist aber wieder, daß wir hier Weissagung haben und keine Ballade. <sup>14</sup> <sup>15</sup> scheint ein Einsatz von der Hand des Sammlers zu sein, dazu bestimmt, vier unleserlich gewordene Stichen durch zusammengesuchtes jesaianisches Material notdürftig zu ersetzen. Sieht man bloß die Ausdrücke in v. 14 „das ist der Kopf“, „das ist der Schwanz“ für Glossen an, die das Bild von Kopf und Schwanz falsch erklären, da der Prophet mit zum Kopf gehört, so werden die Stichen zu kurz; dazu ist der Inhalt aus c. 3: 2 geborgt. צרר <sup>14</sup> ist ursprünglich Bezeichnung des Orakel durch Zeichen gebenden Gottes vgl. Gen. 12: 3 Jdc. 7: 1, dann auch des die Zeichen deutenden Priesters II. Chr. 15: 3, endlich ein allgemeiner Ausdruck für Religionslehrer. V. 15 ist ebenso verdächtig, denn erstens ist er aus c. 3: 12 entlehnt, und zweitens paßt er nicht zur Begründung von v. 16; wenn das Volk durch seine Führer unglücklich gemacht wird, so ist das kein Grund für Jahve, sich der Waisen und Witwen nicht

- <sup>16</sup> Darum seiner Jünglinge schont er\*) nicht \*) der Herr  
 Und seiner Waisen und Witwen erbarmt er sich nicht;  
 Denn jeder ist gottlos und böse handelnd,  
 Und jeder Mund redet Torheit.  
 Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,  
 Und noch ist seine Hand ausgestreckt.  
<sup>17</sup> Denn es brennt wie Feuer das Unrecht,  
 Dorn und Distel frißt es,  
 Und zündet an die Dickichte des Waldes,  
 Daß sie aufwallen als Rauchsäule.  
<sup>18</sup> Durch den Grimm Jahves taumelt das Land,  
 Und das Volk wird wie Menschenfresser,  
<sup>19</sup> Und man haut ein zur Rechten voll Hungers  
 Und frißt zur Linken unersättlich,  
<sup>18c</sup> Keiner verschont seinen Bruder,  
<sup>19c</sup> Jeder frißt das Fleisch seines Nächsten:

zu erbarmen. Wovon die ausgefallenen vier Stichen redeten, können wir nicht mehr wissen. 16 Die unpassende Citates  $\text{חַיִּים}$  ersetzt de Lag. glücklich durch  $\text{חַיִּים}$  (geschrieben war  $\text{חַיִּים}$ ) vgl. c. 31<sup>5</sup>.  $\text{חַיִּים}$  ist nötig geworden durch den fremden Einsatz, muß aber des Metrums wegen wieder gestrichen werden. Die ungewöhnlich harte Drohung, daß Jahve sich nicht einmal der Waisen und Witwen, deren Schützer er doch sonst ist, erbarmen will, sticht seltsam ab gegen die c. 117 in einer Zeit, wo die hier geweisagten Nöte über das Land gekommen waren, erhobene Forderung Jahves, für jene Schwachen zu sorgen: man spürt den Unterschied zwischen dem Feuer des jugendlichen und der Besonnenheit des gereiften Mannes, liegen doch drei Dugend Jahre zwischen beiden Reden.  $\text{חַיִּים}$  ist schwerlich =  $\text{חַיִּים}$ , eher Pausalform für  $\text{חַיִּים}$  (Olsh. S. 392).  $\text{חַיִּים}$ , auch c. 10<sup>6</sup> (und in den unjesaian. Stellen c. 32<sup>8</sup>, 33<sup>14</sup>), ist profan, dann unreligiös vgl. Hiob 8<sup>13</sup> (Ps. 35<sup>16</sup> ist wohl  $\text{חַיִּים}$  zu lesen); „Torheit reden“ heißt gotteslästerliche Reden führen Hiob 2<sup>10</sup> (Ps. 14<sup>1</sup>). Den ernststen jungen Propheten empört der Leichtsinn und die Frivolität der israelitischen Gesellschaft. 17–20, die dritte Strophē, weisagt innere Kämpfe in Israel von der Art, wie man sie bei der Ausrottung früherer Dynastien mehrfach erlebt hatte, verbunden mit einem Kriege gegen Juda, den Pekah wirklich, als Vassall Rezins, geführt hat. Das  $\text{חַיִּים}$  motiviert wieder den vorhergehenden Kehrvors. Die ersten vier Stichen erinnern mit ihrem Schwelgen in Bildern an die andere Jugendrede c. 21<sup>1</sup>–17. Die Gottlosigkeit frißt zerstörend um sich, wie ein Feuer, das in der Steppe entstanden, zuletzt auch den Wald ergreift, vgl. ähnliche Vergleichen des Unrechts und seiner Folgen mit dem Feuer in Hiob 31<sup>12</sup> Dtn. 32<sup>22</sup>.  $\text{חַיִּים}$ , ἄπ. λεγ., vielleicht von Jes. erst gebildet, um an  $\text{חַיִּים}$  anzuklingen: Der Wald wälzt sich (aufwärts) im Aufsteigen des Rauches.  $\text{חַיִּים}$  ist qal von  $\text{חַיִּים}$ . 18 Der Text hat hier und v. 19 mehrere Schäden.  $\text{חַיִּים}$  ist ein Wort, dessen Bedeutung absolut unbekannt ist, dazu sollte es fem. sein. Vor  $\text{חַיִּים}$  sollte man den Artikel haben vgl. das folgende  $\text{חַיִּים}$ . Ferner kann das Sätzchen: Das Volk wird eine Speise des Feuers, kaum als gute Einleitung zu der Schilderung der rasenden Selbstzerfleischung gelten; v. 19 wird das Volk viel mehr als fressend, denn als gefressen dargestellt. Hier lese ich  $\text{חַיִּים}$   $\text{חַיִּים}$  für  $\text{חַיִּים}$   $\text{חַיִּים}$ , das aus v. 4 stammen dürfte. Auch Hos. 7<sup>7</sup> heißt es, daß das Volk seine Regenten fresse. Zu einem solchen Satz würde die Übersetzung von  $\text{חַיִּים}$  in Pekah. und Vulg.: conturbata est terra, besser passen als die Raterei der LXX: ist verbrannt; man schreibt daher am besten  $\text{חַיִּים}$   $\text{חַיִּים}$  (altertümlich für  $\text{חַיִּים}$  von  $\text{חַיִּים}$ ) vgl. c. 29<sup>9</sup>. Jahves Zorn hat ein Taumeln, eine Raserei hervorgerufen, in der sie wie Kannibalen über einander herfallen. Daß nun v. 18c mit seinem ersten Wort häßlich mit dem letzten Wort von v. 18b zusammenstößt, kann für uns nur ein Grund mehr sein, v. 18c von seiner jetzigen Stelle wegzunehmen und vor v. 19c zu setzen, zu dem er ja augenscheinlich die Parallele sein soll; v. 18c war vom Abschreiber überschlagen und am Rande nachgetragen



- <sup>20</sup>Manasse den Ephraim und Ephraim den Manasse,  
 Zusammen sie wider Juda.  
 Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,  
 Und noch ist seine Hand ausgestreckt.  
 10 <sup>1</sup>Ha ihr, die Unheilsakungen aufsehn  
 Und Plackerei schreiben und immer schreiben,  
<sup>2</sup>Um wegzudrängen vom Gericht die Niedrigen  
 Und das Recht der Elenden zu rauben,  
 Damit Witwen ihre Beute seien  
 Und sie die Waisen ausplündern:

worden, von wo er am falschen Platz wieder eingefügt wurde. 19ab Zu <sup>19</sup> vergleicht Hitz. das arabische <sup>19</sup> und de Lag. schreibt danach <sup>19</sup>, was wohl nicht nötig ist. 18 c. 19b Setzen wir diese Stichen bei einander, so wird die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier <sup>19</sup> vermieden. Für <sup>19</sup> lies <sup>19</sup> (nach der ursprünglichen LXX und Trg.), denn wenn auch der Bürgerkrieg ein Wahnsinn ist, so sind die Israeliten doch nicht samt und sonders im eigentlichen Sinn wahnsinnig, außerdem zeigt ja auch die Fortsetzung, daß jeder den andern frist, nicht sich selber. Den „Arm“ aber in übertragenem Sinn von den natürlichen Bundesgenossen verstehen, hieße dem Jes. eine affektierte Sprache zuschreiben. 20 Ein Krieg zwischen den beiden Stämmen Ephraim und Manasse ist uns unbekannt. Dillm. tröstet sich mit II. Reg. 1537, wo doch durchaus nichts von dergleichen „angedeutet“ ist. Dazu fehlt bei dem Krieg gegen Juda der Hauptangreifer, Syrien, kein Wunder in einer Prophezeiung, ungreiflich in einem geschichtlichen Rückblick. Die vierte Strophe, c. 101—4, bringt zunächst wieder eine Schilderung der bösen Zustände, diesmal auf dem Gebiet der Verwaltung und Rechtspflege. In seiner späteren Zeit würde Jes. dies an die Spitze gestellt haben, vor die v. 16 gemachten Vorwürfe. Daß Jes. sich hier gegen Juda wende, weil auch c. 58 das <sup>19</sup> vorkomme und weil auch den Judäern Rechtsbruch vorgeworfen werde, das ist eine Beweisführung, der gewiß nichts unmöglich ist. Man kann zugeben, daß nach c. 917 ff. die ersten beiden Verse von c. 10 etwas fremdartig klingen, daß sie recht gut auch aus einer Rede gegen Juda herrühren können, aber wenn man hierauf viel Gewicht legen will, so muß man annehmen, daß entweder c. 101. 2 ein Einsatz aus einer anderen Rede sind, um den verloren gegangenen Anfang der Strophe zu ersetzen, oder daß vor c. 101 eine Strophe ausgefallen ist, die den Übergang zu dem direkten Angriff auf die Übeltäter vermittelte. Indessen scheint mir beides unnötig zu sein, Israel stand dem jüdischen Propheten nahe genug, daß er sich so unmittelbar in der zweiten Person an die Machthaber wenden konnte, und die hier erhobenen Klagen werden ebenso von Amos und Hosea gegen Nordisrael erhoben. Der neue Ansatz, den der Stil allerdings macht, erklärt sich außerdem wohl aus dem Bedürfnis des Propheten, bei seinem Vordringen in die fernere und immer fernere Zukunft ab und an wieder festen Fuß in der Gegenwart zu fassen und die stärkeren Drohungen auch stärker zu motivieren. Das Regiment, sagt er, wird zum Nachteil der niedrigen Volksstände geführt. Die Verordnungen dienen dazu, dem gemeinen Volk immer wieder neue Lasten aufzuladen und ihm den Rechtsgang zu erschweren. Dem Jes. ist offenbar schon das viele Schreiben (das frequent. <sup>19</sup> nur hier) zuwider; er will eine Verwaltung und ein Recht, die sich möglichst an die alten einfachen Rechtsbräuche halten und dem des Lesens unkundigen Tagelöhner und der armen Witwe ebenso verständlich sind wie den Richtern und Regenten. Die <sup>19</sup> (aufgelöste Form mit i, die vielleicht spöttisch klang vgl. Jdc. 515) sind wohl zunächst kurze, auf öffentlichen Tafeln eingeritzte Verordnungen, Verbote mit Strafandrohungen u. dgl., doch mag v. 1b auch auf ausführlichere Gesetze und Erlasse zielen. Indirekt bezeugt auch Hos. 812, daß man in Israel an vieles Schreiben auf dem Gebiet des Rechts gewöhnt war. 2 bezeichnet wie öfter den Effekt der Handlung als deren Absicht. Man drängt vom Gericht (II. Sam. 327), wo sie ihr Recht suchen, die Niedrigen weg (Am. 512). <sup>19</sup> verwandelt Marti mit Recht in <sup>19</sup>, der Parallelismus und das Metrum sprechen dafür, sowie der

<sup>3</sup>Und was wollt ihr tun auf den Tag der Untersuchung,  
 Ja auf den Sturm, der von ferne kommt?  
 Zu wem wollt ihr fliehen um Hülfe  
 Und wo eure Herrlichkeit lassen?  
<sup>4</sup>Belthi bricht nieder, gestürzt ist Osir,  
 Und unter Erschlagene fallen sie!  
 Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,  
 Und noch ist seine Hand ausgestreckt.

\* \* \*

Umstand, daß der Prophet, nicht Jahve, redet; auch עַל מַיּוֹם ist möglich. Syntaktisch ist v. 2 ein interessantes Beispiel für das gelenkige Ausweichen von einer Konstruktion in die andere, das wir in unserer Sprache kaum nachahmen können. 3 Zornig springt die Rede auf: wißt ihr Regenten und Richter nicht, daß es einen Oberrichter gibt, der eines Tages zu revidieren kommt? Zu dem Ausdruck: was wollt ihr tun? vgl. Hos. 9<sub>6</sub>. מַיּוֹם ist wohl auch vor מַלְאֲכָיִם hinzuzudenken. Wie hier der verwüstende Sturm, so kommt c. 5<sub>28</sub> das strafende Volk und c. 30<sub>27</sub> Jahve selbst „aus der Ferne“. Der Gedanke der Ferne hat für die alten Propheten und auch noch für die spätesten Schriftsteller (vgl. Jer. 23<sub>23</sub>) einen besonderen Zauber. Denn die gewöhnlichen Numina sind „Götter aus der Nähe“, Jahve allein sieht und wirkt, wie auch zahlreiche Psalmen ausführen, in die Ferne. Der Umstand, daß der Gott des Wüstenberges Sinai und das in Palästina eindringende Volk Israel räumlich von einander getrennt wurden, ist von unermeßlicher Bedeutung für Israels religiöse Entwicklung geworden; er gab dem alten Volk den Blick in die Ferne und den Späteren den Gedanken von der Allwirksamkeit Gottes. „Auf wen wollt ihr fliehen“; wenn עַל (statt מִן) richtig ist, so ist נִסַּי prägnant gebraucht: fliehen und sich stützen auf, vgl. c. 20<sub>3</sub>. רִכְכוּז ist Reichtum mit dem Ansehen, das der Reichtum verschafft, vgl. Gen. 31<sub>1</sub>. 4 Das erste Distichon übersetzen Knobel u. a.: [niichts könnt ihr] außer daß man sich beugt unter Gefangenen usw., Hitz. Dillm.: in Ermangelung davon, daß er sich beugt unterhalb eines Gefangenen, werden sie unter Erschlagene fallen, Kautsch-Guth: es sei denn, daß sich einer unter Gefangene duckt, so werden sie usw. Daß diese monströsen Sätze nicht das Eigentum Jes., sondern nur seiner Interpreten sind, bedarf keines Nachweises. Die ersten Worte könnte man etwa mit der LXX in כְּבִלְתִּי בְּלִבִּי verändern: damit ihr nicht zusammenbrecht, und das letzte Wort חֲבִלְתִּי schreiben, aber חַתּוּת אֲסִיר spottet aller Erklärungsversuche, denn die Deutung, daß sich der eine oder andere unter einen Gefangenen duckt und so übersehen wird, ist für die Prophetenrede gar zu scherzhafte, paßt ja auch nicht zu der Fortsetzung. Anstößig sind die beiden חַתּוּת, da sie einen verschiedenen Sinn haben müßten, der Sing. חֲבִיל, der Wechsel der 2. und 3. pers. in v. 3 und v. 4, vor allem auch das חֲבִיל am Anfang, das man eigentlich gar nicht übersetzen kann. Es bleibt also nichts anderes übrig, als den „Einfall“ (Dillm.) Eutings und de Lagg.s anzunehmen und unter Vergleichung von c. 46<sub>1</sub> Jer. 50<sub>2</sub> Lev. 26<sub>30</sub> zu lesen: חֲבִלְתִּי כְּרַעַת חַתּוּת אֲסִיר. Jene Israeliten werden versuchen, bei fremden Göttern, in deren Lande und vielleicht sogar in ihren Heiligtümern als Asylen, eine Zuflucht für sich und ihre beste Habe zu finden, aber Jahve stürzt die Götzenbilder um und wirft die Leichen der sie schutzfliehend umklammernden Israeliten „auf die Leichen ihrer Abgötter“ (Lev. 26<sub>30</sub>). Dillm. wendet ein: eine Strafandrohung für die Personen der Großen sei „unentbehrlich“. Erwürgung über den Götterbildern ist doch eine ganz artige Drohung! Osiris und Baaltis, letztere in dieser Zusammenstellung die Gemahlin des Osiris, Isis, vertretend, kommen bei den Phöniziern auf dem Festland und den Inseln vor, vielleicht war ihre Verehrung auch in Israel verbreitet (vgl. zu c. 28<sub>15</sub>); jedenfalls waren sie den vornehmen Israeliten bekannt, und vielleicht hatten sich solche, zunächst die Gesandten und ihre Sender, in die Osiris-Isis-Mysterien aufnehmen lassen und so einen Bund mit Tod und Unterwelt gemacht, wie es c. 28<sub>15</sub> heißt. אֲסִיר ist auch ein biblischer Eigenname Ex. 6<sub>24</sub> I. Chr. 6<sub>7ff.</sub> 22. Wie Jes. und wo, ob im eigenen Land oder

<sup>6</sup>Wehe Assur, dem Stab meines Zorns  
 Und dem Stecken\*) meines Grolls . . . . \*) der ist in ihrer Hand  
<sup>8</sup>Auf ein gottlos Volk entsende ich ihn  
 Und wider die Nation meines Grimms entbiete ich ihn,  
 Raub zu rauben und Beute zu erbeuten  
 Und es zu machen zur Zertretung wie Kot der Gassen:  
<sup>7</sup>Doch er denkt nicht so,  
 Und sein Herz rechnet nicht so,  
 Sondern zu vertilgen ist in seinem Herzen  
 Und auszurotten Völker nicht wenige.  
 . . . . . <sup>9</sup>Denn er spricht:  
 Sind nicht meine Fürsten allzumal Könige?  
<sup>9</sup>Ist nicht wie Karkemisch Kalno?  
 Oder nicht wie Arpad Hamath?  
 Oder nicht wie Damaskus Samaria?  
 . . . . .

in Ägypten oder Phönizien, sich die Katastrophe denkt, das läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; vielleicht denkt er an eine wilde Anarchie, wo die Gewalthaber der Wut der Niedrigen zum Opfer fallen, die sie selber in ihre Asche verfolgen, an das allgemeine Zusammenbrechen des Staatsbaus unter dem Sturm aus der Ferne, wie es für Juda in c. 31—12 geschildert ist. — Die hier gegen Israel geschleuderten Drohungen werden in den Schlußstrophen c. 5<sup>25</sup> und 5<sup>26</sup> ff. gesteigert: nachdem Jahve die Großen mit ihren Höhen zerschmettert hat, schlägt er das ganze Volk, daß die Leichen die Gassen füllen, und den Kehraus macht der Assyrer.

Zweites Stück c. 10<sup>6</sup>—34. Eine bunte Komposition aus allerlei jesaiianischen Bruchstücken, die ursprünglich, wie es scheint, einem in dreizehnbigen Sechszeilern geschriebenen Gedicht angehören, und zahlreichen Ein- und Zusätzen, die auch nicht alle von Einer Hand herrühren, aber wohl sämtlich jung sind. Jes. wendet sich gegen das alte Assur, das er jetzt mit anderen Augen betrachtet, als damals, wo er c. 5<sup>26</sup> ff. schrieb, das nicht mehr blos als Jahves Werkzeug gelten kann, sondern in eigenem Interesse raubt und zertritt. Dies Gedicht ist nach Samarias Untergang (722) geschrieben wegen v. 9c, nach 717 wegen v. 9a, vielleicht sogar erst in der Zeit Sanheribs. Von den Zusätzen nehmen einige auf diese historischen Beziehungen des Gedichts Rücksicht; andere sind aber offenbar mit dem Blick auf das neue Assur, Syrien, das Reich der Seleuziden, geschrieben, wie ja diese Vertauschung der alten Raubmacht mit ihrer Erbin den Juden des 2. Jahrh. an so vielen anderen Stellen auch passiert. Die erste Strophe des jesaiianischen Gedichts scheinen v. 5 und 6 zu bilden. 5 bedroht Assur, das Jahves Zornesrute sein sollte. אֲשׁוּר חֶרֶב ist eine Glosse, die sonderbar genug von manchen noch für echt gehalten wird, ihr Verfasser nahm Anstoß an dem Bilde, das Assur selbst zum Stod macht und meint, er habe den Stod in der Hand vgl. v. 24. Nach Ausscheidung der Glosse wird übrigens der Stich zu kurz; man könnte zwar helfen, wenn man mit der LXX אֲשׁוּר (ohne חֶרֶב) hinter אֲשׁוּר setzte, aber der Satz: Assur, in deren Händen mein Zornesstab usw. ist, sieht nicht sehr jesaiianisch aus. 6 Der Sing. אֵל und אֵלֶּיךָ geht wohl nicht auf ein einziges Volk, das dann Juda sein müßte, denn dazu stimmt schwerlich die Aufgabe, die Assur mitbekommt vgl. c. 17<sup>14</sup>. Jedes Mal, wenn Jahve einem Volk zürnt, sollte Assur es strafen. אֵלֶּיךָ wird vom Qre unnötig in אֵלֶּיךָ verwandelt. אֵלֶּיךָ ist stat. constr.: eine Zertretung wie von Gassentot; es könnte eigentlich fehlen. 7 Aber Assur „denkt nicht so“, meint nicht, daß er blos zur Vollstreckung eines göttlichen Strafgerichts über ein Volk herfallen soll, er mordet und vertilgt aus eigener Mordlust. Jes. nimmt damit seine ideale Auffassung von Assurs Sendung in der Weltgeschichte nicht zurück, Assur bleibt noch immer Jahves Werkzeug, wohl aber hat er im reifen Alter erkannt, daß Jahves Sendung der Geschichte nur objektiv vorhanden und keineswegs von seinen Werkzeugen anerkannt ist. Er beweist also, daß er fähig ist, seine Anschauungen in Einzelheiten zu berichtigen, daß er



- <sup>10</sup>Wie meine Hand gereicht hat an die Götzenkönigreiche,  
Obwohl ihre Bilder Jerusalem und Samaria übertrafen,  
<sup>11</sup>Werde ich nicht, wie ich getan habe Samaria und seinen Nichtsen,  
So auch tun Jerusalem und seinen Götzenbildern?

realistischer denken gelernt hat, soweit es sich um die Menschen handelt. Fürchtbar ernst und zornmütig ist Jes. auch noch im Alter, das zeigt v. 6: ruchlose Völker müssen zertreten werden; aber er hat von Natur keine Freude an solch wilder Strafe und ruft dem Raubtierinstinkt, den er jetzt im Assyrier entdeckt, ein drohendes Wehe zu, freilich ohne Ankündigung einer Strafe (s. jedoch c. 17<sup>12</sup> ff. c. 18). Von der zweiten Strophe sind nur noch vier Stichen erhalten. Vielleicht stellten die fehlenden zwei Stichen neben die Raublust des Assyriers noch die Selbstüberhebung. Diese gibt dem dritten Sechszeiler 8. 9 Inhalt und Farbe. Leider hat auch die dritte Strophe nur noch vier Stichen und in noch mißlicherer Erhaltung. Der Sammler deutet die Lücken an durch sein überleitendes „denn er spricht“ v. 8. Von den vier Stichen könnten der 2. und 3. oder auch der 3. und 4. ein gutes Distichon bilden, dagegen steht der erste isoliert da. Der Hauptausfall ist also zwischen v. 7 und 8 anzusetzen, aber auch in v. 9 mag der Verf. von c. 37<sup>12</sup> f. noch einen Stichos mehr gelesen haben, wenn nicht noch mehr fehlt. Der König von Assur rühmt sich, daß seine Beamten alle Könige seien, vgl. c. 36, wo der Zweck dieser Prahlerei besser ersichtlich ist als in unserem lückenhaften Zusammenhang: der kleine König von Juda solle sich doch gegen den Großkönig nicht auflehnen. 9 Soviel Reiche hat Assur schon erobert, gehört ihm nicht die ganze Welt? Also hat er von sich aus ein Recht zu rauben und zu vertilgen, so viel er mag. An unserer Stelle wird von Juda nichts gesagt, und auch v. 13 b f. kein Zusammenhang angedeutet, wie er sich c. 37<sup>11</sup> ff. findet. Nimmt trotzdem Jes. Bezug auf solche Worte, wie sie in c. 36. 37 dem Assyrier zugeschrieben werden? oder haben die Autoren ihre Reden des assyr. Gesandten auf unserer Stelle aufgebaut? Das Letztere ist für mich aus verschiedenen Gründen wahrscheinlicher, aber das Erstere ist auch möglich. Sogar ein Drittes ist möglich, daß nämlich der Stichos in v. 8 vom Redaktor auf Grund von c. 36 eingeseht ist; man könnte sich eigentlich freuen, ihn hier los zu sein. Die von Assur eroberten Städte sind: 1. Karfemisch, assyrisch Gargamisch, etwa in der Mitte der weltlichsten Ausbuchtung des Euphrats an dessen Westufer gelegen, 1876 von Ger. Smith in den Ruinen von Dscheraäbts = Europos wieder entdeckt, eine Hauptstadt der Chittiter (assyrl. Chatti), 717 von Sargon dem assyr. Reiche einverleibt; 2. Kalno (nicht = Kalne Gen. 10<sup>10</sup>, eher = Kalne Am. 6<sup>2</sup>), wahrscheinlich das von Tiglat Pileser etwa 738 eroberte Kullani in der Nähe von Arpad; 3. Arpad, jetzt Ruinen von Tell Eršāb, drei Meilen nördlich von Haleb oder Aleppo, um dieselbe Zeit wie Kalno erobert, später wieder gegen Sargon aufständisch; 4. Chamath am Orontes, assyr. Amātu, später Epiphaneia, jetzt Hama, von Tiglat Pileser, dann von Sargon um 720 unterworfen – alles dies chittitische Städte – 5. Damascus, 732 erobert; 6. Samaria, 722 von Sargon eingenommen. Jes. nennt also nur benachbarte Reiche, die zu seinen Lebzeiten von Assur zerstört wurden. 10. 11 ein junger Einsatz. Ein Schriftsteller der assyr. Periode hätte schwerlich Nordisrael für minder mächtig erklärt als jene chittitischen und aramäischen Reiche (vgl. m. Anm. zu Am. 6<sup>2</sup>) und Jes. hätte nicht den logischen Fehler begangen, deren Götter für Nichts und doch für stärker als die von Israel erklären zu lassen. Es hilft auch nicht viel, אֱלֹהֵי אֲשּׁוּרִים zu lesen, der Satz wird dadurch nur noch prosaischer. אֱלֹהֵי אֲשּׁוּרִים ist aus v. 14 genommen. Vielleicht soll man aus אֱלֹהֵי אֲשּׁוּרִים (plur. zum sing. אֱלֹהִים; über das masc. Suff. s. zu c. 3<sup>10</sup>) ein אֱלֹהִים vor Jerusalem und Samaria ergänzen. Mit v. 10 fällt der ebenfalls recht schwerfällige Nachsatz v. 11, dessen אֱלֹהֵי אֲשּׁוּרִים das אֱלֹהִים v. 10 bestätigt, beides im Munde des Assyriers verdachterregend; im Altertum spricht man nicht so von fremden Göttern, auch wenn man den eigenen Gott für mächtiger hält, es wäre denn, daß man die kleinen Lokalgötter meinte, von denen hier nicht die Rede ist. Die „Spitze des Hohns“ liegt natürlich nicht darin, daß „Israels ungesegnete Götterbilder“ mit Judas Gottheit auf eine Linie gestellt werden; der spät lebende Autor läßt den Assyrier so reden, wie er selber von den

<sup>12</sup>Und geschehen wird's, wenn abschließt der Herr sein ganzes Werk auf dem Berge Zion und in Jerusalem, wird er heimsuchen die Frucht des Hochmuts des Königs von Assur und den prahlenden Stolz seiner Augen. <sup>13</sup>Denn er spricht:

Durch die Kraft meiner Hände hab' ich's getan  
 Und durch meine Weisheit, denn ich bin klug,  
 Und beseitigte die Grenzen der Völker  
 Und plünderte ihre Vorräte  
 Und ließ niedersinken in Asche [die Städte]  
 [Und in den Staub] die Thronenden.  
<sup>14</sup>Und es greift wie nach dem Nest [des Vogels]  
 Meine Hand nach dem Vermögen der Völker,  
 Und wie man verlassene Eier einrafft,  
 Raff' ich die ganze Erde ein,  
 Und da ist keiner, der mit dem Flügel flatterte  
 Und den Mund aufsperrte und zirpte.

fremden Göttern zu reden gewohnt ist, aber ein Wort über das samaritanische Schisma hat er ihm schwerlich in den Mund legen wollen. Während v. 10f. von irgend einem beliebigen Abschreiber hinzugesetzt sein kann, muß 12 mit dem Anfang von v. 13 dem Sammler angehören als Verbindung von v. 13f. mit dem Vorhergehenden. Der prosaische Satz, der natürlich mit „und es wird geschehen“ beginnt, verrät die Bekanntschaft mit der Eschatologie der letzten Jahrhunderte. Wenn der Herr sein Werk abschließt (wörtlich: abschneidet, nämlich eigentlich den Faden vom Trumm, wenn das Gewerbe fertig ist vgl. c. 38<sup>12</sup>) auf dem Berge Zion als dem Tempelberge und in Jerusalem als der heiligen Stadt, wenn er etwa das tut, was 3. B. c. 42—8 zu lesen steht, dann wird er den Hochmut des Königs von Assur „heimsuchen“ (ein Lieblingsausdruck der Späteren): augenscheinlich ist der Autor mit seinen Gedanken beim Spreerkönig; der Assirerkönig ist für ihn, wenn er überhaupt sich um die Worte des alten Propheten näher bekümmert hat, nur apokalyptischer Name für den Vertreter der Heidenwelt in seiner eigenen Zeit, ähnlich wie Babel oder auch Edom Geheimname für Rom oder das römische Reich wurde. Das Ungetüm „die Frucht der Größe des Herzens des Königs Assurs“ paßt vortrefflich in die Grammatik als Beispiel davon, was alles möglich ist, aber nicht in eine Prophetenrede. Auch das Wort „Frucht“ ist ein Lieblingswort der Späteren. Die Aussprache אֲשִׁיר für אֲשִׁיר kann natürlich auch einem Abschreiber zur Last fallen. Vom dritten Wort in 13 beginnt wieder Jes. zu uns zu reden. Der Assirer hat durch die eigene Kraft und Klugheit seine großen Eroberungen gemacht. Er beseitigt die Grenzen der Völker, weil er die Länder zu Provinzen macht und die Völker durcheinander wirft. Die Grenzen gelten der alten Welt als von der Gottheit gesetzt und beschützt; nach Jes. soll die Selbständigkeit der Völker selbst in der messianischen Zeit nicht angetastet werden. Jes. hat natürlich nicht voraussehen können, daß die Völkermischung später einer höheren Kultur den Weg bahnen helfen sollte; auch Habakuk sieht den Eroberungszug des großen Eroberers aus Makedonien nur als Raubzug an. Diese Eroberungszüge haben die Weltgeschichte in Gang gebracht, und das Christentum hat durch sie Mittel und Anstoß zur Ausbreitung über die Welt erhalten. Dem Futur in v. 13b zieht Dillm. mit Recht אֲשִׁיר und אֲשִׁיר vor. שִׁירִי für שִׁירִי, poel. In עֲתִירְתִּיהֶם kann das i des Ktib bleiben. Das dritte Distichon der Strophe ist verstümmelt. Die „Sitzenden“ sind wohl emphatisch als die Thronenden zu verstehen, da אֲשִׁיר auf den Hochsitz hindeutet, aber bei dem Verbum vermißt man die Angabe des Wohin vgl. c. 47<sup>1</sup>, ein אֲשִׁיר oder אֲשִׁיר oder dergl. Ferner ist אֲשִׁיר oder אֲשִׁיר des Qre ein unnützer Zusatz, da die Stärke des Assirers schon am Anfang der Strophe und in besserer Weise hervorgehoben ist. Da drei Hebungen fehlen, so habe ich oben für das אֲשִׁיר des Ktib ein אֲשִׁיר אֲשִׁיר überfetzt, wobei das erste Wort dem אֲשִׁיר ent-

<sup>16</sup>Berühmt sich die Axt gegen den, der mit ihr haut,  
 Oder tut groß die Säge gegen den, der sie schwingt?  
 Als schwänge der Stab die, die ihn erheben,  
 Als erhöbe der Stecken den, der nicht Holz ist!

<sup>16</sup>Darum entsendet der Herr Jahve der Heere in sein Fett die Schwindsucht,  
 Und unter seiner Herrlichkeit entbrennt ein Brand wie Brand des Feuers,  
<sup>17</sup>Und das Licht Israels wird zum Feuer sein und sein Heiliger zur Lohe,  
 Und die verbrennt und frißt seine Dornen und Disteln an Einem Tage;  
<sup>18</sup>Und die Herrlichkeit seines Waldes und Fruchtlandes vertilgt er von der  
 Und es wird sein, wie wenn ein Siecher dahinsiecht, [Seele bis zum Fleisch,  
<sup>19</sup>Und der Rest seiner Waldbäume wird gering sein, und ein Knabe  
 [schriebe sie auf.

spricht, das zweite der LXX entnommen ist und das dritte das parallele Wort für das erste bringt; der Abschreiber glaubte das dritte Wort schon geschrieben zu haben, als er erst das ähnliche erste geschrieben hatte. 14 Das prächtige Bild dieser Strophe gibt drastisch den Eindruck wieder, den die Erfolge des Assyrers auf Jes. machten, und Habakuk wird nicht müde, in c. 1.2 Inhalt und Bilder unserer Verse zu variieren. Die mit Schätzen angefüllten Städte sind nach Flucht oder Tötung ihrer Bewohner wie verlassene Vogelnester (ich habe oben ein רִמְזָה übersetzt, da der Stichos defekt ist), und was noch übrig geblieben ist, wagt sich nicht zu rühren aus Todesangst. Etwas Bewunderung der gewaltigen Kraftentfaltung des Assyrers, noch mehr die Empörung über seine gräßliche Roheit und Unerbittlichkeit, etwas Mitleid und etwas Verachtung für seine Opfer spricht aus diesen Worten. Ob mit dieser Strophe das Gedicht zu Ende ist, wissen wir nicht. Man sollte noch ein Drum! erwarten. 15 Dies weiterschweifige, gegen die vorhergehenden Strophen so stark abfallende, jedenfalls sie nicht fortsetzende Gedicht kann nicht von Jes. sein. Der Assyrer rühmt sich zwar in v. 13f., aber doch nicht gegen Jahve; eher noch könnte dies Tetrastich Fortsetzung von v. 10.11 sein. Mit ganz ähnlichen Vergleichen beginnt auch der Einsatz c. 29<sup>18</sup>ff.; das alles ist theologisches Raisonnement. אַחַר ist bei den Späteren beliebt (v. 12 c. 3<sup>18</sup>), besonders auch bei Tritojes. (c. 60. 61). Die Wendung „die Säge schwingen“ ist sonderbar; vielleicht ist für יָדָה besser רָחַק zu schreiben. — In v. 16–19 gibt es allerlei jesaian. Wörter und Wendungen, aber diese Verse können weder von Jes. noch überhaupt von einem guten Schriftsteller herrühren. In v. 16a zunächst das Bild von der Schwindsucht, aus c. 17<sup>4</sup> geborgt und hier ganz unpassend, weil der Assyrer auf Einen Schlag fallen soll, wie noch v. 17b weiß. Dann v. 16b das Bild von einem Feuer, das unter der Herrlichkeit Assurs angezündet wird vgl. c. 9<sup>4</sup>; um die klappernden Alliterationen zu vermehren, heißt es: ein Brand wie ein Feuerbrand — gibt es auch noch andere Brände? Der LXX ist denn auch der viele Brand des Guten zu viel gewesen, sie übersetzt etwa ein שֶׁנֶּחֱמָה. Dann v. 17 ein ganz anderes Bild vom Feuer, dessen Zusammenstellung mit dem vorigen abstoßend wirkt: oder soll der „Heilige Israels“ unter der Herrlichkeit Assurs brennen? Aber nein, die letztere ist schon wieder vergessen, es sind Dornen und Disteln daraus geworden. V. 18 soll die Herrlichkeit seines Waldes und Fruchtgefilbes (was soll man sich darunter denken?) vertilgt werden „von der Seele bis zum Fleisch“: schlechter konnte eine sprichwörtliche Redensart nicht angewendet werden. Sie führt aber in greulicher Ideenassoziation wieder zu dem Bilde von der Schwindsucht v. 18b. Endlich v. 19 zur Vervollständigung der bunten Reihe die Waldbäume, mit dem kleinen Knaben aus c. 11<sup>6</sup>. Zu den erwähnten Entlehnungen wäre noch hinzuzufügen: das brennende אֵשׁ wahrscheinlich aus c. 31<sup>9</sup>, Feuer und Lohe aus c. 30<sup>30</sup>; v. 17b aus c. 9<sup>17</sup>, der Eine Tag aus 9<sup>18</sup>; Wald und Fruchtgefilbe sind Lieblinge auch des Vfs. von c. 29<sup>18</sup>ff. und stammen aus c. 32<sup>5</sup>. Der Vf. hat sich also alle Mühe gegeben, den Jes. reden zu lassen ist, aber selber ein ganz unfähiger Schriftsteller. Daß er kaum noch an das alte Assur denkt,



<sup>20</sup>Und geschehen wird's an jenem Tage, nicht wird ferner fortfahren der Rest Israels und die Entronnenenschaft Jakobs, sich zu stützen auf den, der es schlägt, und wird sich stützen auf Jahve, den Heiligen Israels, in Treue. <sup>21</sup>„Der Rest bekehrt sich,“ der Rest Jakobs zum „Heldengotte“. <sup>22</sup>Denn wenn dein Volk, Israel, sein wird „wie der Sand des Meeres“, ein Rest bekehrt sich in ihm: „Vertilgung ist entschieden, flutend von Gerechtigkeit,“ <sup>23</sup>denn „Tilgung und Entscheidung will der Herr, Jahve der Heere, vollführen inmitten der ganzen Erde“.

sondern das Syrien des 2. Jahrh.s meint, liegt auf der Hand. Das Wort  $\text{דָּבַר}$  kommt c 8<sub>6</sub> in ganz anderer Bedeutung vor (in 8<sub>7</sub> hat die Glosse auch den  $\text{דְּבַר}$  des Assyrers).  $\text{דָּבַר}$ , ἀπ. λεγ., im Aram. betrübt, mißmütig, kommt wahrscheinlich aus dem griechischen νόσος. – 20–23 ist von ganz ähnlicher Art. Zuerst die den Ergänzern geläufige Einleitungsformel, dann ein Satz, der mit seinem  $\text{וְיָשֹׁבֶה$  an c. 4<sub>2</sub> erinnert, aber schwer verständlich ist. Israel wird sich nicht mehr stützen auf den, der es schlug oder schlägt – in welcher Zeit könnte das gesagt sein, wenn es von Jes. sein soll? Ahas stützte sich auf Assur (II. Reg. 16), ward aber nicht geschlagen, Hiskia wurde geschlagen, stützte sich aber nicht auf Assur. Dazu weist das  $\text{וְיָשֹׁבֶה}$  auf eine Zeit hin, wo nach Jes. der Assyrer überhaupt nicht mehr vorhanden ist, also weder stützen noch schlagen kann. Nur dann gibt der Satz einen guten Sinn, wenn man das Assur Jes.s mit dem Assur des 2. Jahrh.s, Syrien, vertauscht. Da hat sich ein großer Teil der Juden (und mancher Hohepriester) freiwillig oder unfreiwillig auf Assur gestützt und wird doch von ihm geschlagen, da gibt es auch den Rest, der sich bekehrt und der von dem Heiligen Israels, auf den er sich stützt, die baldige Befreiung erwartet. Daß solche Verheißungen einem alten Propheten in den Mund gelegt werden, bildet keine Schwierigkeit. Wo wäre eine alte Weisagung, die sich nach der Meinung der Späteren doch über die ganze Zukunft erstreckt (s. zu c. 1<sub>1</sub>), ohne Ergänzungen und allerlei Nachhülsen geblieben, die den gesetzkreuen Juden den Mut stärken sollten mit der Verheißung, daß jetzt bald die Zeit der Leiden vorüber sei und die große Abrechnung mit den Heiden bevorstehe? Und hier lag die Beziehung jesaianischer Weisagungen über Assur auf das neue Assur so nahe, daß sie sogar unbewußt vollzogen werden konnte. Der „Heilige Israels“ wie v. 17 aus c. 14. Der Satzbau verzichtet hier ganz auf das Metrum. V. 21 enthält zwei Zitate aus c. 7<sub>3</sub> und 9<sub>5</sub>. Ob der El gibbor Jahve oder der Messias sei, ist nicht ganz sicher zu entscheiden, das letztere aber überwiegend wahrscheinlich vgl. Hos. 3<sub>5</sub>. Wie diese Hoseastelle ein Zusatz ist, so auch Hos. 2<sub>1</sub>, worauf sich v. 22a beruft; auch die ähnlich lautenden Stellen Gen. 22<sub>17</sub>. 32<sub>13</sub> sind späten Datums. Es scheint, daß man im 2. Jahrh. die alten Weisagungen von der meeresandgleichen Zahl der Israeliten mit denen von der Endzeit kombinierte und nun die Tatsache, daß im 2. Jahrh. die Zahl der Juden in Palästina und noch mehr im Ausland gewaltig angewachsen war, für ein Symptom der Nähe der großen Zukunft hielt. Man bezog eben alles auf sich selbst und die eigene Zeit, diese aber war, das nehmen ja alle Apokalypstiker an, ganz sicher die letzte Zeit vor der Wendung. Aber unter den Millionen Juden gab es nur wenige, die sich  $\text{וְיָשֹׁבֶה}$  wahrhaftig, auf Jahve stützten; die „Gerechten“, die Chasidim, die um 150 aus diesen entstehende Partei der Pharisäer waren nur ein „Rest“, sollten auch nur ein Rest sein (Sach. 13<sub>3</sub>. 9 14<sub>1</sub> ff.). Das  $\text{וְיָשֹׁבֶה}$  v. 22a ist also wie 4<sub>4</sub> temporal zu fassen. V. 26b ist allem Anschein nach auch ein Zitat, wenn auch der pathetische Stichos „Vertilgung ist beschloffen, strömend mit Gerechtigkeit“ (nämlich der Gerechtigkeit des Gerichts) so nicht vorkommt, obwohl er aus jesaian. Ausdrücken zusammengesetzt ist. V. 23 endlich, aus c. 28<sub>22</sub> mit einigen Änderungen entlehnt, schließt den eschatologischen Ausblick ab, es dem Leser überlassend, das Gericht nach bekannten Dogmen auf Israel und die Heiden zu verteilen. – 24–27a ist auf dieselbe Weise komponiert. „Darum“, weil das Endgericht vor der Tür steht, „fürchte dich nicht, mein Volk, das Zion bewohnt“ fast genau so wie in dem

<sup>24</sup>Darum so spricht der Herr, Jahve der Heere: Fürchte dich nicht, mein Volk, das Zion bewohnt, vor Assur, das mit dem Stabe dich schlägt und seinen Stecken über dich hebt in der Weise Ägyptens. <sup>25</sup>Denn noch ein wenig, ein Kleines, so ist zu Ende der Grimm, und mein Zorn geht auf ihre Aufreißung. <sup>26</sup>Und regen wird Jahve der Heere über es die Geißel gleich dem Schläge Midians am Rabenfelsen und seinen Stab über das Meer, den erhebt er auf die Weise Ägyptens. <sup>27</sup>Und geschehen wird's an jenem Tage:

„Weichen wird seine Last von deiner Schulter

Und sein Joch von deinem Halse verschwinden.“

*Er zieht herauf von Pne-Rimmon,  
Passiert zu Migron,*

*<sup>28</sup>kommt auf Ajjath,  
Mikmasch vertraut er seinen Troß an.*

Einsatz c. 30<sup>19</sup>. „Das mit dem Stabe dich schlägt“ wie c. 30<sup>31</sup>. „Auf die Weise Ägyptens“ als du in dem ägyptischen „Sklavenhause“ warst. Die Erlösung aus Ägypten ist ein Vorbild der kommenden Erlösung. V. 25 „Noch ein wenig, ein Kleines“ genau so wie in dem Einsatz c. 29<sup>17</sup> (vgl. 16<sup>14</sup>). „Vorüber ist der Grimm“ aus c. 26<sup>20</sup>: bis vorbeigeht der Grimm. Gemeinsam ist allen diesen apokalyptischen Vaticinien die Tendenz, die Juden in ihrem schweren Kampf gegen die Seleuziden zu trösten und zu ermutigen; Judas Not ist der historische Hintergrund für diese Nachdichtungen. Für מִקְמָשׁ wird auch מִכְמָשׁ gelesen, mit derselben Bedeutung. V. 26 מִגְרֹן stammt wahrscheinlich aus dem poetischen Fragment in II. Sam. 23<sup>18</sup>. Der Midianstag war c. 9<sup>a</sup> erwähnt; zum Rabenfelsen vgl. außer Jdc. 7<sup>25</sup> besonders Ps. 83<sup>7–12</sup>. „Sein Stab über das Meer,“ d. h. den er (oder eigentlich Mose) über das Meer erhob (Ex. 14), ist ein Ausdruck, der besser zu einem Eregeten paßt als zu einem Propheten. „Auf die Weise Ägyptens“ vgl. v. 24 heißt hier: wie Ägypten im Schilfmeer geschlagen wurde (vgl. Am. 4<sup>10</sup>). In Nachahmung Hoseas wird die alte Geschichte als beziehungsreicher Themenstoff für Predigten und Apokalypsen verwertet. V. 27a leitet mit der üblichen Formel ein Distichon ein, das sich ähnlich auch c. 14<sup>25</sup> findet, aber dort gleichfalls eingesetzt ist; die Grundlage ist c. 9<sup>a</sup>. Dem zweiten Stichos fehlt jedoch das Verbum; es muß in מִכְמָשׁ stecken, das jetzt mit dem Folgenden zu einem unübersetzbaren Satz verbunden ist. Die Übersetzungen: vernichtet wird das Joch vor Fettigkeit (nämlich Judas, die das Joch sprengt!) oder: unbrauchbar wird ein Joch vor Fettigkeit (was heißen soll: von neuer Einjochung des fett gewordenen Juda könne künftig keine Rede mehr sein!) oder: denn verdorben wird ein Junge vor Fett (der Junge ist despektierlicher Ausdruck für den Assyrer!) beweisen nur, daß der Text verdorben ist und zwar vom Fett. Secker wollte מִכְמָשׁ in מִכְמָשׁ ändern mit Berufung auf Sach. 4<sup>14</sup>, Knobel מִכְמָשׁ lesen und מִכְמָשׁ dem Nacken und Hals beordnen. Aber ein dritter Stichos ist an sich unwahrscheinlich, die Wiederholung von הָיָה unangenehm und die Ausdrucksweise sonderbar. Robertson Smith schlägt מִכְמָשׁ für מִכְמָשׁ vor und scheint damit das Richtige zu treffen; wir erhalten so eine gute Parallele zu יִסְרוּ – 27b (von הָיָה an) bis 32 schildert in zweihebigen Vierzeilern den Marsch eines ungenannten Feindes von Norden her bis Jerusalem. Ob vorn etwas ausgefallen oder ob ein Gedicht vorausgegangen ist, das den Feind nannte, wissen wir nicht. Im Anfang wird man mit Robertson Sm. הָיָה in מִכְמָשׁ verwandeln müssen; die Perfekte sprechen aber augenscheinlich von der Zukunft. Weiter dürfte in מִכְמָשׁ oder vielmehr in מִכְמָשׁ ein Eigenname stecken. Man könnte einen Eigennamen wie Pne oder bne Schemen annehmen, indessen ist es natürlicher, an den nördlich unweit der im Folgenden genannten Ortschaften liegenden Hügel Rimmon (Jdc. 20<sup>45</sup>) zu denken, der, da Rimmon ein Gottesname (Rammanu, der Donnerer) ist, vielleicht mit vollem Namen מִכְמָשׁ hieß (vgl. den Namen Pniel.) 28 Ajjath ist wahrscheinlich 'Aj oder Haa, südöstlich von Bethel, südwestlich vom Rimmonfelsen. Migron muß nördlich von Mik-

<sup>29</sup>Sie passieren den Paß,

Erregt ist Harama,

<sup>30</sup>Gelle laut, Bath Gallim

Antworte ihr, Anathoth!

Die Bewohner von Gebim flüchten,

Setzt an wider den Berg der Tochter Zion, den Hügel Jerusalems.

„Geba gibt Herberge uns,“

Gibea Sauls flieht;

lausche, Laischa,

<sup>31</sup>Madmena macht sich davon;

<sup>32</sup>heute noch besetzt er Nob,

<sup>33</sup>Siehe der Herr, Jahve der Heere,

Entästet die Krone mit der Axt,

Und die hochragenden sind gefällt,

Und die hohen sinken nieder,

<sup>34</sup>Und das Walddickicht wird niedergehauen mit dem Eisen,

Und der Libanon fällt durch das Beil.

\* \* \*

mašq liegen; letzteres liegt nordöstlich von Geba 29, zwischen beiden der schmale Paß (Wadi Suweint), der für ein Heer schwer zu passieren ist und den Train in Mitmašq deckt. Südwestlich von Geba liegt Rama oder Harama, zwischen diesem Ort und Jerusalem wahrscheinlich Gib'ath Šaul. 30 Die Lage von Bath Gallim und Laischa kennen wir nicht. Anathoth soll hier doch wohl nicht das elende genannt, sondern zum Einstimmen in das Klagegeschrei aufgefordert werden, I. daher גִּבְיָהּ; dieser Geburtsort Jeremias liegt (süd)östlich von Gibea, (nord)östlich von Jerusalem. 31 Madmena und Gebim sind unbekannt; die Gebim d. h. Zisternen sollten sich zum Verbergen der Habe eignen, trotzdem müssen die Bewohner flüchten (scil. die Habe). 32 Nob muß natürlich unmittelbar bei Jerusalem liegen, aber man weiß nicht wo. גִּבְיָהּ: heute noch muß er in Nob stehen (vgl. Ges. § 114k). In v. 32b ändert Qre mit Recht גִּבְיָהּ in גִּבְיָהּ vgl. die LXX. Mehrere Stichen sind reichlich lang, besonders der vorletzte. Das Gedicht ist reich an Wortspielen, aber leer von Inhalt; seine ganze Art scheint mir zu spielerisch zu sein, als daß ich es dem Jes. zuschreiben möchte, obwohl Micha in seiner Jugend ein ähnliches Gedicht Mich. 1<sup>9</sup>—16 verfaßt hat, das jedoch den Leser ungleich stärker ergreift. Was für ein Feind gemeint ist, läßt sich schwerlich noch feststellen. Am Schluß bricht das Gedicht plötzlich ab, aber es ist ja möglich, daß es nur eins aus einer Kette von Gedichten ist. — Jedenfalls bildete aber 33.34 nicht die ursprüngliche Fortsetzung. Diese Verse sind wieder Ergänzungsarbeit, benutzen zwar möglichst viele jesaian. Ausdrücke, aber scheinen von demselben Meister herzurühren wie v. 16—19 und andere von den Ergänzungen dieses Kap.s. Im Anfang dieselben pompösen Gottesnamen wie v. 16, denen nur eine bessere Fortsetzung folgen sollte. Jahve beraubt die Krone des Baumes (v. 18f.) ihrer Zweige (גִּבְיָהּ denom. von גִּבְיָהּ) — aber tut er das durch einen Schreden? Das kann doch selbst dieser unglückliche Stilist nicht wollen; auch kommt גִּבְיָהּ sonst nicht vor. Offenbar ist גִּבְיָהּ, Art, zu lesen, entsprechend dem גִּבְיָהּ v. 34. גִּבְיָהּ ist wohl mit Rücksicht auf das parallele Glied als niph. anzusehen, dann schreibt man wohl am besten den Sing. גִּבְיָהּ. Der Libanon, der auch v. 18 und c. 29<sup>17</sup> vorkommt, bedeutet den Libanonwald und dieser das gegen Jerusalem rückende feindliche Heer. Er soll fallen durch einen Hehren? soll das Jahve sein (c. 33<sup>21</sup>)? was für ein manierierter Ausdruck! und wenn es noch גִּבְיָהּ hieße. Man erwartet den Namen eines Werkzeuges, wie Art, Beil, Säge, also etwa גִּבְיָהּ oder גִּבְיָהּ.

Drittes Stück c. 11<sup>1</sup>—8 mit den Zusätzen v. 9. 10. Die ersten acht Verse enthalten eine prophetische Dichtung von vier dreizehigen Sechszeilern (vgl. dazu die Vorbemerkungen zu c. 22—4). Sie schildert die Zeit des Messias, zuerst seine Person und sein Regiment unter den Menschen, dann den Gottesfrieden in der Natur. Die Darstellung ergeht sich in behaglicher Breite, wie die Dichtungen c. 22—4. 32<sup>1</sup>—15. 15—20, mit denen sie überhaupt verwandt ist. Hat Jes. diese Strophen geschrieben, was immer noch die nächstliegende Annahme bleibt, obwohl die ersten Spuren ihrer Nachwirkung sich erst in c. 65 zeigen, so fallen sie



- 11 <sup>1</sup>Hervorgehen wird ein Reis aus dem Stumpf Jsais,  
 Und ein Sproß aus seinen Wurzeln Frucht tragen;  
<sup>2</sup>Und niederlassen wird sich auf ihn der Geist Jahves,  
 Der Geist der Weisheit und der Einsicht,  
 Der Geist des Rates und der Kraft,  
 Der Geist der Erkenntnis und Furcht Jahves.

gewiß in sein Greisenalter. 1 Anknüpfung an ein anderes Stück ist nicht vorhanden, wenn man nicht etwa die letzten Strophen von c. 32 vorhergehen lassen will. Das Bild v. 1 geht aus von dem landwirtschaftlichen Brauch, alte Bäume wieder jung zu machen, indem man den Stamm absägt, worauf bei gehöriger Bewässerung aus dem Stumpf oder den Wurzeln neue Triebe aufschießen, die wieder „Frucht tragen“; in Hiob 14:7 (s. m. Komm. 3. St.) ist dieser Brauch als ein schönes Bild für das Leben nach dem Tode verwandt. Das Davididenhaus wird also vor der messianischen Zukunft übel zugerichtet werden, es verfällt der Strafe ebenso gut wie das Volk Jahves (vgl. zu 3:7 7<sup>a</sup>); Jes. hat sich von der nächsten Zukunft wohl ähnliche Vorstellungen gemacht wie Hosea (c. 3). Aber aus der Wurzel, aus der ein David hervorgegangen ist, wird eine Rute (Prov. 14:2) hervorstechen, die ein zweiter David sein wird. Der Messias stammt also nicht eigentlich von David selber ab, sondern nur von der Familie, die den David hervorgebracht hat, wird ein Seitensproß des Königshauses sein. Vielleicht hatte Jes. aus seinen Erfahrungen mit der regierenden Linie (s. c. 7:18) die Überzeugung gewonnen, daß sie alt geworden sei wie ein Baum, der keine Früchte mehr trägt; den Charakter des Manasse hat er wohl erkannt und dessen erste Regierungsjahre noch erlebt. Die in dem Bilde liegende Drohung gegen das Davididenhaus hat sich nicht erfüllt, die Davididen sind nicht mit dem Exil untergegangen; nachexilische Schriftsteller sprechen darum von dem Sproß Davids, nicht von dem des Isai. 2 Niederlassen wird sich auf den zweiten David von oben her (c. 32<sup>b</sup>) der Geist Jahves. Dadurch werden nicht eigentlich menschliche Kräfte und Eigenschaften gesteigert, sondern etwas Übermenschliches dem Menschen mitgeteilt. Wenn der Geist sich auf die Ältesten niederläßt, verfallen sie in Glossolalie Num. 21:25–29, Elisa wird dadurch wundermächtig und nun von den Prophetengenossen als ein höheres Wesen verehrt II. Reg. 2:9–15, Saul hat eine Zeit lang den Geist Jahves, nach dessen Entweichen einen bösen Geist von der Gottheit her. Der Messias erhält den Geist dauernd und damit einen gewissen Anteil an den Eigenschaften, durch die sich die übersinnliche Welt der 𐤒𐤓𐤕 von der Welt der groben Materie, des 𐤔𐤓𐤕, unterscheidet; Schmeichler schreiben sogar unter gewöhnlichen Umständen einem König z. B. die Eigenschaft des göttlichen Einblicks in Geheimnisse zu (II. Sam. 14:20). An sich sind die Geister, die in einem Menschen Wohnung nehmen, sehr verschiedener Art, gibt es ja doch sogar stumme Geister, darum wird hier ausdrücklich gesagt, daß der Messias einen Geist Jahves haben wird. Dieser Geist wird sich mit ihm nicht so innig, so naturhaft verbinden, wie die 𐤔𐤓𐤕 mit dem Körper verbunden ist, den sie nach den ältesten, trotz jüngeren Vorstellungen sich immer behauptenden Anschauungen selbst nach dem Tode nicht verläßt; der Messias ist nicht Pneumatiker in dem Sinn, wie es die Christen nach Paulus sind, er wird nicht etwa einmal seinen Körper ablegen und ganz Geist und unsterblich sein; er erhält den Geist auch nicht seiner Person, sondern seines Amtes wegen. Das Charisma, das ihm der Geist mitteilt, ist ein königliches, denn die Geister wirken individuell, auch wenn sie nicht als Individuen gedacht werden. Das jesaian. Königsideal kennen wir aus c. 9:1f., und wir erhalten hier eine ähnliche Zeichnung. Der Geist gibt ihm 1. Weisheit und Einsicht, Weisheit, um den rechten Sinn und Zweck seines Amtes zu erkennen, Einsicht in die Umstände und Verhältnisse, unter denen er wirkt, also die für die ideale und reale Seite seines Berufs nötigen intellektuellen Eigenschaften; 2. Rat und Kraft, Rat um die Mittel und Wege zu finden, durch die in jeder Lage die Erreichung der höheren Zwecke ermöglicht wird, Kraft, um den gefundenen Rat zu verwirklichen. Diese Ausrüstung zum Erkennen und zum Handeln entspricht ungefähr den Namen in c. 9:5, die nur die Kraft mehr betonen. Das dritte Paar Eigenschaften ist Erkenntnis Jahves und Furcht Jahves.

\*Und nicht nach dem, was seine Augen sehen, richtet er,  
 Und nicht nach dem, was seine Ohren hören, entscheidet er;  
 \*Richten wird er in Gerechtigkeit die Niedrigen  
 Und entscheiden in Gradheit für die Elenden des Landes,  
 Wird schlagen den Mütterich mit dem Stab seines Mundes  
 Und durch den Hauch seiner Lippen töten den Schuldigen.

Die Erkenntnis Jahves, auf die besonders Hosea großen Wert legt (Hos. 4o 6o 12i) bedeutet: wissen, wie Jahve regiert haben will, also z. B. wissen, daß man die Witwe und Waise richten, Recht und Gerechtigkeit (c. 9o vgl. Mch. 3i) handhaben soll; es ist das Verständnis für den sittlichen Charakter Jahves und seines Verhältnisses zum Volk (Hos. 6o). Der König ist der Hausmeister, der den Herrn beim Gesinde vertritt und deshalb seine Intentionen kennen muß (vgl. Ek. 12<sup>47. 42-46</sup>). Er muß aber nicht blos Jahves Willen kennen, sondern ihn auch respektieren, daran denken, daß es einen Revisionsstag gibt c. 10s. Abraham fürchtet Gen. 20<sup>11</sup>, daß das Volk von Gerar keine Gottesfurcht habe und den rechtlosen, blos auf den Schutz der Gottheit angewiesenen Fremdling vergewaltigen könne. Dem Mächtigen ist leicht seine Faust sein Gott (Mch. 2i) und der König mehr als alle der Gefahr ausgesetzt, seine Gewalt zu mißbrauchen, deshalb bedarf er mehr als aller der Furcht Gottes. Der Geist aber ist die Garantie dafür, daß die künftigen vollkommenen Rechtszustände nicht wieder ausarten wie seit dem ersten David (s. zu c. 12o). Der Politiker und Staatsmann legt den Nachdruck auf das Technische, die Verfassung, den Geist der Gesetze, der Prophet auf das Irrationale, das Persönliche, auf den freien Geist Gottes. Daher haben die Forderungen der Propheten in der Geschichte der Staaten so wenig Glück gehabt, sie werden zu leben beginnen nach dem Gericht. In 3a wird zu dem letzten Stichos in v. 2 noch eine Variante nachgetragen mit sinnlosem Text: und sein Riechen ist an die Furcht Gottes. Wenn noch das verb. fin. stände, daß wenigstens die Konstruktion erträglich wäre! Und wie riecht denn die Gottesfurcht? Diejenigen, die v. 3a festhalten, müßten es wissen, aber sie sagen es nicht. Wenn die Gottesfurcht im Opfern besteht, kann Gott daran riechen (Am. 5<sup>21</sup> Gen. 8<sup>21</sup>), auch mag der König auf dem Zion freiwillig oder unfreiwillig die Opfer im anstoßenden Tempelvorhof zu riechen bekommen haben, aber was soll das hier? Ew. u. a. übersetzen 𐤒𐤓𐤓 mit „Atmen in Gottesfurcht“, was sprachlich nicht angeht und sachlich nicht viel bessert. Die zweite Strophe 3b 4 führt die Folgen der Herabkunft des Geistes vor. Der Messias richtet nicht nach dem, was er sieht. Das könnte etwa ein unparteiisches Richten bedeuten, aber dazu paßt der zweite Stichos nicht. Wenn der Richter auch die Person nicht ansehen soll, so muß er doch hören, was die Parteien vorbringen; das Nichtanhören ist ja gerade das Zeichen der schlechten Justiz (c. 12o). Das „Hören“ kann nicht das Hören auf Schmeicheleien oder Verleumdungen sein, weil dann die Hauptsache zu ergänzen wäre. Auch sind die Augen und Ohren gewiß nicht ohne Absicht hinzugefügt. Demnach kann der Sinn nur sein: der vom Geist geleitete Messias braucht nicht wie andere Richter mit leiblichen Augen und Ohren die Sachen zu untersuchen, er weiß unmittelbar, was vorgegangen ist. Vgl. II. Sam. 14<sup>20</sup>: David ist weise wie der mal'ak elohim, zu wissen alles, was im Lande ist. Der zweite David ist nicht von der Beschränktheit und Irrtumsfähigkeit der menschlichen Sinne, auch nicht von der Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit seiner Beamten abhängig, sondern weiß (wie etwa ein Prophet I. Sam. 9<sup>15f.</sup>), was „im Herzen der Menschen ist“ und was im Reiche geschieht. Das ist kein Allwissen, sondern ein Innwerden dessen, was für ihn wissenswert ist, ein Fernsehen innerhalb des Umfangs seiner Amtsinteressen, genau so, wie es die alte Zeit den Geistern, die spätere den Heiligen (oder auch dem Teufel) zuschreibt. 4 Das Interesse eines Königs nach dem Ideal des Jes. gilt vor allem den Schutzlosen, die ihr Recht nicht finden. In v. 4a ist 𐤒𐤓 für 𐤒𐤓 (demütig), in v. 4b 𐤓𐤓𐤓 für 𐤓𐤓𐤓 zu schreiben. Durch den „Stab des Mundes“, den „Hauch der Lippen“ töten, bedeutet nicht: durch den Richterpruch, den der Herrscher volla zieht, denn das tut jeder Richter; er tötet durch das bloße Wort (vgl. die Geschichte von Petrus und Ananias Akt. 5<sup>1-10</sup>). In II. Theß. 2s wird darum gar nicht so unrecht diese



- <sup>5</sup>Und es wird Gerechtigkeit der Gurt seiner Hüften sein  
 Und die Treue der Gürtel seiner Lenden;  
<sup>6</sup>Und gassen wird der Wolf beim Lamm  
 Und der Pardel beim Böckchen lagern,  
 Und Kalb und Junglöwe essen zusammen,  
 Indes ein kleiner Knabe sie führt.  
<sup>7</sup>Und Kuh und Bärin befreunden sich,  
 Zusammen lagern ihre Jungen,  
 Und Löwe wie Rind frißt Stroh,  
<sup>8</sup>Und der Säugling spielt an der Höhle der Otter,  
 Und nach dem Feuerauge des Basilisten  
 Streckt ein Entwöhnter seine Hand aus.

Stelle auf den Christus und Antichristus gedeutet. Auch in der messianischen Zeit gibt es noch Frevler, die freilich sofort erkannt und vernichtet werden, ferner Niedrige (und Adlige c. 32<sup>4</sup>), ein „Freien und sich freien lassen“ (v. 8), sie ist eben nur das gereinigte und veredelte Abbild der Gegenwart, keineswegs das, was unser „Himmel“ ist, zu dem sie doch in Parallele gestellt werden muß, wie das ihr vorhergehende Gericht zum jüngsten Tage. Die dritte Strophe 5. 6 schildert mit der vierten die Folgen des messianischen Regiments. V. 5 entspricht c. 9<sup>6</sup>: das Reich zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit. Eins von den beiden מִלִּין wird durch מִלִּין zu ersetzen sein. Man gürtet sich zum Kampf oder zur Arbeit, der Gürtel ist daher das Sinnbild der Kraft und Bereitschaft. Der König ist stark und leistungsfähig, weil er gerecht und treu ist (vgl. Hab. 2<sup>4</sup>). Und so blüht auch sein Land auf, das gute Regiment trägt gute Früchte. Statt den Frieden in der Menschheit weiter zu schildern, den er wahrscheinlich schon früher, in den Gedichten c. 32<sup>1</sup> ff. 32<sup>15</sup> ff., dargestellt hat, spricht der prophetische Dichter vom Frieden unter und mit den Tieren. Die Weidetiere werden nicht mehr verfolgt von den Raubtieren, die vielmehr selber zu Weidetieren werden. Jenes Gedicht, aus dem Gen. 1 durch Überarbeitung hervorgegangen ist, behauptet v. 30, daß ursprünglich alle Tiere Gras gefressen haben, und erfindet das offenbar nicht zum ersten Male, sondern geht von alten, weit verbreiteten Vorstellungen von einem goldenen Weltalter aus. V. 6a nennt zwei Paare von jetzt zahmen und wilden Tieren; v. 6b stellt Kalb, Junglöwe und Mastrind zusammen, hat dagegen kein Verbum, ist also fehlerhaft. In der LXX fehlt מִלִּין, wofür nachträglich ταύρος eingesetzt ist, wie noch die Wortstellung verrät, dagegen hat sie statt מִלִּין das verb. βοσκηθήσονται; ich lese danach מִלִּין (= מִלִּין II. Sam. 13<sup>6</sup>. 10) für מִלִּין. In v. 8 ist מִלִּין ist מִלִּין, das sonst den acc. regiert, als Substant. behandelt: Führer unter ihnen. 7. 8 Die vierte Strophe. Der Anfang ist verderbt, denn „sie weiden“ für sich allein gibt keinen Sinn, Hinzufügung von מִלִּין ergäbe einen Mißklang mit dem folgenden Stichos. Mit de Sag. ist nach Prv. 22<sup>24</sup> zu lesen: מִלִּין מִלִּין von מִלִּין, gern haben. Welche Schlange mit dem מִלִּין v. 8 gemeint ist, wußten schon die Alten nicht mehr genau, offenbar weil es ein Sabelwesen ist, etwa ein Basilisk. Auch מִלִּין ist nicht recht klar, bedeutet aber doch wohl einen Körperteil des Tieres wegen des Verbums מִלִּין (ἀπ. λεγ.), die Hand nach ihm ausstrecken; andere wollen מִלִּין oder מִלִּין. Also selbst die böseartigsten und unheimlichsten Tiere sind zahm geworden, Spielkameraden der Kinder. Jetzt ist die Tierheit degeneriert und verwildert wie die Menschheit und durch sie; mit der letzteren wird auch die erstere zur ursprünglichen Frömmigkeit zurückkehren. Diese Ausführungen darf man nicht als bloßes Spiel der Phantasie oder gar symbolisch und allegorisch auffassen, ebenso wenig allerdings auch sie allzu banausisch beim Wort fassen und sich z. B. auf das Stroh verbeissen, das der Löwe fressen soll. Die Tiere werden in Altisrael, wie bei den Völkern des Altertums überhaupt, nicht so weit von den Menschen entfernt wie wir es tun, sondern in den Bereich des Ethischen hereingezogen; bei den Israeliten wird der Stier getötet, der einen Menschen getötet hat Ex. 21<sup>28</sup>, bei den Römern wird er sacer, wenn er einen Grenzstein beschädigte, umgekehrt wird bei ihnen ein homicidium schlimmer bestraft als die Ermordung eines Sklaven;



<sup>9</sup> „Nicht handelt man böse noch verderbt  
Auf meinem ganzen heiligen Bergland,  
Denn „voll ist das Land von Erkenntnis Jahves,  
Wie Wasser das Meer bedecken.“

<sup>10</sup> Und geschehen wird's an jenem Tage:  
Die „Wurzel Isais“, die dasteht zum Panier der Völker,  
Bei ihm werden die Heiden anfragen,  
Und sein Wohnsitz wird Herrlichkeit sein.

\* \* \*

der Deutsche zeigte den Tod des Hausherrn oder der Hausherrin den Haustieren an; in einer gewissen Nacht können sie menschlich sprechen, ihre eigene Sprache wird wenigstens von einigen Menschen verstanden; auch die Opferung der Haustiere hängt mit ihrem halb-menschlichen Wert zusammen. Es ist ein eigentümlich gemütvoller Ton in diesen Bildern, dem wir freilich nicht überall im A. T. begegnen. So Gen. 9. ff. nicht, nach welcher Stelle der Schrecken des Menschen über die Tiere verhängt ist, oder Hes. 34<sup>25</sup>. 28 Lev. 26<sup>a</sup>, wo es heißt, daß die Raubtiere ausgerottet werden sollen. Aber die Verff. dieser Stellen sind Gesetzesmenschen, die auch über die Heiden grausamer denken als Jes. (c. 22 ff.); die ältere untheologische Zeit ist zugleich tierfreundlicher und menschenfreundlicher. Man hat diese Ausführungen phantastisch genannt, aber Jes. lebte ja nicht um 1900 n. Chr., die Alten sind nun einmal so. Wie man eine solche moderne Empfindung als Argument gegen die „Echtheit“ ansehen kann, verstehe ich nicht. Auch die übrigen Einwände gegen die Echtheit sind von derselben doktrinären Art und zum Teil direkt falsch s. zu c. 9<sup>a</sup>. Daß die sprachlichen Erscheinungen keinen „vollständigen“ Beweis leisten können, gibt auch Marti zu, aber dogmatische Beweise leisten auch nichts. — 9 und 10 sind Redaktorenzusätze. 9a will an das Vorhergehende anschließen, paßt aber doch nicht dazu. Das Subj. der Verben in v. 9a müßten die Lämmer, Wölfe usw. sein, aber die haben doch keine Erkenntnis Jahves. Wären es aber über v. 6—8 hinweg die Menschen, so steht v. 9a in Widerspruch mit v. 4; auch wäre das Richten und überhaupt das Königsamt überflüssig, wenn niemand mehr Böses tut auf dem ganzen Bergland Palästinas. Denn daß der „ganze Berg Jahves“ nicht der Tempelberg ist, folgt schon aus dem חֶבֶן und daraus, daß man sonst an den korrekten und ungestörten Tempelkult denken müßte. Paßt also v. 9a nicht zu v. 1—8, dagegen wohl zu einem Autor, der in der Tat im künftigen Jerusalem keinen König kennt, von der allgemeinen Heiligkeit eingenommen ist und erwartet, die Bürger der von Jahve direkt regierten Stadt werden alle gerecht sein (c. 60<sup>21</sup>), so wird Tritojesaja, der unseren Satz ebenfalls hat (c. 65<sup>25b</sup>), auch sein Verf. sein, und der Umstand, daß Tritojes. eben vorher (v. 25a) unsere Dichtung benutzt, ist die Veranlassung gewesen, daß der Redaktor (oder ein Leser) seinen Schlusssatz hier anfügte. Wie oft mögen die Sammler jesaianisches Gut mit fremden Zusätzen belastet aus anderen Schriftstellern genommen haben! Zu unserer Vermutung stimmt auch das Suff. der 1. pers. in ׁוֹרֵי, denn die Späteren lassen womöglich immer Jahve reden; es ist in Jes. 65 berechtigt, aber nicht hier. Daß das ganze Land heilig sein soll, wird besonders Sach. 14<sup>20</sup> f. ausgeführt vgl. noch c. 43. V. 9b ist nur als Begründung von v. 9a möglich, also schon deshalb vom Red. hinzugefügt; dieser Satz findet sich mit einigen Abweichungen und in besserer Form auch Hab. 2<sup>14</sup>, wo er aber auch Zusatz ist, sodaß irgend eine dritte uns unbekannte Stelle zu Grunde liegen muß; in Hab. 2 steht „Herrlichkeit Jahves“ für unser „Erkenntnis Jahves.“ Für Jes. war v. 2 die Hauptsache, daß der König Jahve kennt, das spätere Judentum verlangt von jedem Juden die Kenntnis des Gesetzes, wenn er ins Reich Gottes kommen will. — 10 Zuerst die gewöhnliche Anknüpfungsformel der Erzähler, dann ein Satz von wahrhaft fürchterlicher Stillobigkeit. Die Wurzel Isais, also eigentlich die Vorfahren Isais, hier aber gemeint als der messianische Nachfahre Isais, wird zur Fahne, und bei dieser oder bei der Wurzel werden die Völker anfragen, und ihr Wohn-

- <sup>11</sup>Und geschehen wird's an jenem Tage:  
 Hinzutun wird der Herr ein zweites Mal seine Hand,  
 Loszukaufen den Rest seines Volkes,  
 Der übrig blieb von Assur und von Ägypten  
 und von Pathros und Kusch und Elam und Sinear und Hamath und  
 den Inseln des Meeres,  
<sup>12</sup>Und wird ein Panier erheben den Völkern  
 Und wird zusammenbringen die versprengten Israeliten  
 Und die zerstreuten Judäerinnen sammeln  
 Von den vier Zipfeln der Erde.  
<sup>13</sup>Und weichen wird die Eifersucht Ephraims  
 Und die Bedränger Judas ausgerottet werden,  
 Ephraim wird nicht eifern wider Juda  
 Und Juda nicht Ephraim bedrängen.

sich wird Herrlichkeit sein. Wer das dem Jes. zutraut, kann ihn doch nicht mehr als guten Schriftsteller betrachten oder muß ihn behandeln, wie jetzt noch die meisten den Jeremia behandeln, als einen Autor, der neben dem Allerhöchsten zugleich das Sadeste und Verunglückteste produziert, womöglich im selben Atemzuge. Der Inhalt von v. 10 umschreibt die Dichtung c. 22—4, die der Sammler unseres Büchleins nur dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach zu kennen scheint. Der mit dem Geist begabte Messias kann allen Völkern Thora erteilen; sie fragen bei ihm an wie bei einem Orakel, seine Residenz (zu מְנוּחָהּ vgl. Gen. 49<sup>15</sup>) ist weithin berühmt und mit Schätzen ausgestattet.

Viertes Stück c. 11<sup>11</sup>—18. Es verheißt die durch eine „zweite“ Machterweisung Jahves bewirkte Rückkehr der Diaspora und Triumphe über die kleinen Nachbarvölker. Obwohl es ja auch in der Zeit Sanheribs flüchtige Israeliten und Judäer in Menge gab, zeigt doch schon v. 11, daß bereits die erste Rückkehr unter Cyrus hinter dem Verf. liegt. Die Sammlung der Diaspora ist einer der dringendsten Wünsche der nachexilischen Propheten. Die Erhebung der Fahne ist Nachahmung von c. 49<sup>22</sup>, v. 14 ahmt Ps. 60<sup>10</sup> nach, die Straße v. 16 kommt auch c. 19<sup>23</sup> vor und geht über c. 62<sup>10</sup> 35<sup>8</sup> auf c. 40 zurück, vor allem hat auch der Verf. Sach. 10<sup>8</sup> ff. gekannt. Er hat also schwerlich vor dem Ende des 2. Jahrh.s gelebt, wahrscheinlich erst unter dem kriegerrischen Alexander Jannäus. So spät das Stück ist, so hat es doch wie c. 24—27 spätere Einsätze erhalten. 11 Vor מְנוּחָהּ ist ein inf. wie erheben, schwingen, ausstrecken hinzuzudenken. Unklar bleibt es, ob eine Züchtigung der Völker oder ein Zeichen wie c. 66<sup>19</sup> gemeint ist. Dem „zweiten Mal“ würde in einem echten Stück, wenn überhaupt dem Jes. eine derartige Abzählung der eschatologischen Stadia zuzutragen wäre, Jahves Handerhebung entweder gegen Israel oder gegen Assur gegenüberstehen, was beides hier nicht wahrscheinlich ist. Der Zusammenhang fordert eine erstmalige Befreiung, natürlich nicht die aus Ägypten unter Mose, weil dann das Objekt „den Rest seines Volkes“ übel angebracht wäre, sondern die Befreiung des Restes aus Babel zur Zeit des Cyrus. V. 11b zählt die Länder der Diaspora auf, aber wegen v. 15f. darf man vermuten, daß der Verf. nur Assur und Ägypten nannte und daß nur der Abschreiber seine Gelehrsamkeit entfaltete, indem er die einzelnen Provinzen des seleucidischen und des ptolemäischen Reiches aufzählte. Zu letzterem gehört neben Mizraim, das durch den Zusatz die Bedeutung Unterägypten erhält, noch Pathros oder Oberägypten und Kusch, Äthiopien, die übrigen Namen nennen seleucidische Gebiete. 12 vgl. c. 49<sup>22</sup>. Die Juden sind über die ganze Welt zerstreut, die, wenn man den Ausdruck „die vier Zipfel der Erde“ pressen darf, viereckig gedacht wird, eine Vorstellung, die auch bei Arabern und mittelalterlichen Christen vorkommt. Jahve wird den Völkern ein Zeichen geben, damit die Juden kommen, denn die Heiden sollen die Juden auf dem Arm, in Sänften usw. herbeitragen vgl. außer c. 49<sup>22</sup> besonders c. 66<sup>19</sup> ff. 60<sup>4</sup>. Daß Männlein und Weiblein zurückgebracht werden sollen, sagen auch die angeführten Stellen regelmäßig, hat aber unser Verf. durch Verteilung der Geschlechter auf Israel und Juda etwas absonderlich ausgedrückt. Dillm. meint, es sei nicht zufällig, daß die Weiber Juda zuteilt werden,

- <sup>14</sup>Und fliegen werden sie auf die Schulter der Philister meerwärts,  
Zusammen plündern die Söhne des Ostens,  
Edom und Moab sind ein Ausstrecken ihrer Hand  
Und die Söhne Ammons ihr Gehorsam.
- <sup>15</sup>Und austrocknen wird Jahve die Zunge des Meeres Ägyptens\*)  
Und schwingen seine Hand über den Euphrat \*) durch seinen Gluthauch  
Und ihn schlagen zu sieben Bächen,  
Und man wird ihn betreten mit Sandalen;
- <sup>16</sup>Und es wird eine Straße sein für den Rest seines Volkes,  
Der übrig blieb von Assur,  
Wie eine gewesen ist für Israel,  
Als es heraufzog aus dem Lande Ägypten.

\* \* \*

gibt aber leider den tieferen Sinn davon nicht an. In יִרְיָה hat das י wegen des Schwa sein Dagesch verloren, ebenso c. 56s. 13 und 14 schieben sich ungeschickt zwischen v. 11f. und v. 15f. ein; der Verf. scheint sich von dem Gedicht Sach. 10s ff. leiten zu lassen, dessen Äußerungen über Josephs und Judas Kriegsfreudigkeit er nach den Verhältnissen seiner eigenen Zeit ausdeutet. Unter Ephraim, das übrigens in der vorexilischen Zeit kaum Veranlassung hatte, auf Juda eifersüchtig zu sein, ist wohl nicht, wie ich früher meinte, die samaritanische Gemeinde zu verstehen, mit der die Juden kaum eine Vereinigung wünschten und die von Johannes Hirtanus fast vernichtet wurde, sondern das, was Deuterostacharja (Sach. 10s) Joseph nennt, die israelitische Bevölkerung des ehemaligen Königreichs Israel; Deuterostach., der zwischen 170 und 160 schreibt, hofft noch auf Rettung Josephs und dessen Anschluß an Juda, hier sind schon die benachbarten Gebiete Ephraims mit Juda vereinigt, scheinen aber dessen Vorherrschaft unangenehm zu empfinden. Während יִרְיָה schwerlich etwas anderes als gen. subj. zu יִרְיָה sein kann, müssen dagegen die Dränger Feinde Judas sein, nicht seine Krieger, mit denen es andere bedrängt, denn die würden natürlich nicht vom Verf. als ausrottungswürdig, sondern als ruhmwürdig bezeichnet werden. Gemeint sind die Bedränger des Johannes Hirtanus und seiner Nachfolger, ein Antiochus Sidetes, der durch die Parther, ein Ant. Kyzitenus, der durch eigene Hand umkam usw. V. 13b ist eine unrichtig erklärende Glosse; auf den „schönen Parallelismus beider Vershälften“ (Dillm.) können wir verzichten, ebenso auf den „neuen Gedanken“ (Marti); ersterer ist zwar da, aber nicht schön, der letztere ist auch da, aber nicht richtig, denn von der Bedrängung Ephraims durch Juda spricht eben der Autor nicht, den der Glossator in absurder Weise mißversteht. 14 erklärt sich am besten aus der Zeit des Alexander Jannäus; die Söhne des Ostens sind die Araber des Aretas, mag der Autor vor dem Angriff auf sie oder nach der von ihnen erlittenen Niederlage schreiben (vgl. zu c. 21:16f.). Ein solch kriegerischer Ton, wie er hier angeschlagen wird, ist zwischen der Zeit Ulias und der der Makkabäer kaum denkbar. Unser Vf. mag Ps. 60s ff. kennen, der vermutlich von Joh. Hirt. gedichtet ist. Für יִרְיָה spricht man doch wohl besser יִרְיָה wie im B. Josua (15:10, 11 usw.); das „Schulterland“ ist der Westabhang des jüdischen Gebirges. 15 vgl. Sach. 10:11. יִרְיָה, bannen, würde zu einem Volk oder einer Stadt passen, nicht zum Nil oder Schilfmeer (wahrscheinlich ist der Nil gemeint wegen Sach. 10:11 vgl. auch c. 19s. 6), daher ist mit den alten Versionen יִרְיָה zu lesen. Wahrscheinlich gehört zu diesem Stichos noch das יִרְיָה des zweiten, aber als Glosse; der „Gluthauch“, wie dieser Ausdruck nach dem Arabischen erklärt werden muß (andere wollen nach der LXX יִרְיָה), bezieht sich auf das Austrocknen, nicht auf das Schwingen der Hand, das seine Fortsetzung in dem יִרְיָה findet. Für Deuterostach. haben solche Verheißungen einen guten Sinn, weil zu seiner Zeit das Volk gefangen und trostbedürftig ist, entsprechen auch seinem poetischen Überschwang; die vielen Nachahmer aber zeigen, wie mißlich es ist, wenn die Schöpfungen prophetischer Begeisterung von Theologen in nüchterne Wirklichkeitsprosa



12 <sup>1</sup>Und du wirst sprechen an jenem Tage:

*Ich lobe dich, Jahve,*

denn du zürntest mir.

*Es wandte sich dein Zorn*

und du tröstetest mich.

<sup>2</sup>Sieh da der Gott meines Heils,

*ich traue und graue mich nicht,*

*Denn mein Hort und Sang ist Jah,*

und er ward mir zum Heil.

<sup>8</sup>Und ihr werdet Wasser schöpfen mit Wonne aus den Quellen des Heils

<sup>19</sup>  
<sup>4</sup>und werdet sprechen an jenem Tage:

*Lobt Jahve, ruft an seinen Namen,*

*Tut kund unter den Völkern seine Taten,*

*Rühmet, daß erhaben ist sein Name!*

<sup>b</sup>*Singet Jahven, denn Großes hat er getan,*

*Bekannt sei dies auf der ganzen Erde!*

<sup>6</sup>Jauchze und juble, Bürgerschaft Zion,

*Denn groß ist in deiner Mitte der Heilige Israels.*

verbuchstäblich werden. Warum sollen die Juden der Diaspora nicht auf dieselbe Weise wie andere Menschenkinder nach Palästina wandern, wenn sie Lust haben? An den Mitteln fehlte es ihnen nicht, wohl aber an der Lust. 16 Die Straße ist natürlich eine Wunderstraße, eine Straße durch Meere und Flüsse, wohl auch ausgestattet mit all den weiteren Wundern, Manna und dergl., wie die Wanderung in der Wüste unter Mose. Die Späteren sind außerordentlich wunderföchtig. Wie hier, so müssen auch Jos. 3 die Wasser des Jordans Raum machen, damit die Israeliten die Süße nicht naß kriegen. Vgl. Mk. 8.11 f. Das Klangspiel וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל מֹשֶׁה, noch verstärkt durch vorhergehendes וַיִּשְׁמַע und nachfolgendes וַיִּשְׁמַע, scheint dem Ps. viele Freude zu machen vgl. v. 11. Zu der Bezugnahme auf die Geschichte des Exodus vgl. zu c. 4s. 10<sup>24</sup>. 26.

Epilog zu c. 1–11, c. 12. Die beiden Psalmen dieses Kap.s sind wohl von dem Redaktor von c. 1–12 hinzugefügt; ihre Einleitungen erinnern an die der in c. 24–27 eingesetzten Dichtungen. Übrigens ist es möglich, daß zwei verschiedene Hände den Epilog zusammengesetzt haben. Daß er sehr jung ist, ergibt sich schon daraus, daß er so junge Dichtungen wie Ex. 15 und Ps. 105 benützt. 1 Die Eingangsformel ähnlich wie c. 25<sup>o</sup> 26<sup>o</sup> 27<sup>o</sup>. Subjekt von יְהוָה ist Juda oder Israel. יִשְׂרָאֵל ist Indif. mit der aus den Psalmen bekannten Verkürzung des impf.; das folgende Verb. muß impf. mit י cons. sein. 2 Der Anfang wie c. 25<sup>o</sup> Ex. 15<sup>2b</sup>; v. 2b wörtlich aus Ex. 15<sup>2a</sup>. יְהוָה ist zu der verkürzten Form ה' hinzugefügt wie c. 26<sup>a</sup>. Das vorhergehende Wort ist יְהוָה auszusprechen, obgleich der Vf. nach aramäischer Art das י verschluckt haben wird (vgl. zu Ps. 16<sup>o</sup>). — 3 Die Einleitung bedient sich des Plurals, weil das Gedicht eine Mehrheit zum Gesang auffordert; sie ist etwas ausführlicher, gleichsam zur Motivierung dafür, daß dem ersten Epilog noch dieser zweite angehängt wird. Die Wonne etwa aus c. 35<sup>10</sup>; die geistlichen „Heilsquellen“ gehen etwa aus c. 55<sup>1</sup> zurück und kommen bei den Späteren oft vor. מַעְיָן aus מַעְיִן statt des gewöhnlichen מַעְיָן. 4 Die beiden ersten Stichen des Liedes aus Ps. 105<sup>1</sup> (I. Chr. 16<sup>o</sup>); Bickell vermutet, daß der Epilogdichter nur den ersten Sticho benützt und ein Leser den zweiten nachgefügt habe. „Rufen mittelst des Namens Jahve“ heißt nicht: seinen Namen bekannt machen (Dißm.), sondern sich des Namens Jahve bedienen, wenn man die Gottheit ruft. Der dritte Sticho nach Ps. 148<sup>13</sup>. 5 נִחַם auch c. 26<sup>10</sup> vgl. Ex. 15<sup>1</sup>. Das Qre מוֹרֶעַת, part. hoph., ist dem מוֹרֶעַת, das „befreundet“ heißen würde, vorzuziehen; das part. steht im Ausruf wie 3. בְּרוּךְ, daher zu übersetzen: bekannt sei. 6 De Sag. behauptet, יְשׁוּבָתָא sei im Zeitalter Jes. nicht gesagt worden, aber s. Mich. 1<sup>11–15</sup>. צִלְחִי wie c. 24<sup>14</sup> 54<sup>1</sup> neben רִנִּי. Daß das spätere Judentum immer daran denkt, was die Heiden zum Aufblühen Judas sagen werden, ist schon zu c. 4<sup>2ff</sup> bemerkt worden.

## b) Cap. 13–23.

13 'Orakel über Babel, das schaute Jesaia, Sohn des Amoz.

<sup>2</sup> *Auf kahlem Berg hißt die Fahne, erhebt die Stimme ihnen,  
Schwenkt die Hand, daß sie kommen in die Tore der Edlen!*

<sup>3</sup> *„Ich, ich habe entboten [zu meinem Zorn] meine Geheiligten,  
Auch gerufen meine Recken, meine stolz Frohlockenden.“*

Zu dem zweiten Jesaiabuch c. 13–23 s. Einl. § 13–18. Zu ihm bildet 13<sub>1</sub> die Überschrift, die den Namen nicht bloß des Propheten, sondern auch seines Vaters gibt, zum Beweis, daß das Vorhergehen von c. 1–12 nicht vorausgesetzt wird.  $\text{נִשְׁמָע}$  von  $\text{נִשְׁמָע}$  scil.  $\text{נִשְׁמָע}$ , die Stimme erheben; der hier weggelassene gen. subj. ist  $\text{נִשְׁמָע}$  vgl. Jer. 23<sub>33</sub>. Der Redaktor läßt das Verbot Jer. 23<sub>33–40</sub>, das Wort  $\text{נִשְׁמָע}$  zu gebrauchen, außer Acht, weil er in den kleineren Sammlungen, die er in c. 13–23 zusammenstellte, das Wort schon gebraucht fand, vielleicht auch Jer. 23<sub>33</sub> ff. nicht kannte oder nicht für verbindlich hielt. Zu dem seltsamen Ausdruck „die Stimmerhebung schauen“ vgl. zu c. 21. Unser Vers dient mit seinem gen. obj.  $\text{נִשְׁמָע}$  zugleich als Überschrift des

Ersten Stückes c. 13<sub>2</sub>–14<sub>23</sub>. Es besteht aus zwei Teilen, die wahrscheinlich von ein- und demselben Verfasser herrühren, jedoch nicht von ihm in der jetzigen Verbindung zusammengestellt sind: 1. c. 13<sub>2–22</sub> und 2. c. 14<sub>b–21</sub>; das erstere kündigt den Untergang Babels an, das zweite schildert die Höllenfahrt des Königs von Babel. Beide Dichtungen sind in Strophen zu je sieben Distichen geschrieben, die Stichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Sie sind mit einander verbunden durch die Sätze c. 14<sub>1–4a</sub>, die in einem sehr ungeschickten Stil und in enger Anlehnung an Sacharja, Tritojes. und andere junge und alte Schriftsteller, also in später Zeit abgefaßt sind. Dagegen fällt mindestens c. 14<sub>b–21</sub> vor die Eroberung Babels durch Cyrus, wahrscheinlich auch c. 13<sub>2</sub> ff., das man doch am besten dem Verf. von c. 14<sub>b</sub> ff. zuschreibt; denn beide Stücke stimmen weder mit dem wirklichen Schicksal der Stadt noch mit dem des Königs überein. Daß der Redaktor ausdrücklich den Jes. für den Autor erklärt, ist für die Kritiklosigkeit der Diaskeuasten bezeichnend. 2 vom Propheten gesprochen. Man soll sie herbeirufen, wen, das sagt erst v. 17, wer es tun soll, das wird überhaupt nicht gesagt. So spricht die Aufregung. Der Dichter weiß, daß die nordöstlichen Nachbarn Babels sich demnächst auf den Unterdrücker der Welt stürzen wollen: alle Welt soll sie herbeirufen. Bei Dichtern sind solche unbestimmten pluralischen Imperative nicht selten vgl. 3. B. II. Sam. 1<sub>20</sub> Zeph. 2<sub>1</sub>. Die „Tore der Edlen“ enthalten vielleicht eine Anspielung auf die Gottes- oder Götterpforte Bab-ilu. Die Babylonier sind die Aristokraten der Welt, alle Völker nur noch die Plebs. 3 von Jahve gesprochen, der nicht besonders eingeführt wird. Aus metrischen Gründen ist oben das  $\text{נִשְׁמָע}$  aus dem zweiten Distichon, wo es ohnehin eher störend ist, in das zu kurze erste versetzt, wo es trefflich am Platz ist.  $\text{נִשְׁמָע}$  wird selten mit dem dat. konstruiert; das  $\text{נִשְׁמָע}$  gehört wohl dem Abschreiber. Der Vers erinnert an Zeph. 1<sub>7</sub>, wo der Tag Jahves ein Schlachtfest genannt wird, zu dem Jahve die Geladenen heiligt hat. Der Kampf ist ein religiöser Akt, weil die Gottheit selbst unter den Kämpfern ist; nach I. Sam. 21<sub>6</sub> werden nicht bloß die Kämpfer, sondern sogar die Waffen geheiligt (vgl. die gesetzlichen Regeln Dtn. 23<sub>10–18</sub>). Hier wie in Jer. 50. 51, wo unser Stück mit anderen zu einer großen, dem Jeremia zugeschriebenen Weissagung verarbeitet ist, sind die Meder und ihre Verbündeten Jahves Geheiligte (Jer. 51<sub>27</sub> ff.); sie sind seine gibborim, seine Leibtruppe, seine „stolz Frohlockenden“ (vgl. Zeph. 3<sub>11</sub>): zum Helden gehört der frohe Mut (Ps. 19<sub>6</sub>), zumal unter Völkern, welche ihre Schlachten mehr

- <sup>4</sup>Horch, Getümmel in den Bergen gleich einem großen Volk,  
Horch, Lärm von Königreichen, versammelten Völkern:  
Jahve der Heere mustert das Heer der Schlacht.
- <sup>5</sup>Sie kommen vom fernen Lande, vom Ende des Himmels,  
Jahve und die Geräte seines Zorns, zu verderben die ganze Erde.
- <sup>6</sup>Jammert, denn nahe ist Jahves Tag, wie Gewalt vom Gewaltigen
- <sup>7</sup>Drum werden alle Hände schlaff . . . . . [kommt er!  
Und jedes Menschenherz zerschmilzt, <sup>8</sup>und bestürzt sind . . . .  
Krämpfe und Wehen bekommen sie, winden sich wie die Gebärende,  
Einer den anderen starren sie an, Flammengesicht ist ihr Gesicht.
- <sup>9</sup>Siehe, der Tag kommt, grausam, mit Überwallen und Zornesglut,  
Machend die Welt zur Wüste, und ihre Sünder vertilgend. von ihr
- <sup>10</sup>Denn die Himmel und ihre Orione hellen nicht ihr Licht,  
Finster ist die Sonne in ihrem Aufgang und der Mond erglänzt nicht.

in heldenmütigen Einzelkämpfen, als in taktischer Ordnung schlagen. 4 Schon hört man das Getümmel zahlreicher Völker in den östlichen Bergen. Dem Verf. scheint c. 17<sup>12</sup> vorzuschweben. Mit de Lag. ist מְהֻלָּח, stat. abs. zu punktieren. Jahve selbst, der Heerführer Altisraels, mustert dies fremde Kriegsheer: eine merkwürdige Übertragung altreligiöser Anschauung auf eine längst universalistisch gewordene Gottesidee. Bei dem Zeitgenossen unseres Dichters, bei Deuterosej., hält Jahve Appell ab über die himmlischen Heere c. 40<sup>26</sup>. 5—8 die zweite Strophe. Vom fernen Lande (c. 5<sup>26</sup>), vom Ende des Himmels kommt Jahve mit den Indogermanen. Der geographische Gesichtskreis unseres Verf.s ist schon etwas weiter als der Jes.s. Die Geräte des Grimms nach II. Sam. 127; das Bild ist in der Dichtung Jer. 50<sup>23</sup> ff. weiter ausgeführt (v. 25), aber vielleicht nicht in dem altertümlichen Sinn des Ausdrucks. Die ganze Erde wird in dem bevorstehenden Kampf in Mitleidenchaft gezogen, ein etwas hyperbolischer Ausdruck, doch gehörte ja fast die ganze dem Verf. bekannte Welt den Chaldäern. 6 Es ist ein Tag Jahves, der bevorsteht! Schon Saphanja, den der Verf. offenbar kennt, hatte vom Tage Jahves als dem großen Tag des Sturms über alle Welt gesprochen Saph. 1<sup>14</sup> ff. und dann weiter geschildert, wie dann „den Menschen bange wird“ v. 17. Der Vers ist Joel 1<sup>15</sup> von einem Glossator zitiert. שׁוֹר מִשָּׁמַיִם ist wohl eine spruchwörtliche Alliteration, bei der vielleicht nicht einmal an שׁוֹר מִלְּפָנָיו zu denken ist; das מִלְּפָנָיו aus Saph. a. a. O. 7. 8 findet sich in Jer. 50<sup>43</sup> teils verkürzt, teils vermehrt, jedoch in schlechterer Fassung wieder; für צִרְיִם steht dort צָרָה. In v. 7 hat das erste Distichon den zweiten kürzeren Stichos verloren, auch das zweite scheint am Schluß verstümmelt zu sein, da man bei מְהֻלָּח ein Subj. vermisst; vielleicht soll das Paseq auf eine Beschädigung der Vorlage hinweisen. Das vierte Distichon erinnert in mehreren Ausdrücken an Nah. 2<sup>11</sup>, aus dem auch Joel 2<sup>6</sup> b abgeschrieben ist. Sieberhaft brennt in Erwartung des Gottestages das Gesicht der Menschen. 9—12 bildet die dritte Strophe. In v. 9a könnte der „Tag Jahves“ eingesetzt sein, da der erste Stichos reichlich lang ist, aber vielleicht genügt es, blos Jahve wegzulassen, da man durch v. 6 weiß, auf was מִלְּפָנָיו sich bezieht. Zu dem sog. Waw concomitantes in מְהֻלָּח vgl. Ges. § 154a. Anm. b. שׁוֹר, reddendo, fortgesetzt durch das verb. fin. מְהֻלָּח am Schluß ist wohl nur ein gedankenloser Zusatz des Abschreibers. Die Strophe beweist, daß der Dichter das Gericht über Babel mehr und mehr zum Gericht über die ganze Menschheit emporsteigert; Saphanja ist der erste Zeuge für diese Nachwirkungen der jesaisanischen Prophetie, ihm folgen seitdem, von Nahum und Jeremia abgesehen, alle übrigen Propheten dieser Zeit. 10 „Denn“ ist kaum mehr als Fortsetzung des „Siehe“. Je später desto mehr wird auch die Natur in die Bilder vom Endgericht hineingezogen, zuerst wie bei Jes. die Tierwelt und der Acker des Bauern, später der ganze Weltbau, dem sich überhaupt seit dem 6. Jahrh. die Aufmerksamkeit der biblischen Schriftsteller mehr zuwendet. Die Berührung mit fremden Völkern half dazu mit, vor allem aber fand der sich immer mehr geltend machende Universalismus der prophetischen Religion hier ein erwünschtes Feld, während kein



- <sup>11</sup> „Heimsuchen will ich am Erdkreis [seine] Bosheit und an den Frevlern ihre [Schuld]  
Und still machen die Hoffart der Stolzen und den Hochmut der [Tyrannen erniedrigen,  
<sup>12</sup> Teurer mach' ich Menschen als Feingold und Sterbliche als Gold<sup>erz</sup>“.  
von Ophir
- <sup>13</sup> Darum erbeben die Himmel und springt auf die Erde von ihrem Ort weg  
Beim Überwallen Jahves der Heere und am Tag seiner Zornesglut.
- <sup>14</sup> Da geschieht's: wie die gescheuchte Gazelle, wie Schafe ohne Sammler,  
Wenden sie sich jeder zu seinem Volk und fliehn zu ihrem Lande,
- <sup>15</sup> Jeder Gefundene fällt durch's Schwert, jeder Erraffte wird durchbohrt,
- <sup>16</sup> Und ihre Kinder werden zerschmettert vor ihren Augen,  
Ihre Häuser werden geplündert und ihre Weiber geschändet.

nationales Leben mit seinen dringenderen Bedürfnissen und näher liegenden Interessen in den Weg trat. Es ist wohl kein Zufall, daß gerade die Schriftsteller, die am wenigsten von den partikularistischen Bestrebungen und geistlichen Neigungen der Judenschaft okkupiert sind, hier vorangehen. Die Orione des Himmels sind der Orion und die anderen großen Sternbilder, deren mehrere Hiob 9<sup>9</sup>, 38<sup>31f.</sup> und in dem jungen Gedicht Am 5<sup>8</sup>. vgl. auch II. Reg. 23<sup>5</sup> genannt werden. Im A. T. kommen sie erst seit der näheren Bekanntschaft Israels mit den Chaldäern vor, wenn auch die Geschichte von Simson, der den Löwen zerreißt, nämlich durch das Sternbild des Löwen geht, zeigt, daß die Kanaaniter auch mit ihnen bekannt waren. Der Text von v. 10a ist nicht ganz sicher. Unwahrscheinlich ist, daß der Dichter gesagt haben könnte: Die Sterne und die Orione; sind denn letztere keine Sterne? Die LXX hat zwei Übersetzungen, eine, die mit unserem Text übereinstimmt (nur חֲכָסִי für כְּכִילֵיהֶם), und eine abweichende und darum ältere: כִּי כָל-צָבִי הַשָּׁמַיִם ohne die Orione, die daher Erklärung von צָבִי sein könnten; wenn man צָבָא für צָבִי als ursprünglich vermuten dürfte, wäre dieser Text nicht schlechter als der massoretische. אֶרֶץ am Schluß gehört zu den vielen kleinen Zusätzen, durch die die Abschreiber den zweiten Stichos verkehrter Weise dreiebig machen wollten; es ist hier eine unschöne Wiederholung des אֶרֶץ am Schluß von v. 10a; l. daher אֶרֶץ. In Hab. 3<sup>11</sup> wird das Bild von v. 10 weiter ausgemalt. 11.12 wieder von Jahve gesprochen. תֵּבֵל wie אֶרֶץ und תְּהוֹם stets ohne Artif., gleichsam ein nom. propr., bei den Dichtern sehr beliebte Bezeichnung der bewohnten Erde. Für רָעָה, LXX wohl רָעָה, ist mit de Lag. רָעָה zu lesen vgl. das parall. עֲוֹנִים. In v. 11b ist wohl wieder das letzte Wort eine Textvermehrung, nach c. 2<sup>9</sup>. 11. 17 5<sup>15</sup>. Ebenso das letzte Wort von v. 12, das der Dichter, wenn er diesen Redeschmuck hier hätte brauchen wollen, näher an אֶרֶץ gerückt hätte; wo das Ophir liegt, wissen wir noch immer nicht. Teuer ist natürlich so viel wie selten, also meint der Verf., daß mit den babylonischen Tyrannen die meisten Menschen auf der Erde ausgerottet werden. Er schwelgt in dieser Ausmalung des Schrecklichen. 13 bis 16, die vierte Strophe, durch das als Strophenanfang beliebte עָלָה eingeleitet, das in solchen Fällen mehr rhetorischen als logischen Wert hat. Im hebr. Text spricht die drei ersten Worte, aber nur diese, noch Jahve, besser liest man nach der LXX יְהוָה. Im zweiten Stichos von v. 13a ist wieder מְפַקְדֵימָה zugesetzt, das auch sachlich als Übertreibung anstößig ist. 14 הָיָה ist wohl nicht Prädikat zu einem hinzuzudenkenden Subj. (אִישׁ oder בָּנִי), sondern das bekannte Einleitungssächchen, hier als nötig empfunden, um den Übergang von den Himmeln zu den Kaufleuten zu erleichtern, die, aus allen Völkern herzugeströmt (Jer. 51<sup>44</sup>), bei den ersten Zudungen des Weltgerichts auseinanderstieben und der Heimat zueilen. V. 14b wörtlich wiederholt in Jer. 50<sup>16</sup>. 15 Die beiden Prädikate des Distichons sind aus metrischen Gründen zu vertauschen. Wer gefunden wird, vor allem die Babylonier selbst, die nicht „zu ihrem Volke fliehen“ können, stirbt durch das Schwert der Eroberer. Daß die Babylonier sich wehren können, davon ist keine Rede, führt doch Jahve die Feinde. 16 gibt dem Haß gegen Babel einen sehr leidenschaftlichen Ausdruck. Die Babylonier haben in Jerusalem und Juda nicht so gewütet,

- <sup>17</sup> *Siehe, Jahve erregt wider sie die Meder,  
Die Silber nicht achten und an Gold kein Gefallen haben*
- <sup>18</sup> *. . . . . und Bogen . . . . .  
. . . . . Jünglinge . . . . . werden zerschmettert,  
Der Leibesfrucht erbarmen sie sich nicht, der Kinder schon nicht ihr*
- <sup>19</sup> *Und werden wird Babel, die Zier der Reiche, [Auge.  
Die stolze Pracht der Chaldäer, wie umgekehrt von Gott.*
- <sup>20</sup> *Nicht wird sie wohnen in Ewigkeit, noch hausen für und für,  
Und nicht zeltet dort der Araber, noch lagern Hirten,*
- <sup>21</sup> *Lagern werden dort Wüstentiere . . . . .  
Und voll sein werden ihre Häuser von Uhus . . . . .  
Und wohnen werden dort Strauße und Satyre tanzen,*

wie nach der Hoffnung des Dichters die Meder in Babel wüten sollen (vgl. m. Komm. zu Jer. 40<sup>10</sup>). Die kleinen Kinder sollen zerschmettert werden (vgl. Na. 3<sup>10</sup> Hos. 14<sup>1</sup>. II. Reg. 8<sup>12</sup>) „vor ihren Augen“, natürlich bevor sie selber getötet werden: das ist aber nicht sehr geschickt gegeben; es liegt darin eine Verschärfung der Grausamkeit (s. zu Jer. 39<sup>7</sup>). וַיִּשְׁחַדּוּ soll als zu obscön in der synagogalen Vorlesung durch וַיִּשְׁחַדּוּ ersetzt werden. Die fünfte Strophe 17–19 hat sehr stark gelitten; das alte Manuskript muß teilweise nicht mehr lesbar gewesen sein. Im Anfang ist vielleicht וַיִּשְׁחַדּוּ aus וַיִּשְׁחַדּוּ (וַיִּשְׁחַדּוּ ist oft vorkommende Verkürzung von וַיִּשְׁחַדּוּ) entstanden, da es nicht eben wahrscheinlich ist, daß der Dichter die weitläufige Beschreibung der Mezeleien in Babel Jahve in den Mund gelegt hat. Jetzt erst nennt die Dichtung die schon zu Anfang ohne Namen erwähnten Gegner Babels, nicht deswegen, weil sie doch einmal genannt werden müßten – sonst wäre das gleich anfangs geschehen – sondern weil mit ihrem Namen ihre Furchtbarkeit und Grausamkeit ausgesprochen wird. Die Meder waren den Judäern seit der Zeit bekannt, wo sie mit den Chaldäern Assur vernichtet hatten. Cyrus selber war zwar ein Perser, galt aber den Westasiaten als ein Meder; zu der Zeit, wo unser Dichter schreibt, hat er schon manche Königreiche unter sich v. 4. Die Meder sind in den Augen (und nach der Hoffnung) des Verf.s Barbaren; sie werden Babel nicht etwa schonend behandeln, weil es dort manches Kostbare gibt, sich auch nicht mit Gold abkaufen lassen vgl. wieder Zeph. 1<sup>18</sup>. Darum können sie und ihre wilden Hilfsvölker doch Babel plündern v. 16. 18a ist ganz unsinnig und wahrscheinlich stark verstümmelt: Bogen zerschmettern Jünglinge. Mit Bogen schlägt man nicht. Der Satz mag etwa gelautet haben wie Jer. 50<sup>42</sup>: „Bogen und Speer halten sie, grausam sind sie“, und das folgende Distichon wird von der Tötung der Jünglinge und der Zerschmetterung (וַיִּשְׁחַדּוּ) der Mädchen gesprochen haben. In v. 18b mögen wieder die beiden Stichen zu vertauschen sein, weil dann eine bessere Klimax herauskommt: Jünglinge, (Mädchen), Kinder, Leibesfrucht, doch ist alles unsicher. 19 Im zweiten Distichon halte ich וַיִּשְׁחַדּוּ וַיִּשְׁחַדּוּ für zugesetzt wegen der beiden וַיִּשְׁחַדּוּ, der Überfüllung des Metrums und weil der Vergleich mit Sodom und Gomorra nicht sonderlich paßt. Für die beiden Städte haben ja die Späteren eine große Vorliebe, sie sind auch Am. 4<sup>11</sup> eingesetzt, vielleicht auch Jer. 49<sup>18</sup> (50<sup>40</sup>), s. zu c. 17. Babel ist die Pracht des Stolzes (diese Wörter fehlen in der LXX) der Chaldäer; diese werden als Beherrscher Babels genannt, das war diese südbabylonische Völkerschaft endgültig erst seit Nabopolassar. Vor der Zeit Jeremias galten sie den Judäern als gute Freunde (Jer. 13<sup>21</sup>). Die sechste Strophe, v. 20–22, schildert den Zustand Babels nach der Eroberung. 20a ist wörtlich wiederholt Jer. 50<sup>39</sup> b, 20b ebendort v. 40b in schlechterer Form verwandt. Babel „wohnt nicht mehr“ vgl. Jer. 17<sup>25</sup>. וַיִּשְׁחַדּוּ steht für וַיִּשְׁחַדּוּ, denomin. von וַיִּשְׁחַדּוּ, das Zelt aufschlagen. וַיִּשְׁחַדּוּ, auch וַיִּשְׁחַדּוּ, von וַיִּשְׁחַדּוּ Steppe, der Steppenbewohner, bezeichnet seit Jeremia die Nordaraber, die als Karawanenleute den Handel zwischen Babel und den Ländern am Mittelmeer vermittelten, auch als Räuber erscheinen (Jer. 3<sup>2</sup>). 21f ist Nachahmung von Zeph. 2<sup>14</sup> f. und mit dieser Stelle oft weiter nachgeahmt (Jer. 50<sup>39</sup> 51<sup>37</sup> Jes. 34<sup>11–15</sup>); unser Dichter hat also das Büchlein Zephanjas gut im Kopf. Die beiden ersten Disticha in v. 21 haben



<sup>22</sup> Und singen werden Heuler in ihren Burgen und in den Hallen der Lust;  
Und nahe ist zu kommen ihre Zeit und ihr Tag verzieht nicht.

14 <sup>1</sup> Denn Jahve wird sich Jakobs erbarmen und noch ferner Israel erwählen und sie niederlassen auf ihrem Boden, und der Proselyt wird sich an sie anschließen und sie werden sich versippen dem Hause Jakobs. <sup>2</sup> Und es werden Völker sie nehmen und sie bringen zu

ihren zweiten Stichos verloren; das  $\text{רָבַצַּ$  am Anfang scheint das  $\text{רָבַצַּ$  am Schluß von v. 20 aufnehmen zu sollen, sodaß letzteres besser als impf. gal. punktiert wird, was offenbar das Ktib auch gewollt hat.  $\text{רָבַצַּ}$ , von  $\text{רָבַצַּ}$ , Wüste, bedeutet danach Wüstentiere; welche Tiere gemeint sind (Wildfagen?), wissen wir nicht, ebenso wenig, ob die  $\text{רָבַצַּ}$ , vielleicht „Heuler“, Uhus sind oder was sonst. Die „haarigen“ ( $\text{רָבַצַּ}$ ), wie auch die Ziegenböcke heißen Gen. 37<sup>31</sup>, sind satyrartige Dämonen s. zu c. 34<sup>14</sup> (Virg. eclog. 57<sup>3</sup>: saltantes Satyri). Seit dem Exil (vielleicht auch schon früher II. Reg. 23<sup>8</sup>, doch s. H. Duhm, d. bösen Geister im A. T. S. 48f.) erhalten sie Opfer auch von den Juden Lev. 17<sup>7</sup>, doch hat das Gesetz nur die jährliche Preisgebung eines „haarigen“ Ziegenbocks an einen, wohl den obersten Wüstendämon Asasel unter die legitimen Riten aufgenommen Lev. 16<sup>10</sup>, natürlich mit einer Umdeutung, die dies Stück Heidentum einigermaßen in Einklang mit der Jahvereligion bringen sollte. Daß seit dem 7. Jahrh. die Unholden so oft erwähnt werden, daran ist neben der Verwüstung des Landes und dem Untertauchen Israels unter die Heiden wohl auch die deuteronomische Reform indirekt mitschuld; denn wenn sie die Heiligtümer der Landschaft zerstörte oder profanierte, so beseitigte sie damit nicht ohne Weiteres die übersinnlichen Bewohner der alten Kultstätten, verwandelte aber leicht die bisher ihrer menschlichen Sippe zugetanen Wesen in unheimliche Dämonen, die das ganze Heer der Kobolde und Gespenster um sich versammelten, ähnlich wie es das Christentum mit den alten Opferstätten der Germanen machte. In v. 20b und 21c ist im zweiten Stichos das  $\text{רָבַצַּ}$  wohl vom Abschreiber zugefügt. 22  $\text{רָבַצַּ}$  und  $\text{רָבַצַּ}$  sind wohl dasselbe, Schakale, Goldhunde; vielleicht ist das zweite Wort, das seinen Stichos überfüllt, nur Erklärung für das erste. Das dritte Wort in v. 22 ist  $\text{רָבַצַּ}$  zu schreiben, nämlich mit  $\text{ר}$  statt  $\text{ב}$  und mit dem weibl. Suffix, das der folgende Stichos auch hat und das Babel meint vgl. c. 34<sup>13</sup>. Ferner wird  $\text{רָבַצַּ}$  zu lesen sein: sie stimmen an im Wechselgesang. Im letzten Stichos von v. 22 lese ich  $\text{רָבַצַּ}$ ...  $\text{רָבַצַּ}$ : ihr Schicksalstag, denn ihre „Tage“ sind jetzt schon da.  $\text{רָבַצַּ}$  ist als masc. behandelt. — Die Drohungen des Vf.s haben sich zu seiner Zeit nicht erfüllt; Cyrus war kein solcher Barbar, wie v. 17f. gesagt und gehofft wird, hatte auch keinen Grund zu solcher Erbitterung, wie sie sich bei den meisten Judäern (nicht bei Hesekiel) findet.

K. 14<sup>1-21</sup> bringt den Gesang über die Höllenfahrt des Königs von Babel; vorher geht eine Einleitung von später Hand 1–4a, die in bekannter unhistorischer Weise die Hoffnungen der letzten Jahrhunderte mit den Weissagungen über Babels Untergang in Verbindung bringt. 1 „Denn“ in der erbarmungslosen Vernichtung Babels (und der heidnischen Herrschaft überhaupt) zeigt sich Jahves Erbarmung für Israel, ein für das spätere Judentum charakteristischer Gedanke. „Er wird ferner Israel erwählen“ aus Sach. 2<sup>16</sup>; besonders häufig ist auch  $\text{רָבַצַּ}$  bei Eritojef. Auch der andere Satz von Israels Rückkehr, wobei der Vf. offenbar an die Diaspora denkt, klingt an Sach. 2<sup>16</sup> 9<sup>16</sup> an. Zu v. 1b vgl. nach Sinn und Ausdruck den Anfang der Eritojef. Schrift c. 56<sup>3-7</sup>; den äußeren Anstoß hat wieder Sach. 2<sup>15</sup> hergegeben. Der Zusammenhang hätte nicht darauf geführt, schon an  $\text{רָבַצַּ}$  zu denken, wo die Israeliten erst auf Befreiung aus der Gefangenschaft hoffen. Die  $\text{רָבַצַּ}$  sind hier augenscheinlich nicht bloß Metöken, sondern Heiden, die zum Gott der Juden übertreten vgl. Sach. 8<sup>23</sup>; eben darum können sie unter die Juden heiraten, sich ihnen versippen ( $\text{רָבַצַּ}$  hängt mit  $\text{רָבַצַּ}$  zusammen) vgl. Bertholet, Stellung der Isr. 3. d. Fremden S. 255. 2 hat einen barbarischen Stil, aber der Inhalt ist noch schlimmer. Die Heiden müssen die Diaspora nach Hause (Num. 32<sup>17</sup>) bringen (nach c. 66<sup>20</sup> 60<sup>4</sup> vgl. c. 49<sup>22</sup>); zum Dank dafür werden die Israeliten oder Jakob, wie die Späteren gern sagen, sie sich erbeigen machen (das hithe. ein juristischer



ihrem Orte, und die vom Hause Israel werden sie sich leibeigen machen auf Jahves Boden zu Knechten und Mägden und werden „Sänger ihrer Sänger“ sein und herrschen über ihre Treiber. <sup>3</sup>Und geschehen wird's an dem Tage, wo Jahve dir Ruhe gibt von deiner Mühsal und Unruhe und der harten Arbeit, womit du abgearbeitet wurdest, <sup>4</sup>da wirst du erheben dies Spruchlied über den König von Babel und sagen:

<sup>4b</sup> *O wie ist still geworden der Treiber, still das Stürmen!*

terminus aus Lev. 25<sup>46</sup> vgl. Num. 32<sup>18</sup>), als Sklaven und Sklavinnen für immer. Diese abschaulich hochmütige Erwartung ist von Tritojes. c. 61<sup>5</sup>. 60<sup>10.14</sup> vgl. c. 49<sup>23</sup> zuerst ausgesprochen. Die Treiber sind nicht die Babylonier, die ausgerottet werden, sondern die Heiden überhaupt, unter denen die Diaspora lebt. „Sänger ihrer Sänger“ aus Jdc. 5<sup>12</sup>. Das Verbum שָׁרַף ist bei den Späteren häufig. 3 Mühsal (Gen 3<sup>16</sup> ff.) und Unruhe (Hiob 14, 3<sup>26</sup>) ist eigentlich überhaupt das Los der Menschheit, aber die Juden werden einst ein Herrenleben führen und die Arbeit und Sorge den Nichtjuden auferlegen (vgl. noch c. 23<sup>18</sup>). Die עֲבָדָה שָׁרָף stammt aus Ex. 1<sup>14</sup>. עָבַד עֲבָדָה heißt: mit dem Rind wird gearbeitet Din. 21<sup>3</sup>, אֲשֶׁר עָבַד עָבַד, wo אֲשֶׁר acc. zu sein scheint, also: die harte Arbeit, in der mit dir gearbeitet worden ist. Israel ist noch in einer ägyptischen Knechtschaft. 4a Die Dichtung heißt מִשָּׁל, das eigentlich das Distichon zu bedeuten scheint mit seinem parallelismus membrorum; Num. 21<sup>27</sup> heißen die öffentlichen Säger von Volksliedern מִשְׁלֵי, Mich. 2<sup>4</sup> steht מִשָּׁל neben מִשָּׁל, das eine passende Bezeichnung für die folgende Dichtung gewesen wäre, wenn nicht der Dichter über den von ihm zu besingenden Todesfall mehr sich gestreut als getrauert hätte. Solche Einleitungen in die Gedichte lieben die Sammler in den Büchern Jes. und Jeremia.

K. 14<sup>b—21</sup>, das Lied auf die Höllenfahrt des Königs von Babel in fünf Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Es schildert zwar im Perfekt das Schicksal des Königs, da aber dieses ganz anders ausfiel, als es hier geschildert wird, da der König Naboned von Tyrus nur gefangen genommen und nachher zum Statthalter seines ehemaligen Reiches gemacht wurde, so haben wir trotz der Perfekte eine Weissagung wie c. 13<sup>2</sup> ff. Das nehmen auch die an, die es vermögen, den König als „Zusammenfassung des Volks und der Macht der Babylonier“ zu behandeln. Die Dichtung hat eine gewisse Bedeutung für die Entwicklung der Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode. Die psychologische Seite der Eschatologie ist sonst von der altisrael. Religion und Prophetie völlig vernachlässigt. Wenn wir die Ausführung in Hiob 3, daß der Verstorbene so gut wie gar nicht existierend sei, als durch den Plan der Dichtung bedingte Übertreibung bei Seite lassen, so bleibt bis in die letzte Zeit Israel der ältesten gemeinmenschlichen Anschauung treu, daß die Seele, auch nach dem Tode noch an den Körper und das Grab gebunden, in einer Art Traumleben dahindämmert, aus dem sie durch Geisterzwang I. Sam. 28 oder furchtbare Geschehnisse der Nachkommen Jer. 31<sup>15</sup> aufgestört werden kann; selbst im N. T. stoßen wir noch auf diese älteste Vorstellung Mt. 27<sup>53</sup> ff. Wahrscheinlich wären die Semiten von sich aus nicht einmal auf den Gedanken eines besonderen Totenlandes gekommen; diese realistischsten Menschen, die es in der Welt gegeben hat, erkennen nur das an, was sie mit Augen sehen, und haben darum ursprünglich weder einen bewohnten Himmel noch eine Unterwelt. Beides haben mehrere semitische Kulturvölker anderswoher, besonders wohl von den Protobabyloniern, endlich angenommen, aber die Israeliten, die doch gewiß z. B. die ägyptischen Vorstellungen eher kennen lernten als die Griechen, waren sehr spröde gegen das Fremde. Erst im Exil beginnt es sich leise zu ändern; Hesekiel eignet sich einiges von der babylonischen Scheolvorstellung an, bringt es jedoch bei seiner vollkommenen Phantasielosigkeit nur zu einem kümmerlichen Kompromiß zwischen der ererbten sinnlichen Vorstellung und dem Neuerlernten: seine Unterwelt ist bloß eine Sammlung von Friedhöfen c. 32<sup>17</sup> ff., und vergebens bemüht er sich, so etwas wie Vergeltung in das Los der Hinabfahrenden hineinzubringen. Unser Dichter kommt um einen kleinen Schritt weiter, ohne das Alte vollständig abstreifen und ein lebendiges und widerspruchsloses Bild vom Jenseits entwerfen zu können. Daß bei dieser Bewegung die eigentliche Religion gar nicht interessiert ist, liegt auf der Hand, wenigstens

- <sup>5</sup>Zerbrochen hat Jahve den Stecken der Frevler, den Stab der Tyrannen,  
<sup>6</sup>Der Völker schlug im Grimme, schlagend ohn' Unterlaß,  
 Der knechtete im Zorn Nationen, knechtend ohn' Ende.  
<sup>7</sup>Es ruht, es rastet die ganze Erde, sie brechen in Jubel aus,  
<sup>8</sup>Auch die Cypressen freuen sich um dich, die Zedern Libanons:  
 Seit du dich gelegt, steigt nicht mehr der Füller zu uns auf.  
<sup>9</sup>Scheol von unten stürmt dir entgegen deiner Ankunft,  
 Stört auf um dich die Schatten, alle Häuptlinge der Erde,  
 Treibt auf von ihren Thronen alle Völkerkönige.  
<sup>10</sup>Sie alle stimmen an . . . . . und sagen zu dir:  
 „Auch du bist erlegen wie wir, uns gleich geworden!“  
<sup>11</sup>Gestürzt in Scheol ist deine Hoheit, das Rauschen deiner Harfen,  
 Unter dir ist das Lager Fäulnis und deine Decke Gewürm.“

für den, dem die Religion nicht als Sammelsurium von Meinungen, sondern als Verkehr mit Gott gilt. Die älteren Christen hatten im descensus Christi ad inferos (Evang. Nicod. pars II) eine Vermittlung zwischen der alten Scheolorstellung und ihrem Unsterblichkeitsglauben. 4b מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל f. zu c. 121. Der Slavenvogt und Weltstürmer ist still geworden: ein sehr glücklicher Eingang. Statt des sinnlosen מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל ist mit den meisten alten Übersetzern מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל zu lesen. 5 שָׁאוֹל klingt an שָׁאוֹל v. 4 an. Die מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל auch c. 13<sup>13</sup>, für die Herrscher die Edlen 13<sup>2</sup>; die früheren Könige Babels haben ja ebenfalls schon den Stab geschwungen, der jegige wird der letzte sein. 6 Die Partizipien beziehen sich auf den Stab v. 5. מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל bedeutet c. 1<sup>8</sup> (31<sup>a</sup>) Abfall, hier Aufhören. In v. 6b muß statt מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל, Verfolgung (?), ein Wort beabsichtigt sein, das dieselbe Wurzel hat wie das verb. מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל, zu dem es den acc. bildet, also מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל ist als perf. punktiert: das er nicht einhielt, מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל wäre natürlicher. 7 Alle Menschen brechen in Jubel aus (beliebte Wendung bei Deuterosef. c. 44<sup>23</sup> usw.) über die wieder erlangte Freiheit und Ruhe. 8 Auch die Bäume auf dem Libanon, auf dessen Ostabhang Inschriften Nebukadnezars gefunden sind, freuen sich: sie werden nicht mehr zu Kriegsmaschinen usw. gefällt. Selbst die Natur litt unter dem Wüten der Eroberer. 9—11, die zweite Strophe, führt uns in die Unterwelt. Sie selbst erscheint (wie auch in dem oben erwähnten descensus) als belebtes Wesen und die Herrin ihrer Bewohner; der Vf. denkt darum noch nicht an die babylonische Göttin der Unterwelt; im A. T. ist Personifikation eines Landes sehr gewöhnlich. Jetzt, wo die Oberwelt zur Ruhe kommt, gerät die Unterwelt, sonst so totenstill, in Unruhe; wo der Babylonier erscheint, gibt es Aufregung. Die Verben מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל und מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל sind, da Scheol weiblich ist, keine Perfekte, sondern inf. abs., i. demnach מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל mit ungewöhnlicher mater lect. (Bickell). Die מַלְאֲכֵי שָׁאוֹל werden meist als „Schlaffe“ gedeutet, das wäre eine wunderliche Bezeichnung, die sich mit καρόντες der griechischen Epiker keineswegs deckt; ebenso wenig wahrscheinlich ist es, daß der Name mit dem der Tharaphen zusammenhängt, die schwerlich Totengeister waren. Vielmehr haben die Erstlinge des Totenreiches, die vorzeitlichen Riesen, die, von Gott besiegt, noch jetzt in der Unterwelt unterhalb des unterirdischen Meeres vor ihm zittern, den Namen hergegeben, seit man sich auch die menschlichen Toten als zu ihnen hinabfahrend dachte. Am meisten werden von des Königs Ankunft aufgeregt die „Böde“ (Jer. 50<sup>8</sup> Sach. 10<sup>3</sup>), die Führer der Menschenherden, die Völkerkönige. Sie sitzen auf Thronen, wahrscheinlich weil sie auf solchen sitzend begraben wurden (wie Karl der Große) oder mindestens auf Grabmälern so dargestellt wurden. Hierin geht der Dichter über Hesekiel hinaus, noch mehr darin, daß nun die Schatten aufspringen und zu reden beginnen. In die stummen, dunkeln Weiten des Hades, in die gekrönten schweigenden Schemen kommt plötzlich Leben. Nicht an die Oberwelt werden sie emporgeschreckt, wie sonst wohl, denn das Ungeheuer kommt zu ihnen. 10a hat im ersten Sticho eine Hebung zu wenig. Die drei folgenden Disticha 10b 11 enthalten den Chorus, den die Völkerkönige anstimmen. Sie staunen darüber, daß er, der Göttergleiche, auch sie werden konnte. Sie haben also ein Wissen von ihm bewahrt oder ab und an durch neue Ankömmlinge, durch



<sup>12</sup>*O wie bist du gefallen vom Himmel, Lucifer, Auroras Sohn!  
O wie gefällt zur Erde, der alle Völker niederstreckte!*  
<sup>13</sup>*Und du sprachst in deinem Herzen: Gen Himmel will ich steigen,  
Oberhalb der Gottessterne erheben meinen Thron  
Und sitzen auf dem Götterberge im äußersten Norden,*

die, die er in die Unterwelt stürzte, Nachricht von ihm empfangen. Eine wundervolle Darstellung; dieser Dichter hat wirklich dichterische Phantasie. Mit dem König ist auch seine Königspracht in Scheol hinabgestürzt (Hes. 31<sup>18</sup>), auch das Rauschen seiner Harfen. Auch c. 21<sup>5</sup> schildert, wie die Chaldäer mitten im üppigen Mahl vom Feinde aufgeschreckt werden, und Dan. 5 geht dem Untergang Belsazars ein schwelgerisches Gelage vorher. Der Schatten des Königs von Babel soll, obgleich er den anderen gleichgeworden ist, nicht ebenso auf einem Throne sitzen wie sie. Der Dichter hat damit keinen poetischen Fehler begangen und ist nicht unwillkürlich in die alte Grabesvorstellung zurückgefallen, er will sagen, daß der Chaldäer zur Strafe für seine Frevel und weil er keine königliche Bestattung erhalten hat, in der Unterwelt am Boden liegen muß. Und der Boden Scheols ist Säulnis und Wurmfratz! Davor sind die anderen Könige durch die Art ihrer Bestattung (gemauertes Grab, Sitzen auf einem Thron, Einbalsamierung und dergl.) bewahrt. לֹא als perf. pual stände inkorrekt im masc., wahrscheinlich hat der Dichter das nom. לֹא (oder als stat. constr. לֹא) gemeint, denn auch לֹא ist Subst. vgl. c. 23<sup>18</sup>. Die dritte Strophe 12–15 wird wieder vom Dichter gesprochen. Der König war ein Lichtstern (l. כִּכְלִיל mit den meisten alten Übersetzern), Sohn der Morgenröte, also ein Morgenstern (vgl. Apf. 22<sup>16</sup> Num. 24<sup>17</sup> Hiob 38<sup>7</sup>). Die Sterne sind aber belebte Wesen, die Morgensterne Hiob 38<sup>7</sup> mit den bne elohim zusammengestellt: so eine Art Halbgott war auch der Babylonier und wollte noch mehr werden. Aber er ist vom Himmel gefallen. Der Ausdruck bedeutet nicht an sich (vgl. z. B. Apf. 9<sup>1</sup>), aber in unserem Zusammenhang den Sturz. Da nach E. 10<sup>18</sup> der Satan vom Himmel fällt wie ein Blitz (vgl. Apf. 12<sup>7ff.</sup>), so konnten Tertullian und Gregor d. Gr. aus unserer Stelle den Namen Lucifer für den Teufel schöpfen, um so mehr, als Babel im eigentlichen (Sach. 5<sup>5ff.</sup>) oder übertragenen (Apf. 12<sup>8</sup> usw.) Sinne der Sitz der personifizierten Gottlosigkeit ist. In v. 12b mag im ersten Stichos, wo eine Hebung fehlt, ein לֹא ausgefallen sein. Das Niederhauen paßt auch zum Stern, wenn dieser als mächtiger Kämpfer gedacht ist. Wahrscheinlich spielt eine Sternfabel vom Merkur mit ein, der mit der Sonne den Himmel ersteigen will, aber (weil er plötzlich unsichtbar wird) zurückgewiesen wird, die griechische Fabel vom Phaeton; Sabeln dieser Art (nicht Mythen) haben auch die Beduinen. וְלֹא wird Ex. 17<sup>13</sup> mit dem acc. konstruiert, lies daher וְלֹא für וְלֹא vgl. die LXX. 13 Der König aber wähnte sich im Aufsteigen begriffen, als er gestürzt wurde. Der Dichter schreibt ihm dämonischen Hochmut zu, wie das B. Dan. dem Nebukadnezar und Belsazar und Habakuk dem Makedonier. Der Ausdruck: in den Himmel steigen, an die Wolken reichen, kommt Hiob 20<sup>6</sup> als sprichwörtliche Hyperbel vor, ist hier aber obwohl bildlich doch nicht als Hyperbel zu verstehen. Der Chaldäer will Gott werden. Hesekiel erhebt ähnliche Vorwürfe, schwerlich mit Recht, gegen den Tyrierkönig Hes. 28<sup>2ff.</sup> vgl. Ps. 58. 82. Zu den Gottessternen vgl. die Gottesberge, Gotteszedern Ps. 36<sup>7</sup> 80<sup>11</sup>, Größen, die in die Götterwelt eher als in die Menschenwelt zu gehören scheinen. V. 13c spricht von dem mythischen Versammlungsberg der Götter im nördlichsten Weltwinkel. Diese Vorstellung ist ein uralter Glaube jener Rassen, die südlich von den ungeheuren Gebirgen Mittelasiens haufen; von jenen Bergen kommt Rudra, Anahita, selbst die Arche mit dem Ahnherrn der gegenwärtigen Menschheit. Daß der Polarstern damit zu tun habe, ist nicht wahrscheinlich, denn er bleibt an seinem Platz und für jene Gegenden nicht einmal an einem hohen Platz. Den Israeliten, deren Gottesberg im Süden liegt, wird jene Vorstellung erst seit dem Exil bekannt. Hier noch als fremder Mythos behandelt, wird sie von Hesekiel, dessen Gotteswagen ja auch vom Norden kommt (c. 14), mit dem Eden der Genesis kombiniert (c. 28<sup>13f.</sup>) und kommt in dieser Kombination auch später in den Pseudepigraphen vor. Dagegen wendet der Dichter von Ps. 48<sup>3</sup>, der wahrscheinlich im



- <sup>14</sup>Steigen über die Wolkenhügel, mich gleichstellen dem Höchsten: —  
<sup>15</sup>Nur zu Scheol wirst du hinabgestürzt, zur äußersten Grube!  
<sup>16</sup>Die dich sehen, auf dich schauen sie, auf dich merken sie:  
 „Ist das der Mann, der die Welt zittern, Reiche schüttern machte,  
<sup>17</sup>Der den Erdkreis gleich machte der Wüste und seine Städte zerstörte,  
 Der seine Gefangenen nicht frei gab nach Haus, <sup>18</sup>„lauter Völkerkönige?“  
 Sie alle werden ruhen in Ehren, jeder in seinem Hause,  
<sup>19</sup>Du aber bist hingeworfen unter Erwürgte, Schwertdurchbohrte.  
 Hinabfahrend zu den Steinen der Grube, wie ein zertretenes Aas.

tiefsten Süden zu Haus ist, sie auf den Berg Zion an. 14 Die Wolken gehören zum Himmel, hinter ihnen ist die Gottheit verborgen Hiob 22<sup>13</sup> f. מַלְאָכָיו ist von den Punktatoren wahrscheinlich wegen der Endung י von מַלְאָכָיו mit rabif. מ abgeleitet; das Ktib, das auch wohl מַלְאָכָיו schreibt, nimmt richtiger als Sing. מַלְאָכָיו an. 15 Der in die äußerste Höhe wollte, wird in die äußerste Tiefe gestürzt; zahlreiche Religionen kennen solche Fälle von Bestrafung derjenigen, die „wie Gott“ sein wollten. מַלְאָכָיו, nur, geht zur Not, es könnte indessen auch für מַלְאָכָיו verschrieben sein. In der vierten Strophe 16—19a führt uns der Dichter wieder auf die Oberwelt, zur Leiche des Königs, auch diese mit Du anredend: die volle Trennung von Leib und Seele will ihm doch nicht recht gelingen. Uns geht's freilich oft nicht besser. Die Menschen auf der Oberwelt betrachten mit Staunen die Leiche: das ist aus dem Weltstürmer geworden? 17 Da מַלְאָכָיו immer fem. ist, so muß מַלְאָכָיו gelesen werden (Bis.). Dagegen bezieht sich das Suff. von מַלְאָכָיו natürlich auf den König. מַלְאָכָיו; er öffnete die Gefangenen? In Jer. 40<sup>4</sup> Ps. 102<sup>21</sup>, 105<sup>20</sup> steht dafür das piel, das ist hier umso mehr zu schreiben, als das qal nirgends mit dem acc. pers. konstruiert wird; מַלְאָכָיו heißt: jemand zu einem machen, dem geöffnet ist. Außerdem steht es prägnant: freigeben und entlassen. Die Versabteilung ist hier verunglückt; „alle Völkerkönige“ v. 18 gehört noch zu v. 17, da es sich mit dem folgenden מַלְאָכָיו nicht verträgt, da ferner das Distichon v. 17b diesen zweifeligen Stichos noch nötig hat, während v. 18 ihn nicht brauchen kann, vgl. noch den Schluß von v. 9 und den Anfang von v. 10. Warum die Versteilung verfehlt wurde, lehrt 18: sie alle sind ehrenvoll begraben, jeder „in seinem Hause“: die Könige können doch nicht, meinte man, in ihrem Hause begraben sein, wenn sie nicht nach Hause entlassen wurden. Dieselbe scharfsinnige Erwägung hat mehrere Kritiker veranlaßt, mehr oder weniger gewaltsame Textänderungen vorzunehmen, die dem Stil und Rhythmus schwerlich entsprechen; es genügt, das impf. מַלְאָכָיו zu schreiben: die bis jetzt gefangen gehaltenen Könige werden durch den Sturz des Chaldäers befreit werden, um ihr Reich wieder zu gewinnen und in Frieden zu sterben. Das perf. מַלְאָכָיו mag dadurch entstanden sein, daß man die Könige von v. 17f. mit denen von v. 9f. identifizierte. Der Ausdruck מַלְאָכָיו darf ganz wörtlich verstanden werden, wenn man das Haus in antikem Sinne faßt. Die jüdischen Könige wurden Mauer an Mauer mit dem Tempel begraben, der ja eigentlich die Burgkapelle war; die Priesterfamilie murrte in der letzten Zeit darüber, als der Tempel durch die Reform zu so hoher Stellung kam (Hes. 43<sup>7</sup> ff.). 19 ist voll von Schwierigkeiten. Gesagt muß sein, daß der Chaldäer das Gegenteil eines ehrlichen Begräbnisses erhält. „Du wirst hingeworfen“ heißt es passend im hebr. und griechischen Text (vgl. c. 34s). Die LXX fährt fort: „auf den Bergen“, auf welchen Bergen? Babel liegt in der Ebene. Vielleicht ist מַלְאָכָיו aus מַלְאָכָיו entstanden. Der hebr. Text hat: מַלְאָכָיו, aus deinem Grabe. Aber es ist unwahrscheinlich, daß der König erst in Frieden stirbt und begraben und darauf aus dem Grabe geworfen wird, denn die Schwertdurchbohrten sind doch Babylonier, mit denen der König fällt, auch v. 20 paßt nicht dazu, und das ganze Gedicht setzt voraus, daß der Tod des Königs und der Fall der babylonischen Herrschaft zu gleicher Zeit erfolgen. „Ohne dein Grab“, „fern von deinem Grabe“ sind Übersetzungen, die mit dem Verbum „werfen“ nicht vereinbar sind: du bist ohne dein Grab (statt ohne Grab) hingeworfen, du bist von deinem Grabe weggeworfen, ist beides gleich unwahrscheinlich. Lassen wir dies erst bei Seite, so ist mit מַלְאָכָיו an der jetzigen Stelle nichts anzufangen. Eine

[O wie bist du entfernt] von deinem Grabe, wie ein verabscheuter Sproß,  
 [O wie liegst du ohne Ehren,] bekleidet [mit deiner Schande]!  
<sup>20</sup>[Deine Väter] nicht vereinst du dich mit ihnen im Begräbnis,  
 Weil du dein Land verderbt hast, dein Volk erwürgt.  
 Nicht werde genannt in Ewigkeit der Same des Übeltäters,  
<sup>21</sup>Bereitet seinen Söhnen die Schlachtbank ob der Schuld ihres Vaters,  
 Daß sie nicht aufstehen und die Welt einnehmen und den Erdkreis  
 [anfüllen!]

Rute ist nicht verabscheuenswert, wird auch nicht durch Versagung des Grabes bestraft; daß ein Familienproß gemeint sei, wird an dieser Stelle durch nichts angedeutet. Das *veqrops* der LXX führt zu nichts; selbstverständlich darf man es nicht, wie kürzlich vorgeschlagen ist, durch *נפץ* rewertieren, das niemals Leiche bedeutet. Völlig unbrauchbar ist endlich *לבוש* am jetzigen Orte: jemanden bekleidet mit Erwürgten hinwerfen! Es scheint, daß sämtliche Übelstände ihren letzten Grund darin haben, daß dieser Knäuel von Unmöglichkeiten, der Komplex *מקברך* bis *לבוש*, der nach dem Strophienbau zwei volle Disticha enthalten muß, erst vom Abschreiber vergessen und am Rande nachgetragen, dort verstümmelt und dann an der falschen Stelle in den Text zurückversetzt ist. Schließen wir *לְבוֹשׁ הַמָּוֶת* direkt an *בְּהַרְגֵם* an, so ist zunächst die vierte Strophe in Ordnung (zu dem hier vorgesehten *ב* vgl. die oben erwähnte Lesart der LXX). Jene Könige werden ehrenvoll in ihren Gräbern liegen, der Chaldäer wird hingeworfen unter Erwürgte, Schwertdurchbohrte (*מַצֵּץ* nur hier), ein guter klarer Gegensatz. Der letzte Stichos bietet dazu eine Steigerung: hinabfahrend zu den Steinen der Grube. Wegen der Vergleichung: „wie ein zertretenes Käs“ muß man *יִרְרִי* sprechen; ohnehin ist zu erwarten, daß sich das part. auf den König bezieht und der Dichter sich bei den gleichgültigen „Erwürgten“ nicht so lange aufhält. Die Steine der Grube können weder solche sein, mit denen das Grab geschlossen, noch solche, aus denen es gemauert wird, denn erstens kommt weder der König, noch gar die Masse der Erschlagenen in ein gemauertes Grab, zweitens wäre dieses durch einen edleren Ausdruck zu bezeichnen, als durch *בִּוּר*, endlich müßte es *בִּוּר אֶבְנִים* heißen statt umgekehrt. Der Dichter meint die schimpfliche Beisetzung der Leichen durch die Feinde, man schleppt sie in Gruben und wirft Steine darauf vgl. II. Sam. 18<sup>17</sup>. Der Einwand, daß *יִרְרִי* diese Deutung verbiete, ist sonderbar, da dürften wir wohl auch nicht mehr sagen: sich in den Kugelregen stürzen? Dahin, wo den in schnell gegrabene Löcher gestürzten Leichen die Steine der wilden Meder nachfliegen, schleppt man auch den toten Chaldäerkönig, um ihn unter Steinen zu begraben. Der Dichter scheint nicht im babylonischen Marschland zu wohnen, wo es keine *אֶבְנִים* gibt (i. Gen. 11<sup>3</sup>). Die Chaldäer bleiben nicht ganz unbegraben, denn man würde ihre umgehenden Geister fürchten; man bannt diese, indem man die Leichen mit Steinen bedeckt. So bedeckt man fremde Leichen, die man nicht anzurühren wagt, und Verbrecher, die auch schon lebend, außerhalb der Stadt, unter Steinen begraben werden (Steinigung); jeder, der künftig vorbeikommt, wirft einen Stein nach, um den Toten unschädlich zu machen. Die Steine muß man nicht durch „Fundamente“ (*אֶבְנֵי*) ersetzen, denn jene Löcher haben natürlich keine Fundamente! Die letzte Strophe, (v. 19) 20 und 21 behandelt das Verhältnis des Königs zu seiner Familie und seinem Volk. Hier müssen und können wir den in v. 19 ausgeschiedenen Wortkomplex unterbringen. Die drei ersten Disticha sind vorn verstümmelt. Das erste könnte etwa gelaute haben: *מִקְבְּרְךָ כִּנְזָר נִתְעַב* (*אֵיךְ נִגְזַרְתָּ*): o wie bist du getrennt von deinem Grabe wie ein verabscheuter Sproß. Sein Grab ist das Erbbegräbnis der Könige von Babel, wo sein Platz schon zu seinen Lebzeiten für ihn hergerichtet ist. Aber er wird nicht „versammelt zu seinen Vätern“, sondern ist in der Ferne verscharrt wie ein ausgestoßenes Familienglied, ein verlorener Sohn. *לְבוֹשׁ* ist der ganze Rest des zweiten Distichons, wahrscheinlich seines zweiten Stichos; man kann ein *בְּשָׂתֶיךָ* hinzufügen vgl. Jer. 32<sup>6</sup> und sich den ersten Stichos als Gegensatz von v. 18 denken: *אֵיךְ שָׁכַבְתָּ מְכַבֵּד*, o wie liegst du ohne Ehren, gehüllt in deine Schande. Das dritte Distichon, 20a, hat am Anfang das Substantiv verloren, auf das sich das Suff.

— — <sup>22</sup>Und ich erhebe mich gegen sie, spricht Jahve der Heere,  
 Und rotte aus von Babel Ruhm und Rest, Schoß und Sproß,  
 [spricht Jahve,  
<sup>23</sup>Und mache es zum Erbteil des Igels und zu Wassersümpfen,  
 Und kehre es aus mit dem Besen der Vernichtung, spricht Jahve  
 [der Heere.

\* \* \*

<sup>24</sup>Geschworen hat Jahve der Heere also:

Sürwahr, wie ich's gedacht, so geschieht's,  
 Und wie ich's geplant, das ersteht:

<sup>25</sup>Zu zerbrechen Assur in meinem Lande,  
 Und auf meinen Bergen tret' ich ihn nieder.

Und weichen wird von ihnen sein Joch und seine Last von seiner (?) Schulter weichen (?).

von **בָּבֶל** bezieht. Da der König nur mit seinen Vorfahren im Grabe vereint zu werden wünschen kann, so müssen vorher die Väter genannt sein, also **אֲבוֹתָי** ergänzt werden. Naboned ist danach nicht bloß ein Schwelger, sondern auch ein Tyrann gewesen, und zwar nicht nur gegen Israel, wie Deuter. 19 (47a), sondern auch gegen sein eigenes Volk, denn was die Feinde dem Land antun, würde ein antiker Schriftsteller dem eigenen König nicht in Rechnung stellen. 20b 21 Mit ihm müssen seine Kinder untergehen. Das letzte Wort in v. 20 ist nach der LXX in **בָּרֵךְ** zu verbessern, ebenso **אֲבוֹתָי** v. 21 in **אֲבוֹתָי**; die Sprache wird so energischer und die Dichtung einheitlicher; die Abschreiber gerieten auf den Plur., weil die Juden selber ihr Unglück auf ihre ungeratenen Väter schieden. Man soll die Brut des Tyrannen abschlagen, damit sie nicht die Erde einnehmen. Der Sohn des letzten Königs, Belsazar, war bedeutend genug, um ihn auf diese indirekte Weise (indirekt und allgemein, damit das volle Licht der Person des Königs verbleibt) zu erwähnen. Der letzte Stichos lautet jetzt: (damit sie nicht) erfüllen die Fläche des Erdkreises mit Städten. Das wäre ja ein Verdienst, das Gegenteil von dem, was der Vater tat v. 17, sollte also belohnt statt bestraft werden, haben doch auch die Griechen deshalb Asien so viel genützt, weil sie Städte bauten zur Verbreitung einer höheren Kultur. Aber der Stichos ist auch überlang, man darf also nicht etwa **אֲבוֹתָי** in **אֲבוֹתָי** oder **אֲבוֹתָי** oder **אֲבוֹתָי** oder **אֲבוֹתָי** verwandeln oder als Aaramaismus für **אֲבוֹתָי** (I. Sam. 28<sup>16</sup>) ansehen; es ist Variante zu dem vorhergehenden acc. — 22.23 Diese Verse dürfen nicht zu dem völlig in sich abgeschlossenen Gedicht v. 4b—21 hinzugerechnet werden, eher könnten sie zu c. 13<sup>2</sup> ff. gehören, aber auch das ist unwahrscheinlich. Das Versmaß ist wenig korrekt, das dreimalige **אֲבוֹתָי** um so auffälliger, als in c. 13 Jahves Rede stets ohne jede Formel eingeführt wird. Jahve selber will sich gegen „sie“, die Babylonier überhaupt, erheben; wie er das tun wird, sagt der Vf. nicht, weil er offenbar nicht auf einen konkreten Anlaß hin schreibt. Sogar Babels Name soll ausgerottet werden, d. h. nicht der Name an sich, sondern was Namhaftes von Babel übrig bleiben könnte. **אֲבוֹתָי** ist sprichwörtlich wie unser Kind und Kegel vgl. Gen. 21<sup>23</sup> Hiob 18<sup>19</sup>. Der **אֲבוֹתָי** auch c. 34<sup>11</sup> (Zeph. 2<sup>14</sup>) mit **אֲבוֹתָי**. Das Bild vom Auskehren lieben die Späteren sehr.

Zweites Stück c. 14<sup>24</sup>—27. Über seine Einsetzung s. Einl. § 13. Stade behauptet, es sei von einem nachexilischen Schriftsteller aus Jesaia. Phrasen zusammengeleimt, ohne zu sagen, woher die Phrasen stammen und warum sie zusammengeleimt sind; andere legen allerlei aus der dogmatischen Eschatologie in das Stück ein (sogar Lehrhaft soll es sein!) und beweisen dann daraus seine Unechtheit. Um der „ganzen Erde“ willen ein Stück für nachexilisch zu erklären, das ist wenig überlegt. Assurs völlige Niederwerfung war für Jes.s Standpunkt und Gesichtskreis, und wohl nicht bloß für den seinigen, eine Entscheidung für alle Völker, während Syriens Niederwerfung für die Juden des 2. Jahrh.'s das keineswegs sein konnte; wenn die letztere öfter mit dem Endgericht in Verbindung gebracht wird, so geschieht das doch hier nicht. In dem ganzen Stück ist kein Wort, das nicht von Jes. sein



<sup>26</sup> Das ist der Plan, der geplant ist über die ganze Erde,  
Und das die Hand, die gestreckt über alle Völker;  
<sup>27</sup> Denn Jahve hat's geplant, und wer bricht's?  
Und seine Hand ist die ausgestreckte, und wer wendet sie?

\*

\*

\*

tönte. Es ist ein Seitenstück zu c. 17:12–18 und gehört in die Periode Sanheribs, als Jes. erkannt hatte, daß der Assyrer nur aus Lust an Raub und Zerstörung über alle Völker herzufalle (c. 10<sup>a</sup> ff.). 24 Die Einleitungsformel fügt sich nicht in das allerdings nach Jes.s Art etwas sorglos behandelte Metrum, zwei dreizehnbige Vierzeiler, und fehlt in der LXX (die dafür den Schluß von v. 23 heranzieht); sie ist vermutlich aus der Schwurformel v. 24b abgeleitet, um dem Fragment doch etwas Selbständigkeit zu geben. Zu יְהוָה vgl. c. 10<sup>a</sup>. Jahve hat einen Plan erdacht (nachgeahmt c. 19:12. 17. 23<sup>a</sup>. 9), der sicher in Erfüllung geht (יִשְׁלַח und יִשְׁלַח auch c. 7<sup>a</sup>). 25 Er will Assur nach Palästina rufen als seine; Suchtrute c. 10<sup>a</sup>, diese aber dann zerbrechen, und zwar im eigenen Lande, damit sichtbar wird, daß er es getan habe; geschähe es in einem anderen Lande, so würde es dessen Gottheit zugeschrieben werden. So denkt die alte Zeit (vgl. II. Reg. 3<sup>a</sup>7), während die nachexilischen Juden jedes Ereignis in jedem Lande auf Jahve zurückgeführt hätten. Was für Jes. zeitgeschichtlich motiviert ist, wird übrigens später zum eschatologischen Dogma vom Weltgericht bei Jerusalem, das auch der Islam angenommen hat, nur handelt es sich dabei um alle Völker der Erde, Juda und Jerusalem mit eingeschlossen Sach. 14. Der inf. im folgenden Stichos durch das verb. fin. abgelöst. In v. 25b wäre entweder יִשְׁלַח oder יִשְׁלַח zu erwarten, und das zweimalige יִשְׁלַח ist auch nicht schön. Das Distichon steht auch c. 10<sup>a</sup>27 (s. d.) und ist aus c. 9<sup>a</sup> hervorgegangen. Es paßt nicht gut in unsern Zusammenhang, denn v. 26 zeigt, daß Jes. gar nicht speziell an Judas Befreiung denkt, sondern an Jahves Weltplan überhaupt. Das Distichon ist also Zitat eines Lesers, vielleicht aus c. 10<sup>a</sup>27. 26 נָסַח bezieht sich offenbar über v. 25b hinweg auf v. 24b. 25a. יִשְׁלַח יִשְׁלַח ist weder Palästina oder Juda noch das assyrische Reich, sondern eben die ganze Erde, wie v. 26b deutlich genug zeigt. Es ist das ein hyperbolischer Ausdruck, wenn man bloß an die schlagende Hand denkt, obwohl allerdings nicht viel Völker ungeschlagen bleiben, nachdem zuerst Assur die ganze Welt bis nach Kusch (c. 20) geschlagen hat und dann mit allen seinen Völkern von Jahve geschlagen ist. Aber selbst die Völker, die nicht direkt, passiv oder aktiv, an dem großen Welt drama beteiligt sind, sind doch an dessen Ausgange sehr stark interessiert: wird Assur nicht vernichtet, so bleibt kein Volk ungeknechtet. Dieser Vers spricht mit begreiflicher Erregung des Sprechers den universalen Charakter der bevorstehenden Katastrophe aus und damit einen Gedanken, den vorher kein Prophet gedacht hat, den man aber bei dem Propheten versteht, der schon in einer Erstlingsrede erklärt hatte, daß Jahve allein erhaben sein wolle und daß „der Mensch“ durch ihn werde erniedrigt werden (c. 2:11–17). Assurs Streben nach der Weltherrschaft ist nicht die Ursache, aber doch die Veranlassung gewesen, daß die prophetische Religion die Welt zu umfassen magt. Sie denkt ja noch nicht daran, Weltreligion sein zu wollen, aber ihres Gottes Herrlichkeit erfüllt die ganze Welt c. 6. Man braucht weder einem unhistorischen Supranaturalismus, noch dem Kultus des Genies zu huldigen, wenn man sich freut, den Mann zu kennen, der einen solchen Gedanken, wenn auch noch ohne volles Bewußtsein seiner unermesslichen Folgen, zum ersten Mal empfangen hat. Daß es kritischer und historischer sei, weltumwandelnde Gedanken aus einer halb unbewußt erfolgten Ansammlung von Ansichten und Reflexionen zu erklären, das Große nicht durch große Männer getan, sondern durch die namenlose Masse oder durch die Gärung der Stoffe selber ausgebrütet zu denken, das ist ein Satz, der aus dem Neid des geistigen Proletariats entsprungen ist, ein Satz, der der Naturgeschichte, nicht der Menschheitsgeschichte entnommen ist und vor allem nicht der Geschichte der Religion, denn die Religion, zumal die biblische, stellt überall die Person und die Tat in den Vordergrund. 27 zeugt von dem Enthusiasmus, mit dem jener große Gedanke den Jes. erfüllt.

<sup>28</sup>Im Todesjahr des Königs Ahas war dies Orakel:

<sup>29</sup>*Freue dich nicht, ganz Philistää,  
Daß zerbrochen ist der Stab, der dich schlug;  
Denn aus der Wurzel der Schlange sproßt ein Basilisk,  
Und dessen Frucht ist ein geflügelter Saraf.*

<sup>30</sup>*Und weiden werden auf meiner Aue die Niedrigen  
Und die Armen in Sicherheit lagern;  
Aber töten werde ich durch Hunger deinen Samen,  
Und deinen Rest erwürge ich.*

<sup>31</sup>*Heule, Tor, schreie, Stadt,  
Verzage, ganz Philistää!  
Denn vom Norden kommt Rauch,  
Und keiner ist vereinzelt in seinen Reihen.*

Er leugnet, daß jemand Jahves Plan umstoßen könne – daß jemand das Vorhandensein eines solchen Gottesplans anzweifeln könnte, daran denkt er in diesem Augenblick gar nicht.

Drittes Stüd c. 14<sup>28</sup> – 32, Orakel über Philistää, ein Gedicht in vier dreizehnbigen Vierzeilern, deren letzter verstümmelt ist. Ganz Philistää jauchzt über den Untergang eines ungenannten Bedrücker, aber ein schlimmerer Feind wird über es hereinbrechen, während das arme Jahvevolk in dem von Jahve gegründeten Zion sich geborgen weiß. Verf. des Gedichts ist nicht Jes., denn dieser kennt wohl im Volk Niedrige und Arme, nennt aber nicht das ganze Volk so und identifiziert die Niedrigen und die Frommen nicht. Dagegen wird in der nachexilischen Zeit, besonders auch von Tritojesaja, das fromme Volk als יְצִי וְצִיִּים und Zion als spezielle Schöpfung des Weltgottes bezeichnet. Der zerbrochene Stab ist also nicht Ahas, wie der Redaktor v. 28 anzunehmen scheint, ebensowenig ein assyrischer König oder Assur selbst. Das Gedicht muß noch vor die Maffabäerzeit fallen, weil seine Haltung so ganz unfriederisch ist und die Juden offenbar keine Händel mit den Philistern gehabt haben. Am leichtesten ist es wohl aus der Lage Palästinas nach der Schlacht von Issos und vor der Einnahme von Tyrus und Gaza durch Alexander zu erklären; unter den letzten Königen Persiens und deren ägyptischen Kriegen hatten die Philister genug gelitten, um über Issos sich zu freuen. Fällt das Gedicht also etwa in das Jahr 333, so ist es ein wenig älter als das Buch Habakuk. 28 Die natürlichste Auffassung der Überschrift ist doch die, daß Ahas der Stab sein soll, der die Philister geschlagen hat. Wenn der Name Ahas richtig ist, so ist schwer zu begreifen, wie der Sammler den Ahas, von dem er doch II. Chr. 28<sup>18</sup> f. das Gegenteil las, für den Bedrücker Philistääs halten konnte. Vielleicht hat in dem Zusammenhang, dem er das Gedicht entnommen haben mag, etwa einer Geschichte der nachexilischen Zeit, ein anderer ähnlicher Name gestanden, z. B. der Name des vorletzten Perserkönigs, des Darius, der 338 starb. 29 „Ganz“ Philistää, dessen Kantone sonst nicht immer einig waren, freut sich über den Sturz des Zwingherrn. Das Bild vom Stabe kennen wir als jesaianisch (10<sup>5</sup>). V. 29b bedient sich so selbstam gemischter Bilder – Baum und Schlange – daß man gern annimmt, der Dichter benutze eine sprüchwörtliche Phrase. Der Sinn ist: der Fall eures Bedrücker wird für euch nicht die Freiheit, sondern noch stärkere Drangsal im Gefolge haben, sei es, daß der jetzige Bedrücker wieder erstarrt und an euch Rache nimmt, sei es, daß er einem schlimmeren Tyrannen Platz macht. Das letztere ist nach v. 31 wohl die Meinung des Dichters; er hat eine ähnliche Ansicht von dem Makedonier wie Habakuk. Auch Dan 2 werden die verschiedenen Weltreiche als Teile eines Körpers betrachtet, wie hier als Teile einer Pflanze. Saraf s. zu c. 6s, Basilisk zu 11s. Die Erstgeborenen, d. h. die Vornehmsten der Niedrigen müßten die Juden sein, aber wer sind dann die Niedrigen und warum sind die Juden die Allerniedrigsten? Da auch das Verb. weiden einer Näherbestimmung bedarf, die jetzt fehlt, so ist mit vielen Exegeten יִרְבֵּי, auf meiner Aue, zu lesen. Sprecher ist Jahve, auch in v. 30b, wo יִרְבֵּי nach der häufigen Verwechslung von י und נ aus יִרְבֵּי entstanden

<sup>32</sup> Und was wird antworten [mein Volk]  
 Den Boten des Volks [wenn sie kommen]?  
 Daß Jahve Zion gegründet  
 Und darin sich bergen die Elenden seines Volkes.

\* \* \*

ist. Eine Wurzel durch Hunger töten, ist ein so sonderbares Bild, daß man gern zu dem durch die LXX gewiesenen Ausweg greift,  $\text{רָצַח}$  als einen Schreibfehler für  $\text{רָצַח}$  anzusehen, das auch zu  $\text{רָצַח}$  besser paßt. Der Hunger steht im Gegensatz zu dem weiden; ein Land wie Philistää konnte schon vor der unmittelbaren Berührung mit dem Feinde in schwere Angelegenheiten kommen, wenn der Handel gestört wurde. 31 Der dritte Vierzeiler wird den ersten Lesern deutlicher gewesen sein als uns. Ist der letzte Stichos nicht bloß Phrase und Nachahmung (c. 525 ff.), so ist er auf das Heer Alexanders gewiß besser anwendbar als auf irgend ein anderes aus jenen Jahrhunderten. Die  $\text{רָצַח}$ , die  $\text{רָצַח}$  des Feindes, den der Vf. mit dem Suff. bezeichnet, als hätte er ihn schon genannt, sind fest geschlossen, jeder nimmt den ihm angewiesenen ( $\text{רָצַח}$ ) Platz ein. Das Tor ( $\text{רָצַח}$  ausnahmsweise fem.) wie c. 326 für das im Tor versammelte, nach dem Feinde ausschauende Volk.  $\text{רָצַח}$  inf. abs. für den imp. Rauch kündigt den herannahenden Feind an, sei es der Rauch der Wächterfeuer oder auch der der verbrannten Städte; ein bloßes Bild ist es wohl nicht. 32 Daß v. 32a verstümmelt ist, wird schon am Rhythmus klar. Es fehlt ein Subj. zu  $\text{רָצַח}$  etwa  $\text{רָצַח}$ ; ferner sollte dem Antworten doch ein Fragen entsprechen. Also vielleicht: was wird mein Volk antworten den Volksboten, wenn sie kommen,  $\text{רָצַח}$   $\text{רָצַח}$ . Der Dichter weiß schon oder erwartet, daß die Philister Volksboten ( $\text{רָצַח}$  ist Gen. der Qualität), Volksherolde nach Jerusalem senden wollen mit der Anfrage, was die Juden zu tun gedenken, ob sie sich mit ihnen verbünden wollen gegen den alten und den neuen Bedrücker. Die Antwort, die der Dichter vorherseht, ist nach dem Sinne Jes.s, aber auch nach dem der nachexilischen Stillen im Lande. Juda führt keine weltlichen Kriege, hat es auch nicht nötig, denn Zion ist die Gottesstadt. Ob Jes. sich so ausgedrückt hätte, ist fraglich. Für ihn ist Zion von David gegründet (c. 291), erst das nachexilische Jerusalem ist die Stadt Jahves (Pf. 48), eine geistliche Größe: „meine Hand hat dies alles gemacht“ (Jes. 662). Der Ausdruck: „die Dulder meines Volkes“ enthält nicht, wie bei Jes. c. 315, einen Gegensatz gegen die Vornehmen, die ja doch die Antwort zu geben haben, sondern bedeutet das ganze Volk wie c. 662, und der  $\text{רָצַח}$  ist zugleich der Fromme.

Viertes Stück c. 15.16, Orakel über Moab, den nach Philistää nächsten Nachbarn Judas. Es ist eine mehr dichterische als prophetische Schilderung der Überwältigung Moabs durch einen ungenannten Feind, die sich in stark abweichender Bearbeitung auch Jer. 48 findet. Daß in Jer. 48 älteres Gut von jüngerer Hand umgearbeitet ist, ergibt sich schon daraus, daß auch andere Schriften ausgebeutet sind, aber auch Jes. 15.16 ist nicht mehr ein erster Wurf. Am deutlichsten verrät sich als fremder Zusatz der Schluß c. 1613f., sodann c. 159. Entfernt man diese Zusätze, die den Ton der Prophetie anschlagen, so bleibt kaum ein Orakel übrig, vielmehr ein Klagegedicht, das Geschehenes und Geschehendes schildert und erst von der Bearbeitung zu einer Vorherhersagung gestempelt ist (vgl. zu c. 231–14). Etwas zweifelhaft ist noch die Ursprünglichkeit von c. 161. 3–6, wo die Sprache kälter und härter klingt, als in der übrigen von Mitleid überfließenden Klage, doch kann dieser Unterschied auf dem Inhalt jener zwei Strophen beruhen. Die Dichtung ist in Distichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen abgefaßt; sechs Disticha bilden eine Strophe. Vorangestellt sind zwei Disticha, die darauf berechnet zu sein scheinen, vor jeder Strophe wiederholt zu werden, obwohl vielleicht nicht beide miteinander, sondern abwechselnd bald der eine, bald der andere, sodaß die Strophen mit diesem Kehrvors die beliebte Zahl von sieben Distichen erreichen. Gewiß ist, daß die Dichtung nicht von Jes. herrührt, mit dessen Sprache und Geist sie nicht das Mindeste gemein hat und in dessen Zeit man sie nicht unterbringen kann. Hitzigs scharfsinnige Ver-



## 15 'Orakel über Moab.

*Daß in der Nacht vergewaltigt, Ar-Moab vernichtet!*  
*Daß in der Nacht vergewaltigt, Qir-Moab vernichtet!*  
<sup>2</sup>Hinan steigt die Tochter Dibon die Höhen zum Weinen,  
 Auf Nebo und auf Medeba jammert Moab;  
 Auf all seinen Köpfen eine Glatze, jeder Bart abgehauen,  
<sup>3</sup>Auf seinen Gassen gürten sie den Sack um, auf seinen Dächern  
 [trauern sie],

mutung, daß Jona ben Amitthai ihr Vf. sei (II. Reg. 14<sup>25</sup>), stützt sich hauptsächlich auf den Epilog, der aber durch die vermeintlich jesaian. Vokabeln und die drei Jahre so wenig als jesaianisch erwiesen werden kann wie der ähnliche Epilog c. 21<sup>10</sup>f. Andererseits sind die ZATW 1888 S. 209 gegen voregilischen Ursprung vorgebrachten Gründe: das Fehlen der „Bußpredigt“, die das Charakteristikum der echten Prophetie sein soll, das Beten im Heiligtum statt des Opfern, die mangelhafte, des Fortschritts entbehrende Anlage, ohne alles Gewicht. Wenn von einem echten Propheten die Moabiter durchaus eine Bußpredigt kriegen müssen, so kann man ja das Gedicht alten moschelim (Num. 21<sup>27</sup>) zuschreiben. Aber aus anderen Gründen ist die Annahme eines späteren Ursprungs vorzuziehen. Die Epiloge c. 16<sup>13</sup>f. 21<sup>10</sup>f. passen nur in eine Zeit, wo man den Wunsch und die Hoffnung hatte, die Moabiter und Araber gründlich gedemütigt zu sehen. Der Mann, der diese Wünsche zu verwirklichen trachtete, ist Alexander Jannäus. Zu diesen Unternehmungen wollen die Bearbeiter von Jes. 15f. und Jer. 48 anfeuern und prophetisch ermutigen. Ist nun das ursprüngliche Stück <sup>15</sup>גֵּרָמֹאב geredet (Jes. 16<sup>13</sup>), so darf man seinen Ursprung nicht allzuweit zurückverlegen, nicht in jene Vorzeit, wofür die Juden die voregilische Zeit ansehen, weil dann ihm die unmittelbar anfeuernde Kraft abgehen würde. Vielleicht nimmt man am besten einen nabatäischen Überfall Moabs im 2. Jahrh. an; der Herrscher auf dem Zion, der nicht König genannt wird und der Edom beherrscht, wäre Johannes Hyrcanus. Damit wäre auch erklärt, daß Israel mit keiner Silbe erwähnt wird, das doch sonst Moab für seine Domäne hielt. Sollte c. 16<sup>1</sup> 3-6 eingesetzt sein, so könnte das Gedicht in eine frühere Zeit fallen, nur nicht in die voregilische (Marti denkt an das 5. Jahrh.). Der Vf. von Jer. 48 hat es wohl nicht schon in einem Jesaiabuch vorgefunden; vielleicht hat seine Verwertung des Gedichts unseren Sammler veranlaßt, es in seiner älteren Form dem Buch Jes. einzuverleiben. 15<sup>1</sup> גֵּרָמֹאב hat die Kraft einer Interjektion wie Gen. 18<sup>20</sup>; ob es eine eigentliche Interjektion ist oder ob eine elliptische Phrase vorliegt (wehlagt, daß), ist nicht zu entscheiden. Der stat. constr. גֵּרָמֹאב legt einen sinnlosen Akzent auf das גֵּרָמֹאב (in der Nacht, wo Ar-Moab überwältigt wurde, ist es vernichtet!), und beruht auf einer Verkennung des Rhythmus; man muß mit den alten Übersetzern גֵּרָמֹאב lesen wie c. 16<sup>3</sup> und mit Ar-Moab den zweiten Stichos beginnen lassen. Ar-Moab und Qir-Moab sind die bedeutendsten Festungen und Städte, vorausgesetzt, daß beide Namen nicht dieselbe Stadt meinen. Ar-Moab liegt am südlichen Arnonufer, Qir-Moab, wenn identisch mit Qir-Hareset (c. 16<sup>7</sup> II. Reg. 3<sup>25</sup>) weiter südlich, fast in der Mitte zwischen dem Arnon und der Südgrenze. Beide Festungen sind dem Anschein nach überumpelt, also wohl durch Nomaden. 2 גֵּרָמֹאב ist unverständlich. Wäre es ein Tempelhaus, so müßte das näher bezeichnet sein und es würde dann dem Satz das Subj. fehlen; daß es für Beth Diblataim oder B. baal maon oder B. hamoth abgeürzt und also gerade der unterscheidende Name weggelassen wäre, ist nicht weniger unwahrscheinlich. Die LXX hat es nicht. Zu lesen ist nach Jer. 48<sup>18</sup>: גֵּרָמֹאב בְּתֵּי דִּיבּוֹן. Dibon liegt eine Meile nördlich vom Arnon; es wird zuerst erreicht von der Kunde des Schicksals Ar-Moabs und sucht bestürzt die Höhenheiligtümer auf, um vor der Gottheit zu klagen. Dann breitet sich das Gerücht weiter nach Norden aus, nach Nebo am Berg Nebo, nahe an der Nordostspitze des Toten Meeres, und nach Medeba, südöstlich davon, südlich von Hesbon. גֵּרָמֹאב gewöhnlich so statt גֵּרָמֹאב s. Ges. § 70d. In v. 2b schwanken die Handschriften zwischen גֵּרָמֹאב und גֵּרָמֹאב, ersteres hat Jer. 48<sup>37</sup>, letzteres ist drastischer. Die Aussprache גֵּרָמֹאב mit o für a nur hier. 3 Der Text

- Und auf seinen Märkten jammert alles, zerfahrend in Weinen,  
<sup>4</sup>Es schreit Hesbon und Elale, bis Jahas ward's gehört.  
 Darum beben die Lenden Moabs, seine Seele bebt ihm,  
<sup>5</sup>Sein Herz dem Moab schreit, dessen Flüchtling bis Zoar.  
 Ach! den Aufstieg von Haluchit, mit Weinen ersteigt's ihn,  
 Ach! des Wegs von Horonaim, Untergangsklage erheben sie,  
<sup>6</sup>Ach! die Wasser von Nimrim, Wüstungen werden sie,  
 Denn verdorrt die Mahd, dahin das Gras, Grünes gibt's nicht!  
<sup>7</sup>Darum das Erübripte, das sie erworben, und ihr Verwahrtes,  
 Über den Bach der Weiden werden sie's tragen.  
<sup>8</sup>Denn umkreist hat das Geschrei die Grenze Moabs,  
 Bis Eglaim geht ihr Gejammer, bis Beer Elim.  
 16 <sup>9</sup>Und siehe, wie flatternde Vögel, ein gescheuchtes Nest  
 Sind die Töchter Moabs, die Furten des Arnon.  
<sup>10</sup>Denn die Wasser Dimons sind voll von Blut, denn ich werde über Dimon noch Weiteres  
 setzen, für die Flüchtlingschaft Moabs und Ariels und für den Rest Adamas.

ist mehrfach in Unordnung, denn der Wechsel zwischen den masc. und fem. Suffigen ist unmotiviert (das masc. besser), und hinter חֲרָבָה fehlt ein Wort, etwa מַדְבָּר oder מִדְבָּר vgl. Jer. 48<sup>88</sup> und das KÖPTEISCH der LXX, ferner Am. 5<sup>16,17</sup>, welche Stelle dem Dichter vorzuschweben scheint. „Herabfahren in Weinen“ ist wohl eine ungenaue Anwendung des Bildes vom Auge, das in Tränen herabfährt (Jer. 9<sup>17</sup> Thr. 1<sup>10</sup> 349). 4a führt noch weiter nach Norden. Elale, Jer. 48<sup>84</sup> durch וְ mit Hesbon verbunden und diesem untergeordnet, liegt nördlich nahe bei Hesbon, der Hauptstadt des Gebiets zwischen dem Arnon und Gilead, Jahas oder Jahsa wahrscheinlich südöstlich davon. 4b–6, die zweite Strophe, deren einleitendes וְ auf den Kehrrvers v. 1 zurückweist. Für die מַדְבָּר, die Gerüsteten Moabs, liest man wegen der Fortsetzung besser mit der LXX מַדְבָּר, die Hüften, und in Folge davon das perf. יָרַע, das äg. λεγ. ist (vgl. יָרַע). 5 Für לְבִי hat die LXX besser בֶּן oder vielleicht לְבִי. Sodann spricht man wohl richtiger מַדְבָּר, der sing. als collect. behandelt wie מַדְבָּר, denn das weibl. Suff., obenbrein inkorrekt geschrieben, ist beziehungslos, und die „Riegel“ passen nicht zum Zusammenhang. Zoar liegt an der Südostspitze des toten Meeres; die Moabiter fliehen also nach dem Süden v. 7. Eglat Schelischijja ist wahrscheinlich aus Jer. 48<sup>84</sup> eingefügt und ist vermutlich ein Stadtnamen; es mögen drei Eglat nahe bei einander gelegen haben und das unsrige von den Bewohnern des Nordens als drittes, südlichstes, gezählt sein. Es folgen jetzt vier בֶּן, von denen man nicht weiß, ob sie sämtlich Konjunktionen oder ob nicht wenigstens die drei ersten Interjektionen sind; letztere würden dem Rhythmus und wohl auch dem Sinne besser entsprechen. Der Aufstieg von Haluchit nach Onomastikon ed. de Sag. I S. 276 zwischen Areopolis (= Rabbath-Moab, südlich von Ar-Moab) und Zoar. Für den Weg von Choronaim, das nach Jer. 48<sup>84</sup> nahe bei Zoar gelegen haben muß, steht Jer. 48<sup>5</sup> besser der Abstieg nach Ch. Das sonderbare יַעֲרֵר ist wohl für יַעֲרֵר verschrieben. 6 Nimrim, in Onomast. I<sup>143</sup> als Nemerim, I<sup>284</sup> als Νεμηρεϊμ erwähnt, nördlich von Zoar. Die dritte Strophe, 7,8 und c. 162, beginnt wie die zweite mit וְ. Den Anfang übersetzt man am besten nach Jer. 48<sup>36</sup>: Das übrige, Ersparte (vgl. יָרַע Ps. 17<sup>14</sup>), das man (oder besser וְ, sie) erworben hat. מַדְבָּר hier wie Ps. 109<sup>8</sup> im Sinne von מַדְבָּר 3. B. Gen. 41<sup>36</sup>, nach Lev. 5<sup>23</sup> Wertgegenstände, die man jemandem zur Aufbewahrung anvertraut hat. Diese Ersparnisse und Schätze bringen die Bewohner des Südens nach Edom über den Grenzbach, der wohl der Wadi el Ahja ist. Im zweiten Stichos von v. 7b I. יִשְׁאָחֶר. 8 scheint das Verlassen des Landes erklären zu sollen; das Geschrei und also die Not zeigt sich auf der ganzen Grenze, kein Teil blieb unverfehont, um noch eine Zuflucht bieten zu können. Eglaim liegt nach Onomast. I<sup>288,228</sup> acht Meilen südlich von Rabbath Moab; Beer Elim ist unbekannt. Man sollte erwarten, es würden zwei Ortschaften genannt, die dem israelitischen „Dan und Berseba“ entsprechen; danach würde das im nördlichen Moab gelegene Beer Num. 21<sup>16</sup> ff.



- 16 <sup>1</sup>*Sie sandten das Lamm des Landesfürsten*      *von Sela wüstenwärts,*  
*Zum Berg der Tochter Zion: <sup>3</sup>„Gib Rat,*      *schaffe Entscheidung!*  
*Mache gleich der Nacht deinen Schatten*      *mitten am Mittag,*  
*[Und] verstecke die Versprengten,*      *den Flüchtigen verrate nicht,*  
<sup>4</sup>*Laß gasten bei dir meine Versprengten*      *[die Entronnenen] Moabs,*

vielleicht passen; Perles schlägt אֶרְלִים, in Arelim oder Erelim vor (?). Das zweite אֶרְלִים fehlt in der LXX und ist wohl nur versehentlich wiederholt; für das erste wäre das Suff. ׁ richtig. Für אֶרְלִים hat die LXX אֶרְלִים. 9 Von jetzt an ist der Text in großer Unordnung. D. 9 kann die beiden Disticha nicht liefern, die die Strophe noch haben sollte, sondern spricht von Dingen, die noch in der Zukunft liegen. Ich habe früher wenigstens den ersten Satz von v. 9 der Dichtung zugerechnet, ohne ihn freilich recht erklären zu können, halte es aber jetzt nicht mehr für richtig, ihn von dem folgenden zu trennen. Mit diesem Vers, der von jüngerer Hand zugefügt ist, hatte ich sodann früher c. 16<sub>2</sub> verbunden, weil hier in der jetzigen Form ebenfalls von der Zukunft die Rede ist. Aber die gegenwärtige Form hat einen Fehler, nach dessen Tilgung c. 16<sub>2</sub> sich als echten Bestandteil der Dichtung erweist, der nur seinen richtigen Platz verloren hat. Ich nehme demnach an, daß die Einsetzung von c. 15<sub>9</sub> die Lesartlichkeit des Verses 16<sub>2</sub>, der ursprünglich auf 15<sub>8</sub> folgte, beeinträchtigte, daß dieser demnach noch einmal am Rande niedergeschrieben wurde, dann aber bei der Wiederaufnahme in den Text an die verkehrte Stelle geriet. Was 15<sub>9</sub> anlangt, so wissen wir zunächst gar nichts mit אֶרְלִים anzufangen. Man hat den Namen mit Dibon oder mit Madmen kombiniert, aber Dibon ist nach v. 2 nicht selber vom Feinde erstürmt, warum sollen denn seine Wasser blutig sein und was sind es für Wasser? Wäre Madmen gemeint, so hätte der Verfasser eher ein Wortspiel mit Mist als mit Blut gemacht. In c. 21<sub>11</sub> hat der Sammler einen ähnlich klingenden rätselhaften Namen über das dortige Orakel gesetzt, nämlich אֶרְלִים, das dort Edom bedeuten soll. Liegt etwa in beiden Fällen eine apokalyptische Spielerei vor? Vielleicht eine Anspielung auf eine ältere Apokalypse? Was dann in v. 9 folgt, ist ebenso dunkel. Der Satz: „ich werde über Dimon setzen hinzugefügtes“ ist zwar zur Not zu verstehen, jedenfalls aber sonderbar ausgedrückt: das im Gedicht Gesagte wird noch überboten werden durch weitere Schicksalsschläge. Diese Zukunftsdrohung spricht plötzlich Jahve, der ja gewöhnlich der Redner der Ergänzungen ist. Ganz dunkel ist dann v. 9b: der Flüchtlingschaft Moabs ein Löwe (oder einen Löwen, wenn das Explikation von אֶרְלִים sein soll). Ich habe oben die Lesung der LXX adoptiert: אֶרְלִים für אֶרְלִים, ohne sicher zu sein, daß das wirklich richtig ist; Ariel und Adama mögen dann Landschaften sein, die sich zu Moab so verhalten wie z. B. Thema zu Edom. Während diese Zukunftsdrohung, die mit ihrem „Hinzugefügtes“ an c. 16<sub>13</sub>f. erinnert, von der Hand des Bearbeiters herrührt, ist c. 16<sub>2</sub> hinter c. 15<sub>8</sub> gut angebracht und eine passende Vorbereitung der folgenden Strophe. Nur ist zu Anfang אֶרְלִים für אֶרְלִים zu lesen, denn von der Zukunft kann bei einer Schilderung nicht die Rede sein, die ganz den vorhergehenden Schilderungen entspricht und sie abschließt. Daß der Vers nicht zwischen c. 16<sub>1</sub> und 3 gehört, sieht man ja auf den ersten Blick. Die Töchter Moabs sind die einzelnen Städte, nicht Weiber, wie das parallele Glied zeigt, wo der Ausdruck „die Übergänge des Arnon“ hauptsächlich die Gegenden meint, die nach dem Kehrtreter vom Feinde überfallen sind. Die Vergleichen der flüchtenden Bevölkerung mit einem zerstörten Nest und den fliehenden Vögeln ist sehr anschaulich; das אֶרְלִים schließt ab: siehe, so steht's mit Moab. 16<sub>1</sub>. 3. 4a bildet die vierte Strophe. Die Punktatoren machen das erste Wort zum imp. אֶרְלִים, man sieht nicht ein, warum und wer hier spricht, dem Zusammenhang angemessen ist אֶרְלִים (aber nicht אֶרְלִים!). In Edom angekommen, schickt man von Sela aus, das, nicht mit Petra identisch, nach II. Reg. 14<sub>7</sub> wahrscheinlich in der Nähe des Salztals, östlich von Berseba (Buhi, Paläst. § 56), lag, das „Lamm des Landesfürsten“, als Symbol des dem jüdischen Oberherrn gebührenden Tributes, der mincha, die auch Mesa den Nordisraeliten in אֶרְלִים entrichtete II. Reg. 34, „wüstenwärts“ zum Berg der Tochter Zion, zu Johannes Hyrtanus, der Edom beherrschte; natürlich tun das nicht die Edomiter, sondern die flüchtigen Moabiter. 2 f. hinter



Sei ein Versteck für sie vor dem Verwüster!  
 Wenn verschwunden ist der Bedrucker, vernichtet der Verwüster,  
 Fort die Zertreter aus dem Lande, wird aufgerichtet in Liebe  
 Und auf ihm sitzen in Treuen im Zelte Davids [der Thron  
 Ein Richter so fragend nach Recht wie eifrig auf Gerechtigkeit.“  
 „Wir hörten vom Hochmut Moabs, dem sehr hochmütigen,  
 Seiner Hoffart, seinem Hochmut und Übermut, seinem unwahren  
 [Geschwätz.“  
 Drum jammert Moab gegen Moab, ganz jammert es,  
 Um die Traubenkuchen von Qir-hareset seufzen sie ganz zermalmt,

c. 15s. 3 schließt sich unmittelbar an v. 1 an. Zion wird angeredet, wie die Fortsetzung zeigt, daher mit Qre מְבַרֵךְ oder vielmehr wegen des Metrums מְבַרֵךְ nach II. Sam. 16<sup>20</sup>, sowie מְבַרֵךְ zu lesen; man bestürmt die Tochter Zion mit einer Flut von Bitten, weil man in Angst und Not ist. Mache מְבַרֵךְ (8π. λεγ.), Entscheidung, nämlich zwischen den Moabitern und den Eroberern, wenn diese die Auslieferung der Flüchtigen verlangen. Der Fürst ist also den Eroberern entweder gewachsen oder befreundet. Es ist zweifelhaft, ob dies von Usia gegenüber Jerobeam II. gesagt werden konnte, dagegen paßt es sehr gut auf Joh. Hnrk. und die Araber. 4a Die Flüchtlinge möchten vorderhand als מְבַרֵךְ in Edom oder Juda bleiben dürfen. Vor מְבַרֵךְ muß ein dem מְבַרֵךְ ähnliches Wort ausgefallen sein. מְבַרֵךְ wechselt mit מְבַרֵךְ ab. Die fünfte Strophe 4b-6 kann ihrem Inhalt nach nicht fehlen, wenn die vierte ursprünglich ist. Ihr Ton sticht freilich einigermaßen von dem der drei ersten und der Fortsetzung v. 7ff. ab; der Dichter mag hier mehr als in der Schilderung der moabitischen Not als Judäer sprechen. Es scheint mir doch, daß die Wahrscheinlichkeit der Echtheit beträchtlich größer ist als die der Unechtheit. Die Moabiter schmeicheln dem Fürsten auf dem Zion mit solchen Redensarten, von denen sie wußten, daß ihre Nachbarn sie gern hörten; die Judäer weisen sie zurück auf Grund eines längst eingewurzelten Urteils über den Charakter der Moabiter. V. 4b ist Vorderatz zu v. 5. מְבַרֵךְ könnte Auspresser oder Auspressung sein, aber es ist 8π. λεγ., hat auffälliger Weise den Artikel und entspricht eigentlich nicht der Lage der nicht unterjochten, sondern geflohenen Moabiter; wahrscheinlich ist מְבַרֵךְ verlesen für מְבַרֵךְ. Lies ferner מְבַרֵךְ für מְבַרֵךְ (Martti) und מְבַרֵךְ (Cheyne). 5 klingt sehr nach c. 9s, noch mehr nach Prv. 20s. 28; die messianischen Hoffnungen der Juden brauchen die Moabiter damit nicht gerade ausdrücken zu wollen, obwohl sie diese werden gekannt haben. Selbst der Ausdruck „im Zelte Davids“ hat keinen spezifisch messianischen Charakter, er besagt nur, daß die Hasmonäer sich für die richtigen Nachfolger der Davididen angesehen haben wollten (wie die deutschen Kaiser als Nachfolger der Cäsaren). Daß sie diesen Anspruch, den zahlreiche späte Stellen bestätigen, erhoben, war für sie eine politische Notwendigkeit, wenn sie die Fürstenwürde in ihrem Hause erblich machen wollten. מְבַרֵךְ, eigentlich eilend, kommt in der nachexilischen Zeit öfter vor in der Bedeutung gewandt, geschickt. Die Moabiter wollen also Untertanen des jüdischen Fürsten sein, wenn er sie von den jetzigen Vergewaltigern befreit. 6 Aber ihr Gesuch wird abgewiesen werden; man traut ihren Versprechungen nicht, denn sie sind zu hochmütig und zu verlogen, als daß sie gute, freiwillige und treue Untertanen sein könnten. Diese Antwort kommt auch Jer. 48<sup>20</sup> vor; es liegt auf der Hand, daß sie sich an v. 4b. 5 anschließt, aber nicht an v. 3. 4a, denn die Bitte der Flüchtigen kann man nicht mit der Behauptung beantworten, daß sie lügnerisches Geschwätz vorbringen. Hat aber der Bearbeiter von Jer. 48 in seiner Vorlage v. 6 gelesen, dann ist das ein gewichtiges Indizium für die Zugehörigkeit der 4. und 5. Strophe zu der Dichtung, da er diese gewiß nicht in einem Jesaiabuch vorgefunden hat. Für מְבַרֵךְ, welche Form bei der Wurzel מְבַרֵךְ sonst nicht vorkommt (s. Olsh. § 182b), ist מְבַרֵךְ zu sprechen oder besser nach Jer. 48<sup>20</sup> gleich מְבַרֵךְ zu schreiben, auch des Rhythmus wegen. Die sechste Strophe, 7 mit v. 8, ist nicht mehr den flüchtigen Moabitern, sondern dem Lande Moab und der darin zurückgebliebenen Bevölkerung gewidmet; sie schildert den beklagenswerten Zustand besonders des Weinbaus. „Moab jammert um

- <sup>8</sup>Denn die Pflanzungen Hesbons sind verwelkt, der Weinstock Sibmas,  
Dessen Edeltrauben umwarfen die Herren der Völker,  
Die bis Jaser reichten, schweiften zur Wüste,  
Dessen Schößlinge sich ausbreiteten, zum Meer hin wanderten.
- <sup>9</sup>Darum weine ich mit dem Weinen Jasers zum Sibmas Weinstock,  
Netze dich mit meiner Träne, Hesbon und Elale,  
Denn auf deine Lese und dein Lesen brach ein Hussa herein,  
<sup>10</sup>Und eingeheimst ist Freude und Lust aus dem Fruchtgelände,  
Und in den Weinbergen jauchzt es nicht und kreischt es nicht,  
Wein in den Keltern tritt man nicht, das Heiße ist verstummt.
- <sup>11</sup>Darum mein Inneres, über Moab gleich der Zither braust es,  
Und mein Inwendiges über Qir-hares . . . . .

Moab“ wäre geschnitten, wenn das zweite Moab das Land bedeuten soll, und maniriert, wenn es heißen soll: über sich selbst. Ist der Text nicht verderbt (die LXX hat ebenso künstlich מוֹאָב, in Moab), so muß מוֹאָב sein, während מוֹאָב in v. 7b = מוֹאָב ist. Moab jammert gegen Moab, der eine gegen den andern vgl. c. 13a. Qir-hareset heißt v. 11 Qir-hares, doch wohl nur durch die Schuld des Abschreibers (vgl. 151). Für מוֹאָב ist ohne Zweifel מוֹאָב zu schreiben (das מ durch Dittographie entstanden). Die Traubensuchen (aus denen Jer. 48a1 Männer macht) gehören zur Festspeise des frohen Herbstfestes. Daß der Überfall zur Zeit der Weinlese geschah, zeigt auch v. 9. 8 Die Weinbergspflanzungen Hesbons und des benachbarten Sibma sind verlassen und nicht bewässert, darum verdorrt. מוֹאָב scheint als Subst. angesehen zu sein. Die roten Trauben (zu מוֹאָב, besser מוֹאָב, ist מוֹאָב zu ergänzen) dieser Orte „erschlugen“ sonst, d. h. machten trunken (c. 281), die Herren der Völker, lieferten weithin Wein für die vornehmsten Leute; sie reichten מוֹאָב und מוֹאָב reimen sich dank der Pausa des ersten Wortes) bis Jaser (nach Onomast. 131. 264 zehn Milien westlich von Rabbath Ammon, fünfzehn nördlich von Hesbon), „irrten in die (östliche) Wüste“, verloren sich in Gegenden, wo die Steppe der Kultur halt gebietet, Kulturpflanzen sich gar nicht hingetrauen und hier nur durch ihre überschwengliche Üppigkeit hingeraten; sie wandern westwärts hinüber bis zum (toten) Meer – nicht über's Meer, da der Weinbau Judas uns hier nichts angeht; מוֹאָב wäre allerdings deutlicher gewesen. 9 und 10, die siebente Strophe. Über den Wein muß der Dichter selbst mitweinen „mit dem Weinen Jasers“, wie wenn er in oder bei Jaser zu Hause wäre, was auch bei unserer Ansetzung des Gedichts möglich sein wird, obgleich Judas Mattabäus die Juden Gileads nach Judäa brachte (I. Makk. 548). In מוֹאָב scheinen ו und י ihre Stelle vertauscht zu haben. מוֹאָב, meist Obsternte, und מוֹאָב, sonst Kornernte, sind hier für מוֹאָב, Weinernte (das Jer. 4823 hat), gewählt, um an מוֹאָב, Ende, anzuklingen. Auf die Weinernte, bei der sonst das fröhliche מוֹאָב, ertönt, ist ein fürchterliches Hussa, מוֹאָב, des Feindes (vgl. Jer. 5114) gefallen, der auch sonst mit dem Kelterer verglichen wird c. 633 Apf. 1419 f. Welches Schicksal alttest. Terte oft hatten, zeigt wieder das מוֹאָב von Jer. 4822. 10. Das subj. expl. מוֹאָב hat wohl der Abschreiber hinzugesetzt. מוֹאָב scheint auf das מוֹאָב, das Einheimisen der Ernte, anzuspielen, מוֹאָב (Hos. 91) auf מוֹאָב zu reimen, מוֹאָב an מוֹאָב zu alliterieren. Die 1. pers. מוֹאָב steht auch Jer. 4833 und kann trotzdem nicht richtig sein; es ist mit mehreren Kritikern מוֹאָב zu lesen. 11 scheint mit seinem מוֹאָב eine neue Strophe zu beginnen, die nur zum kleinsten Teil erhalten ist. Aber möglich ist auch, daß v. 11 nur eine Variante zu v. 7 vorstellt vgl. Jer. 4831 f., da v. 10 sich sehr gut zum Schluß der Elegie eignet. Aus unserem מוֹאָב wäre dann das מוֹאָב v. 7 entstanden. Des Dichters Eingeweide, der Sitz der stärkeren Empfindungen, brausen wie die Zither, seine innere Erregung strömte in eine Klagemelodie aus, die er nur in Form zu fassen hatte. Vielleicht würde die Dichtung uns bedeutender erscheinen, wenn sie in besserer Gestalt auf uns gekommen wäre; manches Einzelne, z. B. c. 16a—10, hat auch jetzt poetischen Wert. — 12 scheint nicht zu der Dichtung zu gehören, es ist eine Weissagung, hat einen anderen Ton als die Klage und ist wahrscheinlich mit c. 15a vom Bearbeiter hinzugesetzt, wenn auch vielleicht nicht verfaßt.

<sup>12</sup>Und geschehen wird's, wenn Moab sich abmüht auf der Bama und kommt zu seinem Heiligtum, um zu beten, vermag es nichts.

<sup>13</sup>Das ist das Wort, das Jahve über Moab geredet hat vordem. <sup>14</sup>Und jetzt spricht Jahve also: In drei Jahren gleich den Jahren eines Söldners da wird gering sein die Herrlichkeit Moabs mit all dem großen Haufen und der Rest klein, winzig, nicht stark.

\* \* \*

Auch die religiöse Wendung, die dieser Vers nimmt, fehlt völlig in der Elegie. Erw. ergänzt das letzte Sätzchen durch den Anfang von Jer. 48<sup>13</sup>: Moab wird zu Schanden vor Kemosh (dem Gott der Moabiter), natürlich ohne eigentliche Berechtigung, aber mit der an ihm bekannten feinen Empfindung für die Farbe des Verses. מֹשֶׁךְ scheint ein bloßes Versehen für מֹשֶׁךְ zu sein, sonst würde es die Anzeichen der Zusehung noch vermehren, denn das Erscheinen auf der Bama ist längst dagewesen (c. 15<sup>3</sup>). — — 13. 14 Nachschrift von der Hand desselben Schriftstellers, der auch den Epilog c. 21<sup>16</sup> f. schrieb, und wie dieser letztere trotz aller scheinbar jesaian. Redensarten nicht von Jes. sein kann, so gilt das auch hier. Stilo soluto sagt er, daß das Orakel c. 15. 16, das er selber erst in eine Weissagung verwandelt haben dürfte, bald in Erfüllung gehen soll. Es ist „vordem“ gegeben, das heißt schwerlich: vor so und so vielen Jahrhunderten. 14 soll jesaian. Notabeln und Gedanken haben, das ist nicht richtig. Das verbundene מֶלֶךְ מִצְרָיִם findet sich in den unechten Stellen c. 10<sup>25</sup>, 29<sup>17</sup>. Die drei Jahre sind nicht Nachahmung von Jes. (c. 20<sup>3</sup>, 7<sup>16</sup>, 8<sup>4</sup> vgl. Jer. 28<sup>3</sup>); auf diese Meinung ist man nur gekommen, weil man מֶלֶךְ ohne allen Grund als Tagelöhner ansah, der sich aufs Jahr verdingt, und dann annahm, eines solchen Jahrlöhners Jahre seien knappe Jahre. Aber wo es sich um eine Kriegsdrohung handelt, ist doch selbstverständlich der מֶלֶךְ ein Söldner (Jer. 46<sup>21</sup>), und unsere Stelle sagt: man braucht die Söldner nur auf die übliche Periode eines Söldnerkontrakts, die also drei Jahre umfaßte, zu dingen, um mit Moab gründlich fertig zu werden. Daß Alexander Jannäus Mietstruppen unterhielt, ist bekannt; unser Verf. will ihn zur Niederwerfung der gehaßten Moabiter anfeuern (vgl. c. 25<sup>10</sup>, 11). מֶלֶךְ מִצְרָיִם will G. Hoffm. (ZATW 1883 S. 116) mit Berufung auf die unglückliche Stelle c. 8<sup>23</sup> in מֶלֶךְ מִצְרָיִם ändern, aber wenn hier eine Verheißung am Platz wäre, so könnte sie gewiß nicht über Jer. 48<sup>47</sup> hinausgehen; auch fehlt c. 21<sup>17</sup> die Verheißung.

Fünftes Stück c. 17<sup>1-11</sup>, Orakel über Damaskus überschrieben, obgleich es sich nicht allein auch auf Israel bezieht, sondern grade für das letztere am meisten berechnet ist. Damaskus soll untergehen, Israel fast ganz vernichtet werden. Die Rede fällt in die Zeit, wo Rezin und Pekah sich verbündet haben, also nach c. 9<sup>7</sup> ff., aber noch vor den Zug gegen Juda c. 7, dessen keine Erwähnung geschieht. Zu dieser frühen Abfassung stimmt die mehr poetische Form der Rede (drei Strophen zu je neun dreizehnbigen Stichen, Lohr will Pentameter, ändert aber zu stark) und ihre schlechte Erhaltung, auch die Hervorhebung des eingedrungenen fremden Aberglaubens (vgl. 12<sup>20</sup> ff. 2<sup>3</sup> ff.). Die erste und zweite Strophe haben einen refrainartigen Schluß (wie c. 21<sup>1-17</sup>; c. 9<sup>7</sup> ff.), die zweite und dritte den gleichen Anfang. Die erste Strophe 1 bis 3 ist Syrien gewidmet, doch auch hier ist das Interesse an Ephraim maßgebend. Daß ein Prophet sich überwiegend oder ausschließlich mit fremden Völkern beschäftigt, kommt erst mit dem 7. Jahrh. auf (Zephania, Hesekiel usw.). Der Anfang v. 1 mit מֶלֶךְ und dem Verb. מָרַד wie c. 31 (vgl. c. 19<sup>1</sup>, 24<sup>1</sup>). Der Untergang Damaskens steht vor der Tür. Da Damaskus auch Subj. in v. 1b ist, so ist in v. 1a מֶלֶךְ מִצְרָיִם zu lesen. מֶלֶךְ für מֶלֶךְ. In v. 1b wäre מֶלֶךְ ein απ. λεγ., dazu ein unnützer Zusatz zu מֶלֶךְ, es fehlt in der LXX, wird also mit de Lag. als ein Versehen des Abschreibers zu betrachten sein, der noch einmal מֶלֶךְ schreiben wollte (f. zu 312). 2 Der Anfang ist schwerlich richtig. Es ist unangenehm, das part. über v. 1b hinweg von dem מֶלֶךְ v. 1a abhängig machen zu müssen, und mit den Städten Aroer oder Aroers ist man völlig verlegen. Es gibt ein Aroer



17 <sup>1</sup>Orakel über Damaskus.

Siehe, Damastus wird abgetan als Stadt

Und wird ein Trümmerhaufen, <sup>2</sup>verlassen für immer,

Seine Städte verfallen den Herden,

Und lagern werden sie ungeschreddt.

<sup>3</sup>Und genommen wird Ephraim das Bollwerk

Und das Königtum Damastus,

Und der Rest Arams wird untergehen,

Wie die Israeliten werden sie sein,

Ist der Spruch Jahves der Heere.

<sup>4</sup>An jenem Tage wird Jakobs Herrlichkeit erniedrigt

Und das Fett seines Fleisches abgemagert sein;

<sup>5</sup>Es wird sein, wie wenn der Schnitter rafft den Halm

Und sein Arm Ähren schneidet;

Es wird sein, wie wenn einer ausfließt im Tal Rephaim,

<sup>6</sup>Und übrig daran bleiben eine Nachlese wie beim Olivenklopfen:

Zwei, drei Beeren in der Spitze des Wipfels,

Vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaums,

Ist der Spruch Jahves der Heere.

in Juda, eins am Arnon, eins in Ammon, vielleicht auch eins oder mehrere bei Damastus, die aber, weil niemals genannt, nicht von Bedeutung gewesen sein können, während jene nicht hierher gehören. Die LXX las:  $\text{עַל־בְּרִית}$ ; den Rest übersetzt sie mit εἰς κοίτην, aber wohl aufs Geratewohl. Ist v. 2b richtig, so muß vor  $\text{עַל־בְּרִית}$  ein fem. plur. gestanden haben, auch das Versmaß verlangt noch eine Hebung. Ich nehme daher als ursprünglich an  $\text{עַל־בְּרִיתָּהּ}$ , verlassen für immer, und ihre Städte usw. Städte der Stadt Damastus kann man sagen vgl. 3. B. Jos. 13<sub>17</sub>. Bekanntlich ist diese Weissagung nicht eingetroffen, um so mehr ist sie echt. 3 Das Bollwerk, das Ephraim genommen werden soll, kann nur Syrien sein, es ist sein Schutz gegen Assur. Die Erwähnung Samarias, das ja im wörtlichen Verstande Ephraims Festung ist, käme hier zu früh. V. 3b ist sicher verderbt. Die Herrlichkeit Israels müßte die demnächst untergehende Herrlichkeit sein, von der erst v. 4 spricht; mit etwas Künftigem kann doch Syriens Schicksal nicht beschrieben werden. Außerdem kommt weder ein Stichos noch ein Distichon heraus. Die LXX cod. Alex. hat hinter Συρων ein ἀπολείται, also  $\text{נִשְׁאַרְתָּ}$  oder  $\text{נִשְׁאַרְתָּ}$ , das dem  $\text{נִשְׁאַרְתָּ}$  ähnlich sieht und besser paßt. Also der Rest Arams wird, nachdem die übrigen aramäischen Staaten schon unterjocht sind, durch Assur untergehen. Ob dann der Vf. fortfuhr: wie Israel,  $\text{נִשְׁאַרְתָּ}$  oder  $\text{נִשְׁאַרְתָּ}$ , werden sie sein, wird es ihnen gehen, um die folgende Strophe vorzubereiten, das mag sehr zweifelhaft sein, aber Sicheres ist nicht mehr zu erreichen. 4  $\text{עַל־בְּרִיתָּהּ}$  ist unnötig, beschwert den Stichos, fehlt in v. 9 (7) und ist zumal deswegen lästig, weil es gleich hinterher noch zweimal vorkommt, also ein Abschreiberzusatz. Zur selben Zeit mit Damastus wird Jakob erniedrigt werden, die Schwindsucht bekommen (nachgeahmt c. 10<sub>10</sub>). Hier steht einmal das „an jenem Tage“ in passender Weise. Vielleicht ist das den Späteren beliebte  $\text{נִשְׁאַרְתָּ}$  eingesetzt. 5a Das Gericht mit der Ernte verglichen.  $\text{עַל־בְּרִיתָּהּ}$  bedeutet sonst den Kornschnitt; hier ist wohl  $\text{עַל־בְּרִיתָּהּ}$  mit Buhl zu lesen, da gleich nachher der Arm des Schnitters genannt wird. Die Ernte, fährt v. 5b 6 fort, wird so gründlich vorgenommen, daß kaum eine ordentliche Nachlese übrig bleibt. Der Ausdruck: „es wird sein wie ein Lesender“ erinnert in seiner Verkürzung an Gleichnisse Jesu: Das Himmelreich ist wie ein Kaufmann. Das  $\text{עַל־בְּרִיתָּהּ}$  in v. 5b wird besser gestrichen, weil es eben vorher schon da war und den Stichos überlang macht. Die Erwähnung des Tals Rephaim, südwestlich von Jerusalem, zeigt, daß Jes. zunächst für die Judäer schreibt. Beim Klopfen der Oliven, die etwas vor der Reife abgepflückt und von den höheren Zweigen heruntergeklopft werden, bleibt nur eine geringe Nachlese übrig, nur die paar Beeren, die man nicht fand oder nicht bequem erreichen konnte. So enthält diese Strophe eine berechnete

<sup>7</sup>An jenem Tage wird blicken der Mensch auf seinen Schöpfer  
 Und seine Augen auf den Heiligen Israels sehen,  
<sup>8</sup>Und nicht wird er blicken auf das Werk seiner Hände\*)  
 Und was seine Finger gemacht, nicht sehen\*\*).

\*) die Altäre.

\*\*) und die Ascheren und Sonnensäulen.

Klimag. Die beiden letzten Wörter des letzten Distichons sind zu verbessern in **בְּסֵפֵי הַפְּרִי**. Der Fruchtbaum spielt auf den Namen Ephraim an wie Gen. 49<sup>22</sup> vgl. Hos. 13<sup>15</sup>. — 7.8 Diese vier Stichen, für eine Strophe viel zu wenig, machen einen etwas leeren Eindruck. Die meisten Wendungen kehren an anderen Stellen wieder und meist in originellerer Weise; ein böser Konkurrent dieser Verse ist vor allem c. 22<sup>2b</sup> 9a 11b, es ist nicht denkbar, daß Jes. bewußt oder unbewußt sich so wörtlich sollte wiederholt haben. Sie könnten fehlen, ohne daß man eine Lücke fühlte. Das Schlimmste ist, daß sie gar nicht zum Zusammenhang passen. Denn wenn Israel so ganz vernichtet ist, wie v. 5f. schildert, und wenn seine Städte verödet sind v. 9, so ist es sehr überflüssig hervorzuheben, daß die Menschen, die so ziemlich ausgerottet sind, nicht mehr nach den Werken ihrer Hände sehen, die zerstört sind. Also sind diese Verse eingesetzt und nicht einmal an einer guten Stelle; besser paßten sie noch hinter v. 10.11, wo vorausgesetzt wird, daß die Israeliten noch bis zum Gerichtstage bei ihrer Liebhaberei für unjahvistische Kulte verharren. Sie erinnern an die gleichfalls unjehojas. Stellen c. 22<sup>0</sup> 30<sup>22</sup> 27<sup>0</sup>. Daß sie aber ein für die Späteren wichtiges Thema berühren, zeigen auch die Zusätze in v. 8. 7 Der allgemeine Ausdruck „der Mensch“ war in den Kehrversen von c. 21<sup>1</sup> ff. besser angebracht als hier, wo der Prophet ganz bestimmte Menschen und Zustände vor Augen hat. **עֲשֵׂוֹ** soll wohl „sein Schöpfer“ sein (wie in der Glosse Hos. 8<sup>14</sup>); c. 22<sup>11b</sup> steht dafür konkret **יָעַשׂ**, der es tut, der die bevorstehenden Schicksale herbeiführt. Der „Heilige Israels“ ist in solchen Einsätzen häufig anzutreffen. 8 Das Menschenwerk erklärt eine dritte Hand durch die Randglosse: die Altäre und die Ascheren und Sonnensäulen. Der Glossator glaubt wie der Vf. von c. 27<sup>0</sup> die Altäre schon durch den Plural hinlänglich als solche zu kennzeichnen, die neben dem einzig berechtigten Heiligtum durch menschliche Eigenmächtigkeit (c. 66<sup>1</sup> ff.) errichtet sind. Die Ascheren (Sing. **אֲשֵׁרָה**) sind Pfähle, die neben dem Altar aufgestellt wurden, um die Anwesenheit des Numens darzustellen; die Sonnensäulen, wahrscheinlich schon weniger primitiv, galten speziell der Gottheit der Sonne (**חֲמָה**), dem **בַּעַל הַשֶּׁמֶשׁ**. Jes. spricht nicht davon, aber die späteren Theologen lassen nicht leicht eine Gelegenheit (hier von v. 10f. geboten) vorübergehen, gegen verbotene Kulte zu kämpfen. — 9 bis 11 die dritte Strophe. Den Anfang braucht man nur anzusehen, um die fürchterliche Entstellung des Textes zu erkennen; es werden sein (masc.!) seine (weisen?) Zufluchtsstädte wie die Verlassenheit des Waldes und des Wipfels, die sie (wer?) verlassen haben vor den Israeliten usw. Ich habe mich früher einfach an die LXX gehalten, aber sie hilft auch nicht aus allen Schwierigkeiten heraus. Annehmen kann man von ihr **וְהָיָה לָהֶם** für das unsinnige **וְהָיָה לָהֶם** **וְהָיָה לָהֶם**, denn dadurch werden wir erstens den Wald und Wipfel los und gewinnen zweitens in den Hiwvitern und Amoritern das richtige Subjekt für den Relativsatz; daß der hebr. Text, wenn er entsprechend berichtigt wird, die Hiwviter voranstellt (in seinem **וְהָיָה**), mag darauf beruhen, daß man den Wipfel nicht gut vor den Wald setzen zu können glaubte. Unerklärt bleibt dann noch, warum **וְהָיָה** im masc. steht und wie sich der Schlußsatz: und es wird eine Wüstenei sein, zum Vorhergehenden verhält, endlich woher die LXX ihr: (sie werden) verlassen sein hat. Ich habe früher **עָרֵי מְעוֹבָה** in **עוֹבָה** verwandelt, und es ist möglich, daß die LXX das auch schon getan hat. Aber die Ähnlichkeit ist nicht übermäßig groß, und das Wort **מְעוֹבָה** hat eine starke Stütze an demselben, darauf zurückzulegen das Wort in v. 10a. Was mir endlich das Konzept früher gänzlich verrückt hat, war meine Meinung, daß zwar der Relativsatz und das Sätzchen am Schluß eine Glosse, dagegen die Erwähnung der Amoriter usw. echt sei. Ich bin jetzt der Ansicht, daß das schon vom Paseq verdächtige **וְהָיָה** mit zur Glosse gehört und das wahre Verbum verdrängt hat. Die

<sup>9</sup>An jenem Tage [werden verlassen sein  
Alle] deine Zufluchtsstädte\*),

<sup>10</sup>Weil du verlassen hast den Gott deines Heils  
Und deines Zufluchtsfelsens nicht gedachtest.  
Darum magst du pflanzen Pflanzen der Adonisse  
Und Reben der Fremden säen,

<sup>11</sup>Am Tage, wo du pflanzeest, es hoch bringen  
Und am Morgen, wo du säest, es sprossen lassen:  
Sart ist die Ernte am Tage des Siechtums und unheilbaren Schmerzes.

\*) Glosse in v. 9: sie werden verlassen sein wie die Verlassenschaft des Amoriters und Hiwitisers, die sie verließen vor den Israeliten, und es wird eine Wüste sein.

\* \* \*

Glosse beginnt so: **כְּעִיבָהּ**: sie (die Städte) werden sein wie die Verlassenschaft usw. und schließt nun ganz passend mit dem Satz: und es wird eine Wüstenei sein. Die Glosse erinnert an diejenige am Schluß von c. 17. Daß jetzt Jes. keine historische Reminiszenz einflicht, ist für das Gedicht kein Schade. Dem echten Text fehlt nun ein Verbum, das die LXX jedenfalls richtig erraten hat; ich nehme als ursprünglich etwa folgende Gestalt an: **בְּיוֹם הַהוּא יִתְעַבְּבָהּ** **עַל כָּל**; das **כָּל** setze ich hauptsächlich aus metrischen Gründen ein, **יָעֵל** leite ich mit Buhl von **עַל** ab. Das weibliche Suffix von **יָעֵל** kommt ja etwas überraschend, aber es ist eben in v. 10 und 11 auch da. Den Zufluchtsstädten entspricht einerseits das Bollwerk v. 3, andererseits der Zufluchtsfels v. 10. Der Glossator (und also glücklicher Weise nicht Jes.) meint, die Urbewohner, die Amoriter und Hiwiter, hätten das Land als völlige Gde den Israeliten überlassen und seien davongeflohen; die alten Erzähler und gewiß auch Jes. haben eine andere Vorstellung vom Sachverhalt. 10a sollte enger mit dem echten v. 9 verbunden sein: deine Zufluchtsstädte werden verlassen sein, weil du an die wahre Zuflucht nicht dachtest, vielmehr deinen Gott verließest. Die LXX hat **יָעֵל** für **יָעֵל**, das dem Abschreiber wohl aus dem Psalmenstil heraus in die Feder gelaufen ist; **יָעֵל** ist natürlich besser wegen des Gegensatzes, dies Verbum beherrscht ja gleichsam das ganze Gedicht von v. 1 an. Warum aber Jes. vom Gott des Heils und dem Felsen der Zuflucht nicht soll sprechen dürfen und also v. 10a unecht sein muß, wie deswegen behauptet ist, weil diese Ausdrücke auch später vorkommen, das begreife ich nicht; es gibt schwerlich eine Stelle, wo diese Ausdrücke besser motiviert sind und unmittelbarer aus dem Zusammenhang hervorwachsen als hier. Was mit dem Verlassen und Nichtgedenken gemeint und warum Israel plötzlich in der Art des Hosea als Weib angedet wird, macht 10b und 11 klar. Israel hat den Adoniskult bei sich eindringen lassen, und wie zur Zeit Jeremias auf den Dienst der Himmelskönigin grade die Weiber versessen sind (Jer. 44<sup>10</sup> ff.), so sind es allem Anschein nach auch hier die Weiber, die sich für den syrischen Adonis begeistern. **יָעֵל** ist Beiname des syrischen Adon (der zu den Griechen als Adonis kam); der Plural ist grade so wie der von Baal gebraucht, weil viele syrischen Orte ihren eigenen Adon hatten. Pflanzen der „Lieblichen“ sind solche, die man zum Zweck des Adoniskults hegt und in denen die Kraft des Gottes in irgend einer Weise sich manifestiert, haben ja auch bei anderen Völkern die verschiedenen Gottheiten ihnen heilige Pflanzen oder Tiere; vgl. c. 130. Ob die Anemone ihren Namen von **יָעֵל** hat, was de Lag. behauptet und Wellh. (Skizz. III, S. 78) bestreitet, das wird sich mit rein sprachlichen Mitteln wohl nicht entscheiden lassen; Wellh. berücksichtigt die volkstümliche Neigung nicht, Fremdwörter durch ein neues Ethymon sich mundgerecht zu machen. Zunächst wird zum Eindringen des Adonis in Israel das Bündnis mit den Syrern beigetragen haben, wie überall politische Gründe eine hervorragende Rolle in der Religionsmengerei spielen vgl. c. 104, aber es gab ja auch andere Ursachen genug, die israelitische Sklavin des Syrers Naeman bringt diesen mit Jahve in Berührung II. Reg. 5, das Umgekehrte wird auch stattgefunden haben (I. Reg. 114). Am Schluß von v. 10 liest man wohl besser **יָעֵל**, da das Suffix be-



<sup>12</sup>Ha, ein Brausen vieler Völker,  
Und Tosen [starker] Nationen,

die wie Brausen des Meeres brausen,  
die wie das Tosen vieler Wasser tosen!

ziehungslos ist und das Verb. im fem. stehen sollte (vgl. Marti). 11a: Fortsetzung der konjunktiven Verben.  $\text{וַיִּבְרַח}$  und  $\text{וַיִּפְרַח}$  sind inff., daher  $\text{וַיִּבְרַח}$  zu sprechen, dies auch deswegen, weil man nicht am Morgen einen Samen sprossen lassen kann, den man erst am Tage sät.  $\text{וַיִּבְרַח}$  nicht einhegen (Dillm.), was ein nutzloser Zusatz wäre, sondern im Sinne von  $\text{וַיִּבְרַח}$  und  $\text{וַיִּפְרַח}$ . 11b bringt den Nachsatz, der weder der LXX noch den Punktatoren verständlich gewesen ist. Mit der Pesch. und den meisten Exegeten ist  $\text{וַיִּבְרַח}$  zu sprechen: Siechtum, Krankheit vgl.  $\text{וַיִּבְרַח}$ . Das Wort scheint anzudeuten, daß die Weiber die Adonispflanzen oder die von ihnen geernteten ( $\text{וַיִּבְרַח}$ ) Früchte, Blätter, Blumen als zauberkräftige Heilmittel bei Krankheiten, Schmerzen und dgl. anfaßen. Für Jes. handelt es sich um mehr, um jenes Siechtum Israels, gegen das kein ausländischer Gott helfen kann.  $\text{וַיִּבְרַח}$  könnte intrans. part. sein sollen,  $\text{וַיִּבְרַח}$  wäre das zu erwartende. Ein prächtiger Abschluß des Gedichts in einem stürmisch gesprochenen Satz, der das Metrum zu sprengen droht mit seiner Fülle. Die Behauptung, der Schluß sei abrupt, ist sonderbar: die Hauptsache sagt v. 9. 10a: Untergang Israels! was v. 10b 11 nachfolgt, führt nur noch in machtvoller Periode aus, daß gegen Jahves Beschluß kein Kraut gewachsen ist.

Sechstes Stück c. 17<sup>12</sup>–18<sup>7</sup>, über dessen Einsetzung s. Einl. § 13. In c. 17<sup>12</sup>–14 hört der Prophet den Lärm vieler Völker und schildert, wie sie vor Jahves Schelten zerstreuen, in c. 18 fordert er die Kuschiten und mit ihnen die Bewohner der Erde auf, sich auf Jahves baldige Entscheidungstat gefaßt zu machen. Selbstverständlich ist c. 18 nicht wortgetreue Wiedergabe einer Rede Jes. an die Kuschiten; dafür könnte man es nur dann halten, wenn man glaubte, daß Jes. sich im Verkehr mit den Menschen, zumal fremden, als Phantast genommen habe. Es ist recht wohl möglich, daß er Tarrafos Gesandte angeredet hat, aber natürlich hat er es so getan, daß sie ihn verstehen konnten, und hier gibt er für ein ganz anderes Publikum nur die geistige Essenz des Gesprochenen wieder. Die Anrede an die Gesandten deutet, wie v. 3 zeigt, nur den äußeren Anlaß dieses fliegenden Blattes an, die Hauptsache steht v. 4–6. Eben dieser Passus ist aber unverständlich, wenn nicht gesagt wird, wer den Geiern der Berge überliefert werden soll: das sagt c. 17<sup>12</sup>–14, es sind die Plünderer des Volkes, deren Namen der Prophet nicht zu nennen brauchte. Die Dichtung besteht aus drei Strophen zu je sechs Distichen. Sie muß aus der Zeit Sanheribs stammen. Ob die Gesandten von Kusch zum ersten Mal mit Bündnisanträgen kommen, ob sie den Anmarsch Tarrafos melden und Hiskia zur Behauptung Jerusalems ermutigen sollen, ob es sich also um ein früheres oder späteres Stadium des von Hiskia gewagten Freiheitskampfes handelt, das ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden, doch ist die Annahme, daß die Dichtung etwa ins Jahr 701 falle, die wahrscheinlichste, denn bevor Sanherib in der aus c. 17 bekannten Weise in Juda zu hausen begann, wären die Assyrer wohl nicht kurzweg als „unsere“ Plünderer bezeichnet, mochten sie schon lange andere Völker ausgeplündert haben c. 10s ff. Auch c. 18<sup>4</sup> ff. scheint zu verraten, daß die Leser schon mit Ungeduld auf Jahves Eingreifen warten. Stade hat (ZATW 1883, S. 16) c. 17<sup>12</sup>–14 für unecht erklärt, weil in Jes. s Theologie die vielen Völker noch nicht vorkommen können; c. 18 ist wohl nur zufällig diesem Schicksal entgangen (s. jedoch zu c. 18<sup>4</sup>). K. 17<sup>12</sup>–14 bildet die erste Strophe. Dillm. meint, der Anfang 12 llinge nicht wie etwas im Geist Geschautes, sondern auch gewöhnlichen Menschen Vernehmbares. In Wirklichkeit kann dergleichen, auch wenn der Feind im Lande ist, nur die Phantasie wahrnehmen. Der Feind ist nach v. 14 noch nicht in unmittelbarer Nähe, sondern soll erst noch (vor Jerusalem) kommen, wie hätten auch sonst die fremden Gesandten in der Stadt sein können. Ähnlich hört mit Geistesohren der Nachahmer dieser Stelle c. 13<sup>4</sup>. Die vielen Völker waren wirklich im Heer Assurs und haben mit der Theologie Jes. s nichts zu tun.  $\text{וַיִּבְרַח}$  ist ein poetischer Plural mit singul. Bedeutung, poetisch auf die archaischen Formen  $\text{וַיִּבְרַח}$  und  $\text{וַיִּפְרַח}$ . Oben ist des Metrums wegen  $\text{וַיִּבְרַח}$  aus dem vierten Stichos in den dritten versetzt und seine Stelle nach der Variante v. 13 durch

- <sup>13</sup>Doch er, er schilt darein und es flieht in die Weite und ist gejagt  
 Wie Spreu der Berge vor'm Winde und wie Wirbelftaub vor der Windsbraut.  
<sup>14</sup>Zur Zeit des Abends: siehe da, Schrecken, bevor der Morgen da, ist es dahin:  
 Das ist das Teil unserer Plünderer und das Los für unsere Räuber!

יִרְדּוּ ausgefüllt vgl. auch die LXX. 13 Daß der erste Satz nur Variante ist, zeigt Stil und Versmaß; um „die Dauer der Handlung zu malen“ (was aber dem Propheten gar nicht einfallen kann v. 14), hätten einem Jes. wohl wirksamere Mittel zu Gebote gestanden als diese öde Wiederholung. „Er schilt darein“, in das Tosen, hat eine Hebung zu wenig; vielleicht fehlt ein יִרְדּוּ, um so eher, als ohne das subj. explic. der starke Gegensatz der Sache nur einen matten stilistischen Ausdruck findet; man könnte etwa schreiben: יִרְדּוּ יִרְדּוּ יִרְדּוּ. Das Schelten ist zwar ein bildlicher Ausdruck, immerhin aber nicht so ausschließlich bildlich, wie etwa bei einem modernen Dichter, denn das bloße Wort, sogar das eines Menschen, hat eine reale Wirkung vgl. zu c. 9<sup>7</sup>; Jahve zaubert zwar nicht wie Wodan, aber Wunsch und Wille ist auch bei ihm unmittelbare Kraft; Ps. 104<sup>7</sup> wird dies Schelten auf die Wasser bei der Darstellung der Entstehung der Welt benutzt. Sobald Jahve schilt, sind die Völker zerstoben „wie Spreu der Berge“ vgl. c. 29<sup>5</sup>. Das Dreschen mittelst der Dreschschleifen zerlegt das Stroh in kleine Stückchen, die Dreschtennen lagen auf freien Anhöhen, ein Windstoß führte die leichte Spreu davon. יִרְדּוּ soll eigentlich zusammengeballte Stengel der wilden Artischoke bedeuten, die wie Räder (daher galgal) vor dem Winde laufen (Ps. 83<sup>14</sup>). 14 „Vom Abend bis zum Morgen“ ist ein Bild für einen schnell vorüberziehenden Vorgang Ps. 30<sup>6</sup>. Auch sonst denkt sich Jes. den Ansturm der wilden Völker Assur, Kir, Elam usw. (c. 22<sup>6</sup>) und ihre Vernichtung als eine plötzliche, nächtliche Katastrophe (c. 30<sup>27</sup> ff. 29<sup>5</sup>). Der Ausdruck „unsere Räuber, Plünderer“ enthält nicht das eigentliche Hauptmotiv für Jes.'s Drohung gegen die Assyrer; es ist Jahves Wille, daß die Assyrer plündern und verwüsten sollen, sogar auch Juda, aber die Assyrer tun dies, wie Jes. allmählich erkannt hat (c. 10<sup>5</sup> ff.), nicht als gehorsame Werkzeuge Jahves, sondern aus eigenem bösen Triebe und mit gotteslästerlichem Hochmut. 18<sup>1—3</sup> die zweite Strophe. Jes. wendet sich nun an die Gesandten des fremden Landes. Daß er dies Land geographisch und in einem sehr prosaischen Relativsatz seinen Lesern kenntlich gemacht haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich; v. 1b ist eine Glosse wie die von c. 7<sup>18</sup> und der Ausdruck ähnlich verzwickelt wie in den Zusätzen zu Gen. 22<sup>2</sup>, wo im Lande des Moria ein gewisser Berg, nämlich der Moria, liegt. Für die Späteren ist allerdings Kusch ein mehr ethnographischer als nationaler Begriff. Jes. hätte wohl, wenn er Nennung des Landes beabsichtigte, den den Späteren unbekannten Namen des Reiches Tarratos, Napata, genannt. Die Ströme sind der Nil selber, der bei etwa 18° nördl. Breite in ostwestlicher Richtung fließt, und der Zufluß Astabores (Taffazie), ferner der Astapus und der Astasobas, der blaue und der weiße Nil. יִרְדּוּ bedeutet Dtn. 28<sup>42</sup> die Heuschrecke oder Grille; von יִרְדּוּ, schwirren, sind ferner Musikinstrumente יִרְדּוּ benannt. Unser יִרְדּוּ, wie man den stat. abs. doch wohl aussprechen muß, bedeutet danach Geschwirr und weist auf die Tsetsefliegen hin, an denen die Nilländer reich sind. LXX und Trg. denken an geflügelte Schiffe, die aber erst v. 2 an die Reihe kommen; Dillm. quält sich vergebens ab, seinem יִרְדּוּ das ἀφίσκοι des Strabo abzugewinnen, denn zu dem ἀφί reicht weder die Wiederholung des יִרְדּוּ aus noch der Dual יִרְדּוּ. Vom Insektenreichtum des fernen Landes werden Kaufleute wie gewöhnlich übertriebene Angaben gemacht haben, um für die daher geholten Waren hohe Preise zu erhalten und Konkurrenten abzuscheren. Fühlte sich der Judäer vielleicht geschmeichelt, wenn aus einem so fernen Lande (vgl. c. 39<sup>3</sup>) Gesandte eines mächtigen Volks zu ihm kamen, so erfüllt den Jes. das Hochgefühl, daß sich die ganze Welt um den Sitz Jahves bewegt, daß aber Jahve jener exotischen Helfer nicht bedarf. 2 Jenes Volk sendet Boten auf dem Meer, d. h. dem Nil (vgl. c. 19<sup>5</sup>), in Papyruschiffen, kleinen, sehr leichten und darum schnellen (Hiob 9<sup>26</sup>), bei Stromschnellen aus dem Wasser zu nehmenden Fahrzeugen. Diese Boten fordert Jes. auf, zu den Kuschiten eine Botschaft von Jahve zu bringen. Es ist eine sonderbare Annahme einiger Exegeten, daß die Boten von Kusch an



18 <sup>1</sup>Ha Land des Flügelgeschwirrs,\*)

Und in Schilfnachen über's Wasser:  
Zu dem Volke, gestreckt und blank,  
Dem Volk von Kraft und Sieg,

<sup>2</sup>Alle Bewohner des Erdkreises  
Wenn man hebt das Panier der  
Berge, so seht,

<sup>4</sup>Denn so spricht Jahve zu mir:  
Wie strahlende Glut über'm

Sonnenlicht,

\*) das jenseits der Ströme von Kusch liegt.

<sup>2</sup>das da sendet auf dem Meer Boten  
geht, schnelle Boten,  
zum Stamm, gefürchtet weit und breit,  
dessen Land Ströme durchschneiden:  
und die ihr haust auf der Erde,  
wenn man stößt in die Posaune, hört!

„Ruhig will ich zuschauen an meinem  
wie Tauwolke in Ernteglut.“ [Ort

Kusch selber, nämlich in die verschiedenen Distrikte, geschickt werden, wobei über der dann höchst überflüssigen pathetischen Charakterisierung der Botschaften die Botschaft selber vergessen wäre, als welche v. 3 nicht gelten könnte. In Jes.'s Munde nimmt sich jene Charakterisierung natürlich aus; sie entspricht, sofern sie lobt, den Höflichkeitsregeln des internationalen Verkehrs, sofern sie poetisch ist, den orientalischen Sitten, und die Botschaft ist in diesem Fall in den folgenden Versen enthalten. Die Äthiopen sind „langgestreckt“ von Wuchs und „poliert“ (כְּחִירָהּ für כְּחִירָהּ I. Reg. 7.45), von glänzender Bronzefarbe der Haut, μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνδρῶν, wie Herodot sagt, ferner gefürchtet von da bis dort, welchen volkstümlichen Ausdruck man wohl besser in räumlichem als in temporalem Sinne faßt, ferner ein Volk von כֹּחַ (so statt כֹּחַ zu schreiben), von sehniger Kraft, und נִבְרָח, Niedertretung, Sieg. Endlich führt Jes., der Bewohner eines wasserarmen Landes, mit Bewunderung die Ströme an, die Äthiopien durchschneiden (נִבְרָח ist äth. ley. von unsicherer Bedeutung) und ihm einen beneidenswerten Vorzug vor vielen anderen Ländern geben. Marti setzt letzteren Satz (ohne נִבְרָח) an die Stelle von v. 1 b. 3 Die Botschaft gilt den Äthiopen nur in demselben Maße, wie allen an der Katastrophe Assurs nicht unmittelbar beteiligten Völkern, darum die Verallgemeinerung der Adresse: alle Bewohner der Erde. Wenn auch אֶרֶץ das äthiopische Land allein bedeuten könnte, so doch nicht כְּחִירָהּ. Sähne und Posaune sind natürlich nur Bild, und man braucht nicht zu fragen, wer die Signale gibt. Auf irgend eine Weise, wahrscheinlich nicht bloß durch nachfolgende Nachrichten, sondern schon während der Ausführung, wird Jahves Großtat allen Weltbewohnern vernehmbar. Jes. denkt sie sich offenbar durchaus als Wunder. Während wir uns, bei ganz anderen Ansichten vom Globus, das Wundersignal selbst nicht als Wunder vorstellig machen können, erzählt das N. T., daß die Weisen aus dem Morgenlande durch den Stern des Messias auf das Ereignis in Palästina aufmerksam gemacht werden, und verheißt, daß die Parusie des Menschensohnes aller Welt auf einmal sichtbar sein werde, wie ein Blitz, der den ganzen Himmel überleuchtet. 4—6 Die dritte Strophe. „Denn“ es gibt etwas zu sehen und zu hören, Jes. durfte die Botschaft mitgeben, weil er eine besondere Offenbarung gehabt hat; er hat es nicht von sich selbst. In jener wetterschwangeren Zeit, als die Völker von den letzten Enden der Erde zu ihrem Riesenkampf sich anschlössen und das kleine Juda unter dem ungeheueren Heer Assurs an den Boden gedrückt lag, hätte keine Kombination — wenn nicht auch Jes.'s Ansicht von den Dingen das Gegenteil jeder menschenmöglichen Kombination gewesen wäre — einem Manne eine solche erhabene Ruhe des Geistes geben können, wie sie der Jahveprophet in dieser Rede zeigt. Wenn der Text richtig ist, so spricht Jahve nur v. 4, dagegen in v. 5 wieder der Prophet, demnach Jahve nur den einleitenden, scheinbar unbedeutenderen Satz. Man könnte geneigt sein, diese scheinbare Ungebühr durch Änderungen in v. 4 oder v. 5 zu beseitigen, aber es fragt sich, ob man es darf. Vielleicht will der Prophet wirklich nur den Inhalt von v. 4 als die Offenbarung jener Stunde bezeichnen. Daß überhaupt Assur vor Jerusalem untergehen soll v. 5, das wußte er von früher her. Jetzt hat er in einem ekstatischen Moment erfahren, daß Jahve schon jetzt als Zuschauer mit dabei ist, freilich ein Zuschauer aus ungeheurer Ferne, wie Sonne und Mond in der Josuaschlacht Jos. 10: ruhig will ich blicken (יָשָׁב, im Qre mit





In jener Zeit wird Gabe darbringen Jahven der Heere das Volk gestreckt und blank und der Stamm gefürchtet weit und breit, das Volk von Kraft und Sieg, dessen Land Ströme durchschneiden, zum Ort des Namens Jahves der Heere, dem Berg Zion.

\* \* \*

### 19 <sup>1</sup>Orakel über Ägypten.

*Siehe, Jahve fährt auf schneller Wolke und kommt nach Ägypten,  
Und es wanken die Nichtse Ägyptens vor ihm,  
Und das Herz Ägyptens zerschmilzt in seinem Innern.*

überlassen, die einen ganzen Sommer und Winter daran zu fressen haben werden. Jes. versagt ihnen die Ruhe und Ehre des Grabes, er fürchtet sich nicht vor ihren Gespenstern und sorgt sich nicht darum, daß ihre Leichen das Land verunreinigen, darin wieder ganz verschieden von Hesetiel, der in seiner weitläufigen apokalypsischen Ausbeutung unserer Rede eine sehr genaue Thora über die Beseitigung der Leichen und die Reinigung des Landes gibt c. 39<sub>11–18</sub>. Mit diesem Vers ist die Rede zum Anfang (c. 17<sub>12–14</sub>) zurückgekehrt und abgeschlossen. — 7 ist ein später Nachtrag, trotz aller Nachahmung in einem prosaischen Stil gehalten. Jes. würde nicht zweimal in einem Satz Jahve der Heere geschrieben haben. Der Inhalt, daß „in jener Zeit“ die Äthiopien an den Tempel zu Jerusalem Steuern sollen, paßt zur Situation der Rede ebenso schön wie z. B. die weitläufige Thora in Ez. 12f. zur eiligen Flucht aus Ägypten, gehört aber zum eschatologischen Inventar der späteren Zeit (vgl. Sach. 14<sub>1. 8 ff.</sub> Zeph. 3<sub>8 ff.</sub> Ps. 68<sub>32</sub>). יְהוָה ist ein feierlich klingendes Wort (vgl. Zeph. 3<sub>10</sub> Ps. 68<sub>30</sub>); für das hoph. ist aber das hiph. יְהוָה zu lesen, wenn man nicht mit der LXX vor וְיָ ein וְיָ ergänzen will, das übrigens auch im hebr. Text vor dem zweiten וְיָ steht. Denn wenn auch an sich der Gedanke, daß die Äthiopien etwa als Tempelsklaven nach Jerusalem kommen sollen, wegen c. 45<sub>14</sub> möglich ist, so paßt er doch kaum zum Zusammenhang, und der Ausdruck וְיָ ist ihm nicht günstig. Der „Name“ bedeutet bei den Späteren oft den Tempelskult.

Siebentes Stück c. 19, Orakel über Ägypten. Es weisagt Ägypten Bürgerkriege, harte Bedrückung und allerlei Landesalamitäten v. 1–15. Dann werden die Ägypter sich vor Juda fürchten, zuletzt tritt Ägypten, wo fünf Städte, darunter Leontopolis, jüdisch reden und ein Jahvetempel gebaut wird, zur Jahvereligion über und mit Juda und Assur in friedlichen Verkehr v. 16–25. Schon längst ist behauptet, daß das Kap. nicht von Einer Hand sei und mit v. 16 oder 17 oder 18 ein Nachtrag aus sehr junger Zeit beginne oder daß wenigstens v. 18–20 später eingesetzt sei oder Einsätze erhalten habe. In der Tat ist kaum ein Stück im ganzen Buch so „unecht“ wie v. 16 ff.; Jes. müßte geradezu seine sonstigen Weissagungen verleugnet haben, wenn er diese Verse geschrieben hätte, und der zerfahrene Stil, die brodenhafte Aneinanderreihung von allerlei kleinen Weissagungen haben wohl ihre zahlreichen Parallelen bei den Ergänzern in den Bb. Jes. und Jeremia, nicht aber in der alten Prophetie. Zur Zeit des Vs. muß Juda derartige kriegerische Erfolge aufzuweisen gehabt haben, daß es Ägypten gefährlich erscheinen (v. 17) und ebenbürtig neben Ägypten und Syrien stehen konnte (v. 24). Die fünf palästinensisch redenden Städte, darunter Leontopolis, der „Altar“, wo man Opfer und Gelübde ausrichten kann, die Hoffnung, daß die Ägypter sich zu Jahve „bekehren“ werden, die so viel jüdische Schriften in den letzten Jahrhunderten hervorgerufen hat, die Anspielung auf die jüdischen Feldherrn der Ägypter, die Dosithheus, Onias, Chalkias, Ananias, zeigen deutlich genug, daß diese „Weissagungen“ in die Mitte des 2. Jahrh.s fallen; die Freundschaft, die zwischen Ägypten und Syrien entstehen und Juda mitumfassen soll, erinnert sofort an die Hochzeit des Alexander Balas von Syrien mit der Tochter des Ptolemäus Philometor, der Jonathan im Purpur bewohnte I. Makk. 10<sub>51–66</sub>. Dieser Teil ist wegen der Verherrlichung des Tempels von Leontopolis von einem

<sup>2</sup>Und aufstacheln werde ich Ägypten gegen Ägypten,  
Und kämpfen wird der eine gegen den andern und jeder gegen jeden,  
Stadt gegen Stadt und Königreich gegen Königreich.

<sup>3</sup>Und ausgeleert wird sein Ägyptens Geist in seinem Innern,  
Und seinen Rat vernichte ich;  
Und sie werden anfragen bei den Nichtsen und den Beschwörern  
Und bei den Totengeistern und den Wissenden.

ägyptischen Juden geschrieben; daraus erklärt sich auch, daß von der Rückkehr der Diaspora keine Rede ist und der heidenfeindliche partikularistische Zug der palästinensischen Orakel ganz fehlt. Alle jene geschichtlichen, jedermann bekannten Tatsachen und Umstände in die Form von Weissagungen zu kleiden, lag für einen Zeitgenossen der sibyllinischen Dichter nahe genug. Daß der erste Teil v. 1—15 nicht ebenfalls längst (außer von Eichhorn und Rosenm.) dem Jes. abgesprochen ist, liegt wohl einerseits an dem Mangel handgreiflicher Prädiktionen, andererseits an der geringen Aufmerksamkeit der Kritiker für Stil und Metrik. Würde Jes. in den ersten vier Zeilen sechsmal das Wort Ägypten geschrieben haben oder ist v. 5f. oder v. 15 bei einem solchen Klassiker möglich? Würde Jes. sich so eingehend, wie v. 5—10 geschieht, um die Brotsorgen der ägyptischen Fischer und Weber gekümmert haben? Vor allen Dingen ist unjehaianisch das Fehlen jedes, besonders jedes politischen Motivs für die Drohungen; offenbar lebt der Verf. zu einer Zeit, wo es schon Mode geworden war, Drohungen gegen die Heiden zu schleudern, weil sie Heiden waren. Am besten wird wohl v. 1—15 auf die Kämpfe der letzten (30.) einheimischen Dynastie gegen den zweiten und dritten Artaxerges bezogen, in denen Memphis und Zoan eine große Rolle spielten, Aufstände im eigenen Lande nicht fehlten und der letzte Pharao Nektanabis sich besser auf das Zaubern verstand als auf die Abwehr des grausamen Odus; es wäre demnach um die Mitte des 4. Jahrh.s und wegen v. 5ff. ebenfalls in Ägypten geschrieben. Poetisierende Sprache, aber kein eigentliches Metrum. 1 Jahve fährt auf der Wolke, eine Vorstellung, die sich ähnlich Ps. 104<sup>a</sup> 18<sup>11</sup> findet, während Jahve in der älteren Zeit schreitet Jdc. 5<sup>a</sup> II. Sam. 5<sup>24</sup>. Er kommt selbst nach Ägypten; bei Jes. winkt er nur in die Ferne (526. 718). Aber dies Fahren hat weiter keine Folgen, der Verf. kann mit der Vorstellung weiter nichts machen; bei Hesekiel hat das Fahren auf dem Wagen doch insofern noch einen Zweck, als es die Übersiedelung Jahves nach dem künftigen Tempel anzeigt und zuletzt bewirkt. Woher Jahve hier kommt, sagt der Verf. auch nicht, wegen der Wolke sollte man an den Himmel denken, aber möglich ist auch, daß der Zionstempel gemeint ist. Wie soll man sich das Wanken der Nichtse vorstellen? Wanken sie vor Schrecken, so sind sie etwas, sind sie Nichtse, so können sie auch nicht wanken. Der Verf. ist hier wohl von Hes. 30<sup>13</sup> abhängig, auch wenn er von der Furcht Ägyptens spricht. 2 spricht plötzlich Jahve. Wenn das Stück von einem guten Schriftsteller wäre, sollte man v. 2f. für einen Einsatz halten. In v. 1 ist Ägypten aufgelöst in Furcht, in v. 2 in wütendem Bürgerkrieg begriffen, in v. 1 fallen die Nichtse um, in v. 3 fragt man bei ihnen an. Der Verf. häuft alle möglichen Kalamitäten die ein Land treffen können und Ägypten damals wirklich trafen, vermag aber weder ihren Zusammenhang noch auch nur ihr Zusammentreffen recht darzustellen. Der letzte Pharao war durch einen Aufstand gegen seinen Vorgänger Tachos zur Herrschaft gekommen und wäre seinerseits einem Aufruhr, der ihn in Tanis (Zoan) gefangen hielt, ohne die Hilfe des Agassilaos erlegen; diese Umstände reizten die Perser zur Eroberung (v. 4). Vorher soll nach unserem Verf. der Bürgerkrieg allgemein werden. „Reich gegen Reich“ konnte auch zur Zeit des Einheitsstaates gesagt werden, weil bis zur griechischen Zeit die einzelnen Nomen eine große Selbständigkeit behaupteten und oft in der Vorherrschaft abwechselten. Zu מְצֻרֵי מִצְרָיִם vgl. c. 9<sup>10</sup>. 3 מְצֻרֵי מִצְרָיִם bezeichnet in der alten Zeit ein übersinnliches Wesen oder eine solche Kraft und deren Wirkung oder einen Affekt, niemals einen Wesensbestandteil des Menschen; erst etwa von Hesekiel an kann es mit מְצֻרֵי oder מְצֻרֵי alternieren; zu der Phrase מְצֻרֵי מִצְרָיִם (für מְצֻרֵי, als ob es intrans. qal statt niph. wäre s. Olsh. § 263b) vgl. Jer. 19<sup>7</sup> (ebenfalls späte Stelle). Daß die Ägypter ihre Götter um Rat fragen, kann ihnen nur ein Jude der späteren



<sup>4</sup>Und ich werde Ägypten beschließen in die Hand eines harten Herrn,  
Und ein grimmiger König wird über sie herrschen:

Ausspruch des Herrn, Jahves der Heere.

<sup>5</sup>Und es versiegen die Wasser aus dem Meer,  
Und der Strom trocknet aus und wird trocken,

<sup>6</sup>Und stinkend werden die Fluten,  
Niedrig und trocken die Nile Mazors.

Rohr und Schilf welken ab,

<sup>7</sup>Verschwunden ist alles Grün am Rande des Nils,  
Und alle Saat des Nils wird verdorren, ist gegagt und nicht mehr.

<sup>8</sup>Und klagen werden die Fischer

Und trauern alle, die in den Nil die Angel werfen,

Und die das Netz ausbreiten auf der Wasseroberfläche, sind verschmachtet,

<sup>9</sup>Und zu Schanden werden, die gehechelten Flachs verarbeiten,

und die Baumwolle weben,

Zeit zum Vorwurf machen; unser Verf. sieht bereits das Heidentum als Abfall vom Monotheismus an. Sonst vgl. zu v. 3b den Einsch. c. 8<sub>10</sub>.  $\text{לְאַבֵּד}$  paßt hier im gewöhnlichen Sinn „vernichten“; andere wollen in  $\text{לְאַבֵּד}$  eine Nebenform von  $\text{לָבַד}$  sehen (s. zu c. 3<sub>12</sub>). Die  $\text{לְאַבֵּד}$  deutet man als „Flüsterer“, Sprecher von Zauberformeln. 4 Für  $\text{לְאַבֵּד}$  hat Hes. 30<sub>12</sub>  $\text{לְאַבֵּד}$ ; da letzteres unzweifelhaft die Grundstelle ist, so wird an beiden Orten dasselbe Wort gebraucht sein, nur weiß man nicht, welches. Der harte Herr (zum Plur s. c. 13 Gen. 42<sub>30</sub>) ist ein ausländischer Eroberer, nach unserer Annahme Artax. Xäus. Harte Herrschaft eines Einheimischen ist der Orientale zu sehr gewohnt, um darin eine besonders starke Drohung zu sehen; dazu soll doch die Befragung der Götter durch Ägypten gewiß gegen eine ausländische Bedrohung Rat schaffen.  $\text{ל}$  ist wohl eigentlich eine Abkürzung von  $\text{לִי}$  vgl. Dan. 8<sub>23</sub>, da es an sich nur stark bedeutet. — 5–10 folgt eine äußerst umständliche und leere Beschreibung nichtpolitischer Kalamitäten, für die sich Jes. schwerlich prophetisch interessiert hätte, weil sie ihn und sein Volk nichts angehen und mit dem großen Ratichluß Jahves nichts zu schaffen haben. In vielen Sätzen wird nach Hes. 30<sub>12</sub> das Austrocknen des Nils beschrieben, der v. 5 nach c. 18<sub>2</sub> Meer genannt wird, in 6a  $\text{אֵין}$  nach dem ägyptischen Namen aur; der Plur. wegen seiner vielen Arme und Kanäle.  $\text{אֵין}$  scheint aus einem aramaïisierenden  $\text{אֵין}$  und einem zur Korrektur beige-schriebenen  $\text{אֵין}$  entstanden zu sein; I.  $\text{אֵין}$  wie Mizur bei den Assyrern (Winckler zieht nach dem babyl. Mizri oder Mizarri die Aussprache  $\text{אֵין}$  vor); der Vf. mag auf das appell. Einschließung, Bedrängung anspielen wollen (vgl. c. 37<sub>23</sub>). 6b 7 schildert die nächste Folge der Austrocknung des Nils. V. 7a wird meist so übersetzt: Auen am Nil, am Mund des Nils. Da wäre also das Verb von v. 6 her zu ergänzen, und der Satz würde sich neben v. 7b sehr hilflos und stammelnd ausnehmen; wunderlich wäre die Selbstverbesserung des Verf.s in dem „am Mund des Nils“ für „am Nil“. Endlich gibt man zu dem  $\text{אֵין}$ .  $\text{אֵין}$  die Erklärung, eigentlich bedeute es nackte, entblößte Stellen, darum — Auen. Da das  $\text{אֵין}$  in v. 6ff. doch reichlich viel vorkommt, so kann man sich nur freuen, durch das  $\text{אֵין}$  (oder  $\text{אֵין}$ ) der LXX für unser  $\text{אֵין}$  es wenigstens einmal los zu werden.  $\text{אֵין}$  muß dann Prädiikat sein; liegt kein Textfehler vor, so kann man es der Etymologie gemäß mit „nackte Stellen“ wiedergeben; vielleicht schreibt man besser  $\text{אֵין}$ . Der Mund des Nils ist schwerlich seine Mündung, weil der Nil nicht Eine Mündung hat und die Nehrungen am Meeresufer nicht als Beispiel für das vom Nil gesegnete Fruchtland gelten können;  $\text{אֵין}$  muß nach Prv. 8<sub>29</sub> das Ufer bedeuten oder vielmehr beide Ufer, wie die Lippe das eine.  $\text{אֵין}$  ist wegen  $\text{אֵין}$  wohl nicht Saatland, sondern Saat vgl.  $\text{אֵין}$ . 8  $\text{אֵין}$  bei den Späteren beliebt. Die Austrocknung des Nils ist sehr ernsthaft gemeint, wenn es keine Fische mehr geben soll. Die späteren Schriftsteller lieben das Wunder und die Übertreibung, besonders auch die Ausmalung der Plagen, die die Heiden treffen sollen. 9 Die nachexilischen Autoren sprechen auffallend viel von den Handwerkern, vielleicht weil viele unter ihnen selber Hand-

<sup>10</sup>Und die ihn verweben, werden zerschlagen sein,  
Alle Lohnarbeiter sind gebeugter Seele. —

<sup>11</sup>Nur Toren sind die Fürsten von Zoan,  
Die weisesten Ratgeber Pharaos ein verdummter Rat,  
Wie könnt ihr doch sagen zu Pharao:  
Sohn von Weisen bin ich, Sohn von Königen der Vorzeit!

<sup>12</sup>Wo sind denn deine Weisen?  
Mögen sie dir doch anzeigen und mögen sie kundtun,  
Was Jahve der Heere beschlossen hat über Ägypten!

<sup>13</sup>Betört sind die Fürsten von Zoan, verwirrt die Fürsten von Memphis,  
Taumeln gemacht haben Ägypten die Häupter seiner Nomen.

werker waren. Der Flachs gedeiht am Besten auf den Ädern, die am längsten unter Wasser stehen (Rosenm. bibl. Altertumskunde III<sup>233</sup>). שְׂרָיָהּ ist Appos. zu פְּשָׁתִּים חֲרִי überseht die LXX, die hier kompetent sein dürfte, mit βύσσοις. Wenn Dillm. dagegen einwendet, daß wohl Plinius, nicht aber Herodot die Baumwollenstaude in Ägypten nennt, so hätte er eben unser Stück für jünger halten sollen als Herodot; übrigens ist die Baumwolle lange vor ihm in Ägypten benutzt worden. Indessen ist möglich, daß der Verf. selber nicht von der Baumwolle gesprochen hat, denn das „und die Baumwolle weben“ hintz etwas schwerfällig hinter v. 9a her, und das Suff. von שָׂרְיָהּ scheint sich nicht auf חֲרִי, sondern auf die vorhergehenden Plurale zu beziehen. Pinsker u. a. (f. Buhl im Lex.) wollen lesen: שְׂרָיָהּ וְאַרְגָּנִים חֲרִי, Hechlerinnen und Weber sind erblaßt, was sehr viel für sich hätte, wenn die Fortsetzung nicht wäre mit ihrem: „und die ihn verwebenden“, das doch kein vorhergehendes „Weber“ zuläßt. Denn das שָׂרְיָהּ 10 darf schwerlich mit der Punktation als „Pfeiler“, nämlich als des (vorher nicht genannten) Landes Pfeiler, gefaßt werden, die nicht mitten unter jene Handwerker und Arbeiter gehören; vielmehr muß man das Wort mit Koppe und Rosenm. שְׂרָיָהּ oder besser שְׂרָיָהּ aussprechen, mag dies das koptische Wort für Weber sein oder auch im Hebr. existiert haben (vgl. שְׂרָיָהּ, Gewebe, und das aram. שְׂרָיָהּ weben); die LXX überseht das Wort gerade so wie das vorhergehende אֲרָגִים, ein Grund mehr, dies letztere für einen Zusatz zu halten. כָּל־עֹשֵׂי שָׂכָר, alle Lohnarbeiter überhaupt, schließt paßend ab; die LXX macht allerdings aus den Lohnarbeitern Bierbrauer (שָׂכָר). — Mit 11 beginnt ein dritter Absatz, der sich wieder den politischen Dingen zuwendet und uns vor v. 5 zurückversetzt. Zoan, Tanis, am tanitischen Nilarm, eine alte Stadt (Num. 13<sup>23</sup>), die Hauptstadt der 21. und später der 21. und 23. Dynastie, sonst eines hohen Statthalters, womöglich eines Königssohnes, oft eines mehr oder weniger selbständigen Dynasten, diente dem letzten Pharao als Zuflucht vor den Empörern und sah alsdann (343 v. Chr.) in nächster Nähe die Entscheidungsschlacht schlagen, durch die Ägypten die Beute Persiens wurde. Unser Verf. schreibt wohl zwischen beiden zuletzt genannten Ereignissen. Der zweite Stichos wird meist so überseht: die weisesten Ratgeber Pharaos — Rat ist verdummt. „Ihr Rat“ wäre dabei doch zu erwarten, und die Konstruktion zerstört den so wie so kläglichen Versbau vollends. Man muß mit Em. עֲצָה als abstr. pro concr. fassen, um so mehr, als כָּל־עֹשֵׂי שָׂכָר und כָּל־בְּרָכָה immer von Personen gebraucht wird. Trotz ihrer Unfähigkeit trogen die Beamten vor dem Pharao mit ihrer Abkunft, die die Weisheit verbürgt. Die Betonung der Vorzeit charakterisiert die Ägypter überhaupt, ist übrigens im Altertum wie im Mittelalter zum Teil darauf begründet, daß Wissen und Können wegen mangelhafter Technik, Verbreitung und Zugänglichkeit der Lehrmittel und aus sozialen Ursachen viel mehr Erbbesitz als Gemeingut war. 12 Plötzlich wird der Pharao angeredet, ein deutlicher Beweis, wenn ein solcher nötig wäre, daß der Verf. nicht mündlich Gesprochenes reproduziert, sondern eine Schreibtiſcharbeit liefert. Ihm ist c. 47<sup>12</sup> f. eingefallen; daher liest man auch im zweiten Stichos mit der LXX und Vulg. besser יִדְעִי. Ein Jahveorakel können allerdings diese Weisen nicht geben; der Verf. spricht wieder von seinem monotheistischen Standpunkt aus. 13 kehrt einmal wieder zu den Weisen von v. 11a zurück. יִדְעִי ist transponiert aus יִדְעִי, das nicht vorkommt vgl. aber אֲדִירִים

- <sup>14</sup>Jahve hat gegossen in seine Mitte einen Geist der Verkehrtheit,  
Und taumeln machen sie Ägypten in allem seinen Tun,  
Wie ein Betrunkener taumelt in seinem Gespei;  
<sup>15</sup>Und nicht gibt's für Ägypten ein Tun,  
Das täte Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse.

<sup>16</sup>An jenem Tage wird Ägypten sein wie die Weiber und wird zittern und beben vor dem Schwunge der Hand Jahves der Heere, die er schwingt wider es. <sup>17</sup>Und das Land Juda wird für Ägypten zum Grauen sein; wer immer es daran erinnert, bebt es — wegen des Beschlusses Jahves, den er beschließt über es.

v. 11. Sich selbst betrogen haben die Fürsten von מִצְרַיִם, wie Memphis, ägyptisch Mennufer, seit Jeremia (c. 21a) statt מִצְרַיִם (Hof. 9a) öfter genannt wird. Die bekannte Hauptstadt unterhalb der Südspitze des Nildeltas war die Zuflucht des letzten Pharao, als er noch vor der Schlacht bei Pelusium entfloß. In v. 13b werden die מִצְרַיִם פִּנְתָּן etwas Ähnliches bedeuten wie die מִצְרַיִם in v. 13a. Die Verehrer der Punttoren fassen פִּנְתָּן als Edstein und quälen dann den Begriff der Vornehmheit heraus. Nach I. Sam. 14<sup>38</sup> Jdc. 20<sup>a</sup> ist פִּנְתָּן zu lesen: Vorsteher, Häupter; wie das Bild zu Stande kommt, kann man aus Sach. 10<sup>a</sup> sehen, wo neben dem Edstein der Pflock steht; anderwärts spricht man von den Säulen der Gemeinschaft, überall meint man die Beamten, Vorsteher, die regimentsfähigen Familien u. dgl. Daß die מִצְרַיִם Kasten seien, ist ebenfalls eine sonderbare Annahme, da es sonst immer Stämme bedeutet; man hat vielmehr an das zu denken, was den israelitischen Stämmen entspricht, an die ägyptischen Nomen, die v. 2 genannten Königreiche, deren Rivalität die Aufstände hervorzurufen pflegte und Ägypten schwächte. 14 benutzt zuerst c. 29<sup>10</sup>, variiert dann v. 13b und enthält zuletzt noch eine Reminiszenz aus c. 28<sup>7</sup>: bei Jes. hat das häßliche Bild einen wirklichen Vorgang zum Anlaß, die Späteren brauchen es, um damit verhaßte Völker zu beschimpfen vgl. z. B. Jer. 48<sup>26</sup> 25<sup>27</sup>. Für מִצְרַיִם, mischen, das eine unflare, zu מִצְרַיִם nicht passende Vorstellung gibt, liest man nach c. 29<sup>10</sup> besser מִצְרַיִם; ersteres Wort in מִצְרַיִם zu verwandeln ist nicht nötig und keine Verbesserung. מִצְרַיִם meint die Verteidigungsmaßregeln gegen den bevorstehenden Angriff; Tachos wurde durch den Aufstand des Nektanabis, dieser durch den Aufstand des Dnastan von Mendes gelähmt. Das niph. von מִצְרַיִם nur hier. 15 ist in seiner zweiten Hälfte ein Zitat aus c. 9<sup>13</sup>, aber ein übel angebrachtes, denn welches Werk kann Schwanz oder Palmzweig vollbringen? Abgesehen davon ist der einfache Gedanke: weder hoch noch niedrig leistet etwas, äußerst ungeschickt ausgedrückt. Statt daß wir hier einen kräftigen Abschluß, die höchste Steigerung der Drohung erhalten sollten, verläuft sich diese schriftliche Übung im Prophetisieren in ein allgemeines Hin- und Herreden, weil das Letzte und Schlimmste schon v. 4 vorgebracht war. Es ist merkwürdig, daß die allermeisten nachexilischen Schriftsteller an literarischer Bildung tief unter den vorexilischen stehen; die kümmerliche Lage der palästinensischen Juden muß wohl mit Schuld daran gewesen sein. Schreibt unser Autor auch vermutlich in Ägypten, so ist er augenscheinlich doch nicht warm darin geworden, mag also nur vorübergehend dort gewohnt haben. Das ist anders bei dem Verf. der Nachträge

c. 19<sup>16</sup> — 25, die doch wohl von Einer Hand herrühren und deren Verf. offenbar ein ägyptischer Jude ist. Er würde, nach dem Schluß v. 23 ff. zu urteilen, den armen Bauern, Fischern und Webern Ägyptens kein so böses Gesicht gemacht haben, wie sein 200 Jahr früher schreibender Vorgänger in v. 5 — 10 tut. In dem ersten Absatz v. 16 f. beginnt er ja auch mit erhobenem Drohfinger zu reden, er muß doch aus Vorhergehende anknüpfen. Er bringt 16 sogleich eine Variante, bewußt oder unbewußt, in die Drohungen: Ägypten hat sich hier vor Juda zu fürchten, von dem v. 1 — 15 nichts sagte; wäre v. 16 f. mit dem alten Stück zu verbinden, so müßte der harte Herr von v. 4 ein Jude sein. Der Verf. hat die maffabäische Glorie schon erlebt. Er ist erfüllt von dem Bewußtsein der Schoßfinderstellung der Juden



<sup>18</sup>An jenem Tage werden fünf Städte im Lande Ägypten sein, die die Lippe Kanaans reden und zugeschworen sind Jahven der Heere; Leontopolis wird eine heißen.

<sup>19</sup>An jenem Tage wird ein Altar für Jahve mitten im Lande Ägypten

zu Gott, die auch von den Heiden einmal anerkannt werden wird, wenn sie nur erst die nötigen Züchtigungen erhalten haben. מִנְיָנָם aus c. 30<sup>32</sup> (auch c. 10<sup>32</sup> 11<sup>15</sup> nachgeahmt). Der Verf. denkt wohl an irgend ein Wunder, wie es Ex. 14 oder II. Chr. 14 erzählt wird, aber führt das nicht weiter aus, denn auch Jahves Hand führt den Schlag nicht aus, den sie androht. מִנְיָנָם klingt viel schöner und geweihter als מִנְיָנָם, Judäa ist eben das heilige Land. מִנְיָנָם, ἀπ. λεγ., Aramaismus für מִנְיָנָם אֲשֶׁר בְּל, wer immer, so viel wie: wenn immer jemand vgl. Gen. 4<sup>15</sup>. Der Verf. hält es gar nicht für nötig, den Inhalt der מִנְיָנָם anzugeben; es handelt sich ja um ein bekanntes eschatologisches Dogma: die Heiden müssen den Juden unterworfen werden. מִנְיָנָם v. 16 und מִנְיָנָם v. 17 in aramäischer Weise für das verb. fin. – 18 ein neuer Broden, der aber nicht von anderer Hand herzurühren braucht; auch andere späte Stüde helfen sich im B. Jes. und Jer. auf ähnliche Weise weiter. Fünf Städte werden palästinenfisch reden und Jahve zugeschworen sein, d. h. von Juden und Judengenossen bewohnt werden. Viele Exegeten wehren sich gegen diese Deutung, als ob eine andere möglich wäre, als ob 3. B. ganze ägyptische Städte bloß aus Verehrung für Jahve ihre Sprache aufgegeben hätten. Das taten ja nicht einmal die fremdsprachigen Juden (Act. 2<sup>5ff.</sup>), und die Mehrzahl der ägyptischen Juden auch nicht, da wir sonst keine LXX hätten. Die Zahl fünf soll ungefähr dasselbe sein was bei uns ein halbes Duzend und namentlich bei ägyptischen Dingen vorkommen, während doch v. 18b deutlich genug zeigt, daß ganz bestimmte Tatsachen gemeint sind. Hier nennt als die gemeinten Städte: Heliopolis, Leontopolis, Migdol, Daphne, Memphis (vgl. Jer. 44<sup>1</sup>). Aber diese Städte sprachen mindestens nicht alle palästinenfisch. Es müssen Städte gemeint sein, die so gut wie ganz jüdisch waren, wahrscheinlich also kleinere Städte, die wir schwerlich noch herausbringen können. Zu Philos Zeit soll eine Million Juden in Ägypten gelebt haben. Für Jes. und die ältere Zeit überhaupt war die Möglichkeit, daß die Juden in Ägypten fünf Städte ganz und also zahlreiche andere zum Teil inne hätten, nicht bloß durchaus unwahrscheinlich, sondern auch das Gegenteil des Wünschenswerten; da wird mit einem Aufenthalt in Ägypten nur gedroht (vgl. 3. B. Hos. 9<sup>6</sup>), und selbst in der nachexilischen Zeit konnte so wie hier nur ein ägyptischer Jude sprechen (vgl. dagegen 3. B. Jer. 24<sup>9</sup>). Den Namen Leontopolis hat man auf die mannigfaltigste Art zu umgehen versucht; das einzige Mittel, ihn zu beseitigen, wäre die Entfernung des ganzen Sages. Daß haris im Arabischen nur ein Epitheton des Löwen ist, verschlägt ja doch gar nichts, da dergleichen halb offenbarende, halb verhüllende Bezeichnungen in der Apokalypst gang und gäbe sind. Die Variante מִנְיָנָם, Heliopolis, ist im Grunde nur eine Bestätigung für die ursprüngliche Lesart; sie nennt den Gau, „Sonnenstadt“, in dem die „Löwenstadt“ lag. Die Variante der LXX aber, Ἀσδεῖκ, מִנְיָנָם, enthält offenbar den Ehrennamen, den die Juden Ägyptens der Stadt gaben, wo sie ihren Tempel hatten und nach ihrer Überzeugung „Opfer der Gerechtigkeit“ brachten (vgl. Jer. 31<sup>23</sup>). In Jer. 43<sup>13</sup> scheint gegen den Tempel von „Sonnenstadt“, Heliopolis oder hebr. On, polemisiert zu werden. Den Tempel baute Onias IV um 160 unter Ptolemäus Philometor auf den Ruinen eines Tempels der Iöwenköpfigen Göttin Bast. Wir haben hier eine Prädiktion von der Art wie I. Reg. 13<sup>2</sup>. Der Umstand, daß ein nach 160 v. Chr. verfaßtes Orakel in das Buch Jes. kommen konnte, ist für jeden Unbefangenen ein sicherer Beweis für die späte Vollendung dieses Buches. – 19 bis 22. Der Altar ist natürlich der, den der 60 Fuß hohe Oniastempel umschloß; die mazzeba an der Grenze können wir nicht mehr sicher nachweisen, weil wir nicht wissen, welche Grenze hier gemeint ist; im tiefsten Süden kennen wir ja jetzt einen Jahvetempel des 5. Jahrh.s in Elephantine, aber man sollte eher an die Grenze nach Asien denken, wenn unser Autor doch im Norden zu wohnen scheint. Da seit dem Deuteronomium (c. 16<sup>22</sup>) die mazzebot als verwerflich

sein und ein Malstein nächst seiner Grenze für Jahve. <sup>20</sup>Und er wird sein zum Zeichen und Zeugen für Jahve der Heere im Lande Ägypten: wenn sie schreien zu Jahve wegen Bedränger, so wird er ihnen einen Helfer senden, und der wird streiten und sie erretten. <sup>21</sup>Und kund wird sich Jahve Ägypten tun, und die Ägypter werden Jahve an jenem Tage erkennen und werden dienen mit blutigen und unblutigen Opfern und Jahven Gelübde geloben und bezahlen. <sup>22</sup>Und Jahve wird die Ägypter plagen, plagend und heilend, und sie werden sich zu Jahve bekehren und er sich ihnen erbitten lassen und sie heilen.

<sup>23</sup>An jenem Tage wird eine Straße sein von Ägypten nach Syrien, und dienen wird Ägypten mit Syrien.

gelten, so könnte man meinen, daß der hier erwähnte Salbstein schon aus sehr alter Zeit stamme, doch ist diese Annahme unnötig. Heiligtümer, die freilich von den Schriftgelehrten perhorresziert wurden, hatten die Juden παρά τὸ καθήκον viele vgl. Joseph. Antiqu. XIIIa, sonst wäre auch die Polemik der Späteren (z. B. c. 27<sup>o</sup>. 17<sup>s</sup>) zwecklos gewesen; auch in Ägypten gab es zahlreiche Mazzeben und Ähnliches und daher ein περὶ τῆς θρησκείας οὐκ ὁμοδοξεῖν. Unser Verf. scheint mit der Auszeichnung des einen Grenzheiligtums die anderen in den Winkel drängen zu wollen; es muß ein berühmtes Heiligtum gewesen sein, weil sonst der Ort an der Grenze näher bezeichnet worden wäre. 20 Altar und Mazzebea werden für Jahve Zeichen (vgl. Gen. 9<sup>12</sup>—17) und Zeuge sein, daß er Ägypten zu beschützen hat. Onias will, wie er an Ptolemäus schreibt, den Tempel bauen ὑπὲρ τε σοῦ καὶ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων, damit die Juden Ägyptens τὰς οἰὰς ἐξυμνησέωσι χρεῖται. Wenn auch der Brief von Josephus geschrieben sein mag, so entspricht er doch den Verhältnissen; durch Erbauung eines Tempels waren die Juden und ihr Gott mit Ägypten verflochten. In v. 20b werden auf Ägypten Worte angewendet, die Jdc. 3<sup>o</sup>. 15. 2<sup>18</sup> von den Israeliten gebraucht werden. Wenn die Ägypter, so müssen wir den Satz mit Hinblick auf v. 22b verstehen, nicht gut tun, so schickt ihnen Jahve wie einst den Juden Bedränger, darauf befehlen sie sich, schreien zu Jahve, und der schickt ihnen einen Retter, יְשׁוּעָה, allerdings keinen מִצְרַיִם (wie den Edomitern Ob. 21), denn sie sollen ihr Königtum behalten und kein Untertanenland Judäas werden, aber siegreiche jüdische Generäle. Σωτήρ hatte sich bekanntlich auch Ptolemäus Lagi nennen lassen, als er die Rhodier vor Demetrius Poliork. rettete. Jener Ptolemäus Philometor und seine Gemahlin Kleopatra, die „ihr ganzes Königtum Juden anvertrauten“, hatten jüdische Feldherren (Joseph. c. Apion. II<sup>o</sup>), darunter Söhne des Hohenpriesters Onias. Wegen Jdc. 3<sup>o</sup>. 15 ist am besten יְשׁוּעָה zu lesen und der Retter zum Subj. dieses und des folgenden Verb. zu machen. 21 Jahve tut sich dadurch den Ägyptern kund (ein seit Hesekiel beliebter Ausdruck) als der einzig wahre Gott, und jene treten zum Judentum über, eine Hoffnung, die bei der Vorliebe jenes Königspaares für die Juden nicht so töricht war, auch die sybillinische Literatur durchzieht. Wie gern sonst das Judentum jener Zeit auch in der Weise Muhammeds Mission trieb, zeigt ja die Befehrung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus. יְהוָה steht absolut und als kultischer Terminus (wie v. 23), יְהוָה und יְהוָה, acc. instr., haben die technische Bedeutung Schlachtopfer und Speisopfer, die ihnen im Geseß, noch nicht in der vorerilichen Zeit (wo die mincha jedes Opfer, auch das blutige, bedeutet) zukommt. Diese Opfer und die Gelübde, z. B. das Nasiräatsgelübde, das auch im Zeitalter Christi so hoch geschätzt wird, gelten, wenn in Leontopolis vollzogen, unserem Verf. für vollwichtig, was sogar die Mischnalehrer, obgleich mit Einschränkungen, zugeben. 22 Die Plagen sind hier dieselben, die auch das sündigende Israel treffen würden; Jahve plagt aber plagend und heilend, weil die Ägypter sein Volk (v. 24) geworden sind — Heiden trifft die Plage zur Vernichtung. Die Befehrung ist natürlich hier nicht mehr die Befehrung vom Heidentum zum Judentum, sondern von der Sünde zum Guttun. Das Gerundium מִצְרַיִם enthält die



<sup>24</sup>An jenem Tage wird Israel der dritte Teil sein zu Ägypten und Syrien, ein Segen inmitten der Erde, <sup>25</sup>die da segnet Jahve der Heere mit den Worten: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk meiner Hände Syrien und mein Erbe Israel!

\*

\*

\*

Hauptsache, wie v. 22b zeigt. 23 Eine Straße zwischen Ägypten und Syrien war besonders in der an ersteres grenzenden Wüste wünschenswert, die von vielen Schriftstellern mit allen Attributen des Schreckens ausgestattet wird (3. B. c. 30a. Jer. 2a. Dtn. 81<sup>5</sup>). Mit dem Gedanken an Anlegung von Straßen beschäftigen sich die Späteren gern und begreiflicher Weise; nicht bloß, daß die persische und griechische Zeit den Asiaten den Wert von Kunststraßen (חֲדָרִים ist ein Straßendamm) ins Licht gestellt hatte, so zog auch kein Volk mehr Nutzen daraus als die Juden, denen die Religion (Fest- und Pilgerreisen) und der Handel vieles Reisen zum Bedürfnis machte. Daß Assur hier wie so oft den Erben des assyrischen Reiches, das seleucidische Syrien, bedeutet, ist klar; ebenso leicht versteht man, wie der Verf. so plötzlich auf Syrien zu reden kommt. Denn abgesehen von dem starken, bald freundlichen, bald feindlichen Verkehr zwischen Ägypten und Syrien, war kein Land für die Juden so wichtig wie Syrien, das zur Zeit des Vs. noch nomineller Oberherr Judas war. Da auch in Syrien die Judenchaft sehr zahlreich war, so ist die Hoffnung erklärlich, daß die Syrer mit den Ägyptern „dienen“ werden, wie der Verf. sich kurz und technisch ausdrückt, nicht erwartend, daß dieser Terminus noch von Exegeten mißverstanden werden könnte (חֲדָרִים ist natürlich Präpos., nicht die nota acc.). Ein voregilischer Prophet, zumal der Verf. von Jes. 110 ff., würde sich allerdings nicht so ausgedrückt haben; wohl aber stimmt Tritosacharja mit ihm überein, nur daß er es mehr mit Gewalt und Zwang hält (Sach. 1412 ff.). 24 „Israel“ wird dann der Dritte im Bunde sein. Zu dieser Erwartung hatte der Verf. schon deshalb ein Recht, weil die Juden, die sich nach dem Exil gern als die Repräsentanten der zwölf Stämme ansahen, einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung beider Länder ausmachten, auch eigene Verfassung und Obrigkeit hatten. Aber wegen v. 17 darf man nicht bloß an die Untertanen der Ptolemäer und Seleuciden denken, sondern muß aus unserem Vers den Wunsch politischer Gleichberechtigung Israels, also der Selbständigkeit Judas und der Wiederherstellung „Israels“ und des „Erblandes Jahves“ herauslesen. Der Verf. hofft, daß dies auf friedlichem Wege erreicht werde. Eben dadurch wird man an das Verhältnis Jonathans zu Alex. Balas und Ptolem. Philom. erinnert. Der erstere machte ihn zum Hohenpriester, gab ihm Krone und Purpurmantel (152) und lud ihn zur Hochzeit mit der Tochter des letzteren ein (150). Israel wird ein Segen inmitten der Erde sein, die zu einem großen Teil vom syrischen und ägyptischen Reiche eingenommen wurde v. 25 (vgl. zu c. 111. 12). Das Verhältnis der Völker zu Israel bedingt, nach Gen. 122f., ihre Segnung (oder das Gegenteil). 25. Nach dem hebr. Text lautet der Anfang: mit welchem (Segen) er es (Israel) segnet. Das ist unmöglich: Israel ist ein Segen, mit dem Jahve Israel segnet? Noch dazu folgt gar nicht ein Segen über Israel, sondern über alle drei Verbündete, zuerst über Ägypten. Also ist mit der LXX חֲדָרִים zu lesen, das Suff. aber auf יִשְׂרָאֵל zu beziehen; יִשְׂרָאֵל stammt vielleicht von einem Abschreiber, der an Rom dachte und Bedenken trug, die Erde mit Ägypten, Syrien und Israel sich decken zu lassen. Syrien heißt „das Werk meiner Hände“, vielleicht um anzudeuten, daß der Übertritt Syriens zur wahren Religion ein ganz neues Reich hervorbringt und eine ähnliche Gottestat ist wie die Wiederbelebung Israels c. 29<sup>23</sup>. 66<sup>2</sup>. Daß aber Ägypten Jahves Volk genannt wird, ist einzig in seiner Art und aus der älteren Religionsauffassung nicht zu erklären, vielmehr ein charakteristisches Zeugnis für die Weitherzigkeit des Hellenismus, der auf die Gewinnung der Völker für den Monotheismus hoffte und die Prärogative des jüdischen Blutes zwar nicht ganz aufgab, aber doch auch nicht stärker betonte als der christliche Apostel Röm. 9<sup>4</sup>. Wäre nicht die Unduldsamkeit der Römer dazwischen gekommen, der nur die Geduld der Christen gewachsen war, so hätte dieser hellenistische Monotheismus in



20 <sup>1</sup>Im Jahr, da der Tartan nach Asdod kam, indem ihn Sargon, der König von Assur, sandte, und er Asdod stürmte und einnahm (<sup>2</sup>zu jener Zeit hatte Jahve geredet durch Vermittlung des Jesaia, Sohns des Amoz, also: Geh und löse den Haarmantel von deinen Hüften und deinen Schuh ziehe

der zivilisierten Welt vielleicht noch manche Erfolge errungen, wenn auch die hier gezeigte Weitherzigkeit, wie die LXX beweist (mein Volk in Ägypten, nämlich die Juden), noch nicht Gemeingut aller griechisch redenden Juden war. Der Ausdruck „Erbe Jahves“ bedeutet in der älteren Zeit das Erbland des gleichsam als Großgrundbesitzers gedachten Gottes (3. B. I. Sam. 26<sup>19</sup>), hier soll es mehr besagen als die Ehrennamen Ägyptens und Syriens: Palästina ist das Stammland, Israel der Haupterbe, die anderen Völker doch nur Kinder zweiter Ordnung (vgl. Gen. 21<sup>10</sup>), entferntere Anverwandte.

Achtes Stück c. 20. Nachdem Jes. 3 Jahre „nackt“ gegangen ist, wird erklärt, daß jetzt diese symbolische Handlung sich geschichtlich realisieren werde in der Gefangenschaft Äthiopiens und Ägyptens, zu der die Einnahme Asdods durch Assur das Vorspiel bildet. Asdod hatte sich unter seinem König Azuri und nach dessen Entthronung unter dem Usurpator Jaman mit den kleinen Nachbarnvölkern verbündet, um Assurs Joch abzuwerfen, und sich auf den Beistand der Äthiopen, die damals auch Oberägypten beherrschten, sowie Unterägyptens, das sich einige Zeit vorher von Sabafo, dem äthiop. König, befreit hatte, verlassen. Windler sieht übrigens in אֲשֶׁר־וּמָר und שִׁרְיָא die nordarabischen Länder Muzri und Kusch. Die v. 1 erwähnte Einnahme Asdods und somit die Weissagung unsers Kap. fällt ins Jahr 711. Von diesem Kap. ist sicher der Inhalt echt, ob auch die Fassung, das ist weniger sicher. Es wäre 3. B. möglich, daß das Kap. ähnlichen Ursprung hätte wie c. 36—39, und zu Gunsten dieser Annahme könnte man auf den mehrfachen Beziehung verdächtigen v. 2 hinweisen. Aber selbst in diesem Fall müßte man zugeben, daß die Tradition über die prophetische Handlung und Rede fest und historisch treu war, denn die Weissagung dieses Kap.s hat sich nicht erfüllt, und ein Späterer hätte mindestens die Datierung v. 1 verändert, um sie etwa auf die Zeit Sanheribs beziehbar zu machen. Natürlicher ist es, v. 2 als Einsatz von dritter Hand anzusehen und das Kap. entweder direkt von Jes. oder von einem Zeitgenossen, etwa einem Jünger Jes.s (c. 8<sup>16</sup>), abzuleiten. Es könnte ein Stück aus einer Biographie des Propheten sein, mag er selbst oder ein Freund von ihm sie verfaßt haben. Es hat dann einem Zusammenhang angehört, aus dem das Subj. von v. 5 unmittelbar erkannt werden konnte und der auch den Inhalt von v. 2 hergab. 1 Tartan ist trotz fehlenden Artikels nicht Eigenname, sondern Amtsname des obersten assyrischen Feldherrn, assyr. Turtānu, vom Vf. vermutlich als compos. angesehen. Asdod, jetzt Dorf Asdud, eine der philistäischen Sünstädte. Sargon, assyr. Scharrukinu, 722—705, der Eroberer Samarias, kommt nur hier vor. Der inf. אֲנִי durch das impf. cons. in v. 1b fortgesetzt. Nach der Eroberung Asdods wurden dessen Götter, die meisten Bewohner und ihre Schätze nach Assyrien abgeführt; das Haupt der Rebellen, Jaman, schon vorher zum „König von Meluchsa“ (nach Windler ein nordarabisches Reich) entflohen, wurde von diesem aus Furcht vor Sargon ausgeliefert; damit war der Krieg zu Ende. Dies kann Jes. zur Zeit dieser Weissagung noch nicht erlebt haben. 2 ist jedenfalls eine Parenthese, wahrscheinlich aber ein Einsatz. Im strengen Zusammenhang sollte man den Ausdruck „zu jener Zeit“ auf die Verben von v. 1 beziehen, aber die Eregeten folgen einem richtigen Gefühl, wenn sie ihn als verallgemeinernd bezeichnen, sollten nur auch ihr Befremden über eine so sonderbare Art von Zeitbestimmung aussprechen. Offenbar ist der Befehl an Jes., nackt zu gehen, drei Jahr vorher ergangen (s. v. 3), und es wird in dem, was diesem Kap. vorherging, davon die Rede gewesen sein, v. 2 soll den Verlust ersetzen (ähnlich wie c. 7<sup>1</sup>). Jahve redete „durch die Hand Jes.s“ ist eine wunderliche Einleitung für eine Rede an Jes. und nur an Jes.; מִיָּד in diesem Sinn ist bei den Späteren beliebt vgl. Hagg. 1.1.3 Jer. 37<sup>2</sup> I. Reg. 12<sup>15</sup> Ex. 9<sup>35</sup> Lev. 10<sup>11</sup>. מִיָּדִי prägnant: gürte los und lege ab. Der פָּשׁ, ein enganliegendes Gewand aus rauhem Stoff, von ge-

aus von deinem Fuße! Und er tat so, nackt und barfuß gehend), <sup>3</sup>da sprach Jahve: Wie mein Knecht Jesaja nackt und barfuß gegangen ist drei Jahre, als Zeichen und Vorbedeutung über Ägypten und Äthiopien: <sup>4</sup>so wird hinwegführen der König von Assur die Gefangenenschar Ägyptens und die Verbannten Äthiopiens, Junge und Alte, nackt und barfuß und entblößten Gesäßes (die Scham Ägyptens). <sup>5</sup>Und bestürzt und beschämt werden sie sein wegen Äthiopiens, nach dem sie aussehen, und wegen Ägyptens, mit dem sie prahlen; <sup>6</sup>und sprechen wird der Bewohner dieser Küste: Siehe, so steht's mit unserer Aussicht, wohin wir flohen um Hülfe, um gerettet zu werden vor dem König von Assur, und wehe, wie sollen wir nun entinnen!

\* \* \*

möhnlichen Leuten als Zeichen der Trauer getragen, scheint hier der נָכְרִי נָכְרִי zu entsprechen, die wenigstens in der nachexilischen Zeit die Nabis trugen (Sach. 13<sub>4</sub>) und durch die in der alten Zeit Elia bekannt und erkennbar war (II. Reg. 1<sub>8</sub>). Nach Sach. 13<sub>4</sub> scheint es, als ob sie eigentlich das alte Bauernkleid war. Nackt ist Jes. nach Ablegung des Gewandes, das ihn als Gottgeweihten kenntlich macht, nur insofern, als er nur noch das Unterkleid trägt; völlige Nacktheit folgt nicht aus v. 4 b vgl. II. Sam. 6<sub>20</sub>. 3 setzt v. 1 fort. Jes. ist Jahves Knecht in emphatischem Sinne, der Leidiener, der stets zu seinem Befehl steht und den gewöhnlichen Knechten die Befehle des Herrn übermittelt (Num. 12<sub>7</sub> vgl. I. Reg. 17<sub>1</sub>). Dillm. sollte an diesem „Ehrentitel“ in Jes.'s Munde keinen Anstoß genommen haben. Zu „Zeichen und Vorbedeutung“ vgl. c. 8<sub>18</sub>. Ob Jes. wirklich drei Jahr nackt ging oder nicht, das darf man angesichts des Perfekts „ist gegangen“ gar nicht fragen. An der Aufwerfung dieser Frage ist auch nur v. 2 schuld, da er den Befehl zum Nacktgehen in das Jahr 711 setzt. Vielmehr bekommt jetzt Jes. eher indirekt die Erlaubnis, das Nacktgehen einzustellen, da die Erfüllung einer drei Jahr zur Schau getragenen Vorheragung vor der Tür steht. Über diese drei Jahre voll Selbstverleugnung und Beschwerde, die man natürlich nicht als „Glosse“ streichen darf, verwundert man sich nicht, wenn man bedenkt, daß sie den Zweck hatten, Juda von einer Beteiligung an dem selbstmörderischen Unternehmen gegen Assur abzuhalten. Vielleicht begannen die Zettlungen Azuris mit den Ägyptern seit dem Jahr 714, wo Unterägypten sich endgültig mit Äthiopien auseinandergesetzt zu haben schien und in den Augen der Palästinenser sich stark gezeigt hatte. 4 Die letzten vier Worte sind gar nicht zu übersetzen. Die meisten übersetzen: mit entblößtem Gesäß, eine Schande Ägyptens, sodaß נָכְרִי, Scham (pudenda), einen ganz ungewöhnlichen Sinn bekommt und wir die Offenbarung, daß die Entblößung der Äthiopen und Ägypter eine Schande der Ägypter sei. Dillm. will nach entsprechender Emendierung übersetzen entweder: mit entblößtem Gesäß-Scham der Ägypter, oder: entblößt Gesäß-Scham der Ägypter, beides gleich schön. Es ist doch klar, daß Jes. entweder beide Völker nennen mußte oder keines von beiden, daß er ferner als guter Schriftsteller nicht die Häufung Gesäß und Scham, noch dazu asyndetisch, begangen haben kann. Demnach sind die beiden letzten Wörter eine Beischrift zu dem derben נָכְרִי des Grundtextes, das der Leser überschlagen soll, wie es auch die LXX tut. Der gute Mann, der so über der Reputation des Jes. oder dem Anstand der Leser wachte, hat wohl angenommen, daß die letzteren die Kuschiten von selbst hinzufügen würden; einen Genetiv konnte er bei נָכְרִי nicht entbehren. נָכְרִי, statt des notwendigen נָכְרִי—, soll wohl ein stat. abs. pl. sein wie יָדָע Jer. 22<sub>14</sub>. 5 Da man wegen der beiden נָכְרִי nicht übersetzen kann: es werden die, deren Aussicht Kusch ist usw., da vielmehr נָכְרִי Apposition zu נָכְרִי sein muß, so wird das Subj. nicht genannt (das uns freilich aus v. 6 bekannt ist) und bleibt nur die Annahme übrig, daß unser Kap. einem größeren Zusammenhang entnommen ist. Den Vers für eine Glosse zu halten, liegt nicht der geringste Grund vor. Die beiden Verben würden auf beide Vershälften verteilt sein, wenn eine Stichenbildung beabsichtigt gewesen wäre.

21 <sup>1</sup>Orakel „Wüste“.

Wie Wirbelwinde,  
Kommt's von der Wüste,  
<sup>2</sup>Ein hartes Gesicht  
„Der Räuber-raubt  
Heran, Elam,  
Allen Stolz

im Südländ einherfahrend,  
vom furchtbaren Lande.  
ist's mir gemeldet:  
und der Verwüster verwüstet,  
bedränge, Medien!  
jetzt mach' ich ihn still!“

6 Der „Bewohner dieser Küste“ wird auch Juda mit umfassen, weil Jes. nicht für Kethi und Plethi drei Jahr lang naht gegangen wäre. Dieser Vers lehrt, warum das Orakel erging, nicht um die müßige Neugier nach dem Ausgang des Kriegs der Großmächte zu befriedigen, sondern um Juda vor dem Bündnis mit fremden Mächten zu warnen.

Neuntes Stück c. 21—10, Orakel „Wüste“. Zu der Stichwortüberschrift s. Einl. § 15. Angekündigt wird die bevorstehende Eroberung Babels durch Elam und Medien und zugleich der visionäre Vorgang geschildert, durch den der Vf. die Nachricht empfing. Das Stück, in lakonischem, aber keineswegs ärmlichem Stil und in geflügelten Rhythmen geschrieben, in seiner zweiten Hälfte von hervorragender Wichtigkeit für die Einsicht in den geheimnisvollen Hintergrund des Prophetismus, fällt in die Zeit zwischen 549 und 539, denn Babel ist noch nicht erobert, Elam und Medien aber schon in der Hand Eines Herrn, des Chrus, und zum Angriff auf die Chaldäer bereit. Der Vf. lebte wahrscheinlich in Palästina, spricht viel persönlicher als die anderen exilischen Anonymi und scheint ein namhafter Seher gewesen zu sein. 1 „Wüste des Meeres“ ist unverständlich und auch deshalb nicht ursprünglich, weil es weder direkt noch indirekt aus dem Text stammt. Die LXX hat  $\alpha$  nicht; es ist entweder der Rest eines anderen Wortes oder der Sammler hat  $\alpha$  geschrieben, das sonst nicht vorkommt; vielleicht auch lautete der Anfang des prophetischen Gedichts in einer Variante  $\alpha$ , und das  $\alpha$  wurde etwas unglücklich nachgetragen und verkehrt in den Text gesetzt.  $\alpha$ , am einfachsten als Relativsatz zu verstehen, wobei „im Negeb“ der Anschaulichkeit wegen vorangestellt ist: Wirbelstürme, die im Negeb einherfahren. Wie solche Tromben in der südlichen Wüste aufsteigen und den Bewohnern Judas das Gewitter ankündigen, so „kommt es“, das Unheimliche, von der Wüste her. Warum der Negeb hier nicht wie überall das Karstgebiet südlich in und von Juda sein soll, ist nicht einzusehen. Dillm. wendet ein, daß von Stürmen im palästinensischen Negeb nie die Rede sei: gegen derartige Beweise läßt sich nicht kämpfen, denn gegen Sach. 9.4 Jdc. 5.4f. Hab. 3.5ff. Ps. 29.8 läßt sich siegreich sagen, daß dort zwar überall dieselbe Gegend gemeint, aber doch just der Name Negeb nicht gebraucht ist. Aus dem palästinensischen Bilde läßt sich schließen, daß der Vf. in Palästina wohnte. Die Wüste ist nicht das Land zwischen Babel und Elam und letzteres nicht das „furchtbare Land“, denn die Vision v. 6ff. weist auf einen Standpunkt diesseits Babels (ebenso v. 11f. 13ff.). In letzter Linie stammt das, was wie Wirbelstürme einherfährt, von Babel her, kommt aber über die Wüste zu dem Seher, die Wüste ist also die zwischen Babel und dem Wohnort des Propheten. Das furchtbare Land ist Babylonien, nicht weil es den Juden furchtbar ist, sondern weil dort jetzt Furchtbares geschieht. 2 „Als (oder „durch“) hartes Gesicht ist es mir gemeldet“ sagt in seiner abkürzenden Weise der Vf.; man muß nicht durch  $\alpha$  erschauern, denn es wäre arg prosaisch und ein Mißverständnis obendrein, aus v. 6ff. abzuleiten, daß der Vf. das „Gesicht“ nur gehört, nicht auch gesehen habe. Der Inhalt des Gesichts ist: Der Räuber raubt usw. Dillm. vermißt hier an dem Propheten die nötige Klarheit, aber die fehlt nur dem Eregeten, der Prophet ist unschuldig daran, daß er den Räuber und Verwüster für den Chaldäer hält, der nach v. 5 nicht mit Verwüsten, sondern mit Essen und Trinken beschäftigt ist und dessen Untaten der Seher nicht erst durch ein Gesicht zu erfahren brauchte. Elam und Medien, sagt der Vf., sind am Werk, drauf los, Elam! Es gibt Krieg, Babel wird verwüstet werden.  $\alpha$  wird nicht bloß der Alliteration wegen gewählt sein, der Palästinenser spricht von der großen Stadt so, wie er von Jerusalem sprechen würde, er stellt sich Babel als hochgebaute Stadt vor. Elam, assyr. Elamtu, lag



<sup>3</sup> Darum sind voll	meine Hüften von Krampf,
Wehen faßten mich	gleich Wehen einer Gebärenden,
Verstört bin ich vom Hören,	bestürzt vom Sehen,
<sup>4</sup> Es schwindelt mein Herz,	Entsetzen betäubt mich,
Die Dämmerung meiner Lust	macht' es mir zum Zittern.
<sup>5</sup> Man rüstet den Tisch,	breitet die Decke ist, trinkt —
„Wohlauf, ihr Fürsten,	salbet den Schild!“

östlich vom Tigris, südlich von Medien, nördlich vom persischen Meerbusen; es hat zahlreiche Kriege mit den Ägyptern geführt, diesen aber auch gefürchtete Bogenschützen geliefert (c. 22a). In dem elamitischen Gebiet Anshan mit der Hauptstadt Susa herrschte Cyrus (und seine Vorgänger), bis er 549 Medien unterwarf, um darauf die verbündeten Lyder und Babylonier nach einander anzugreifen: gegen die letzteren führte er den entscheidenden Schlag erst 539 von Ekbatana aus und nahm Babel 538 ein. Ob die letzten drei Wörter in v. 2 richtig sind, das ist sehr fraglich. הַחֲרִיבִי könnte הַחֲרִיבִי mit dem suff. fem. sein, das aber beziehungslos wäre, oder doppelte Femininendung haben. Aber der Inhalt läßt sich mit der Umgebung nicht vereinigen. Denn wenn Jahve das Seufzen (Israels oder der von Babel Unterdrückten überhaupt) beenden will, wie kann dann „darum“ der Prophet vom Krampf und von Entsetzen erfaßt werden und die Anündigung ein hartes Gesicht nennen? In v. 10 ist ein Trostwort für Israel am Platz, in unserer Stelle nur eine Drohung: die Freude oder der Hochmut sollte still gemacht werden. Die LXX scheint folgenden Text übersetzt zu haben וְיִשְׁמַחְתִּי בְּכֹחַ עֲוֹנוֹתַי [ וְיִשְׁמַחְתִּי ], wobei die von mir eingeklammerten Konsonanten eine Dublette zu den fünf vorhergehenden bilden, vielleicht eine Korrektur nach dem MT; danach verwandle ich in Hinblick auf unseren Text ihr וְיִשְׁמַחְתִּי in וְיִשְׁמַחְתִּי und behalte ihr וְיִשְׁמַחְתִּי bei: allen Hochmut, jetzt mach' ich ihn still. 3 Von der schrecklichen Vision ist der Seher ganz verstört, ja körperlich erschüttert. וְהָיָה כִּי in den Hüften auch Nah. 211. In v. 3b wird וְיִשְׁמַחְתִּי meist privativ gesagt, auch von der LXX, weil der Prophet „blos gehört, nicht gesehen hat“ (Dillm.). Also kann der Prophet jetzt nicht sehen, wo er dies niederschreibt? hat er dies Orakel diktiert? oder macht er blos Phrasen und ist ganz wohlauf? Es kommt vor, daß ein Seher infolge einer Vision den Gebrauch seiner Sinne oder der Sprache verliert, aber so lange macht er eben keine Mitteilungen. Man muß übersetzen: ich bin verstört vom Sehen. Trotz des Spähers von v. 6 hat er selbst eine וְיִשְׁמַחְתִּי gehabt; v. 5 gibt sein „Sehen“ wieder. 4a Das Herz, d. h. der Verstand des Visionärs geht in die Irre. Er kann sagen, was er gesehen und gehört hat, aber er kann es noch nicht fassen. Er ist noch ganz befangen von dem unmittelbaren Eindruck und zugleich körperlich angegriffen von der psychischen Aufregung (vgl. m. Komm. zu Hab. 31a). In seinem gewöhnlichen menschlichen Bewußtsein sieht er die Zertrümmerung der babylonischen Herrschaft als seines Volkes Erlösung an, ersehnt sie, betet um sie; aber das psychische Vor- und Miterleben der Katastrophe hat ihm sein tagwaches Bewußtsein so weit zurückgedrängt, daß er nur die Zertrümmerung deutlich sieht und fühlt, dagegen die glücklichen Folgen höchstens dunkel ahnt, aber noch nicht in den Vordergrund seiner Stimmung hervorzuziehen vermag. Weil er fühlt, daß er den richtigen, den israelitischen, religiösen Gesichtspunkt noch nicht finden oder doch nicht geltend machen kann, sagt er, sein Verstand sei irre. Er ist וְיִשְׁמַחְתִּי Jer. 2926 II. Reg. 911. Er kennzeichnet sich dadurch nicht als großen Propheten, aber als echten Visionär. Die fliegenden Stichen, die er hervorstoßt, sind der natürlichste Ausdruck für seinen seelischen Zustand. 4b „Die (Abend)dämmerung meiner Lust“, meine liebe Abendstunde, in der ich mich sonst erhole von der Tageshitze, Ruhe erhoffe und bedarf, machte „es“ mir zum Zittern. Der Vf. hat die Ekstase am Abend gehabt. 5 führt uns plötzlich nach Babel, unter die Großen Babels. Die schicken sich gerade zum Mahle an, nichts Böses ahnend, sich nur als die großen Herren fühlend, da wird der Feind gemeldet. Von der Schwelgerei der babylonischen Großen konnte der Seher auf gewöhnlichem Wege erfahren haben (i. zu c. 141), aber die hier geschilderte Szene ist ein ihn überfallendes Gesicht, das die v. 6ff. geschilderte

<sup>6</sup>Denn so hat gesprochen zu mir der Herr:  
„Geh, stell' auf den Späher, was er sieht, wird er melden!“

Estase fortsetzt. Auch das Gelage der Fürsten hat man sich als abendliches zu denken. הַצִּיָּה הַצִּיָּה, sonst nicht vorkommend, in der LXX fehlend, bedeutet nicht: die Spähung spähen, weil das zu dem parallelen Stichos nicht paßt, auch nicht dazu, daß augenscheinlich die Fürsten als ahnungslos hingestellt werden sollen; הַצִּיָּה ist hier bedecken, überziehen, danach הַצִּיָּה (vgl. הַצִּיָּה) die Decke, das Polster, auf dem man beim Essen liegt. Die inf. abs. sind sehr wirksam zum Malen der sorglosen Gemächlichkeit. Das Essen und Trinken, das in den Vers nicht mehr hineingeht und die Schilderung gewiß nicht verbessert, möchte zu den mühsigen Nachfüllungen gehören, die die Abschreiber und Leser lieben. Plötzlich der Ruf: zu den Waffen! Den Schild sollen die Fürsten nicht salben, um ihn blank zu machen, wer denkt daran bei einem solchen Überfall (höchstens ein solcher Schreibtischpoet wie der Vf. von Jer. 46a); vielmehr macht man die Lederriemen, an denen man den Schild auf dem nackten Arm trägt, durch Öl geschmeidig, weil sie sonst ins Fleisch schneiden; rauhe Krieger verächteln das (II. Sam. 12<sub>1</sub>), aber die Babylonier sind verweichlicht. Den Vers auf das — Endgericht zu deuten und dann zu streichen, ist ein lustiger Egeetenstreich. 6 Das „denn“ greift auf v. 2a zurück, wir sollen jetzt das Gesicht kennen lernen. Dem Gesicht ging die Aufforderung Jahves vorher, es vorzubereiten. Der Seher hatte sonst keine Veranlassung, ein Gesicht zu erwarten oder zu begehren, anders Habakuk (c. 2<sub>1</sub>), der durch das Auftreten der Makedonier zu dem Versuch veranlaßt wird, Gotte eine Aufklärung zu entlocken. Das Sehertum unsers Vfs. ist mehr abwartend (vgl. v. 11f.). „Auf, stelle den Späher auf!“ Mehrere Kritiker wollen die Konsonanten anders aussprechen z. B. הַצִּיָּה הַצִּיָּה (Buhl) oder הַצִּיָּה הַצִּיָּה (Stade) s. ZATW 1888 S. 157ff. In der Tat liegt der Satz: tritt auf die Warte! so nahe, daß man sich fragen muß, warum die Alten, die doch v. 8 vor sich hatten und Hab. 2<sub>1</sub> kannten, nicht so abgeteilt haben. Buhl und Stade nehmen nun an, daß die Urheber des Ktib die nächstliegende Lesung unbegreiflicher Weise (Stade: weil sie den — ganz gewöhnlichen — acc. der Richtung verkannten) übersehen und darum den ganzen ursprünglichen Text im Folgenden umkorrigiert, nämlich die Verben in v. 6 am Schluß, in v. 7 und 8 aus der 1. oder 2. pers. in die 3. umgesetzt haben, um damit einen fast trivialen Text in einen schwierigen und origineellen zu verwandeln. Mir scheint umgekehrt, daß die beiden tüchtigen Gelehrten einmal eine Probe gegeben, wie man nicht emendieren darf. Daß das Ktib die nächstliegende Wortabteilung nicht wählte, kann man nicht aus einer momentanen Geistesabwesenheit erklären, sondern nur daraus, daß die folgenden Verben mit ihrer 3. pers. es ihm verboten. Wenn auch der jetzige Text fehlerhaft sein kann, so muß man doch erst versuchen, ihn zu verstehen, und selbst einen sachlichen Anstoß lieber in ihm stehen lassen, als ihn ins Moderne und Triviale travestieren. Der Seher soll den Späher (bem. den Artikel) aufstellen, dem eine Instruktion mitgegeben wird. Der Späher tut Tag für Tag seine Pflicht, endlich kann er melden, daß Babel gefallen ist, und der Vf. sagt das, was er auf diesem Wege „von Jahve her“ erfahren hat, seinem Volke weiter. Buhl sagt: die Trennung des Propheten von dem aufgestellten Wächter, der doch ein Prophet, ja der Prophet selbst sein soll, ist ohne alle Analogie und höchst unnatürlich. Diese Behauptung muß man wohl mit der Freude über die an sich schöne Emendation entschuldigen. Woher weiß Buhl, daß der Späher ein Prophet oder der Prophet selbst sein soll? Daß jene Trennung ohne Analogie sein soll, ist nicht einmal für das AT. wahr, und unnatürlich ist sie vielleicht bei einem gewöhnlichen Schriftsteller, aber von einem Visionär darf man wohl etwas Abnormes erwarten. Wohl in allen Ländern des Altertums, aber auch heute noch mancherorts (Finland, Schweden z. B.) versetzen sich die Psychiker, um aus der Ferne Nachricht zu holen, in eine mehr oder weniger schwere Katalepie, während derer nach ihrer Meinung ihre „Seele“ den Körper verläßt, sich nach dem gewünschten Ort begibt und dort beobachtet, was beobachtet werden soll. Unfreiwillig soll das unzähligen Menschen, heiligen und unheiligen, geschehen sein. Es ist ganz gleichgültig, ob das wahr oder unwahr ist, wenn es nur allgemein ge-

*Und wird er sehen einen Zug, Paare von Rossen,  
Einen Zug von Eseln, Zug von Kamelen,  
Wird er aufhören, sehr aufhören!“*

glaubt wurde und derjenige, der solches zu können behauptet, es selbst glaubt. Sogar sog. Doppelgängerei, mit oder ohne Katalepse, freiwillige oder unwillkürliche, mit irgend einem Zweck oder scheinbar ganz zwecklos, ist doch etwas so Gewöhnliches, daß es einem Erklärer von Prophetenschriften wohl einfallen sollte; auch den biblischen Schriftstellern ist sie bekannt, wenn auch unter anderem Namen (Act. 12<sup>15</sup>). Man unterscheidet zwischen solchen Fällen, in denen das Bewußtsein beim Körper verbleibt und das austretende Bild anscheinend bewußtlos ist, und solchen, in denen der Körper scheintot daliegt und das Phantom das „Ich“ repräsentiert. Von der letzteren Art ist dem Anschein nach Hes. 81—8 11<sup>24</sup> f. Fälle eines scheinbar doppelten Bewußtseins sind natürlich seltener; vielleicht gehört unter sie Sacharja mit seinem *זַכַּרְיָהוּ הַנָּבִיא*. Man weiß ja, wie stark Kunst und Theologie bei Sacharjas Visionen beteiligt sind, aber auch wenn er reine Erfindung geben sollte, so hätte er jenes eigentümliche Wesen kaum ohne Kenntnis von solchen Vorgängen erfinden können, wie uns hier einer berichtet wird. Unserem Psychiker sagt jener Befehl, er solle sich der Katalepse hingeben und den „Engel“ aus sich entlassen, der, von den Sinnen des Körpers nicht gehindert, übersinnliche Dinge wahrnehmen kann. Daß er es kann, weiß der Seher aus Erfahrung; vielleicht weiß er auch, vielleicht nicht, daß jenes Wesen schließlich mit ihm identisch ist. Er behandelt ihn freilich als eine dritte Person, aber deren Bewußtsein ist auch das seinige (v. 10). Indem wir den alten Text festhalten, haben wir nicht blos den Vorteil, nicht in den folgenden Versen corrigieren zu müssen, sondern begreifen auch, warum der Verf. die Mitteilung von v. 6—9 macht und wie er so verwirrt und nervös erregt sein kann. Daß nun der Späher die Instruktion: was er sieht, wird er melden! mitbekommt, hat einen psychologischen Grund: es ist die auch in der modernen Hypnotik häufige Suggestion, das Erlebte nach dem Erwachen noch zu wissen. Das Vergessen wäre leichter und wahrscheinlicher, der Wille muß den Traum festhalten. Marti kann die Katalepse und die Suggestion in dem Text nicht finden; der Autor spricht deutlich genug, setzt aber natürlich beim Leser wenigstens eine notdürftige Bekanntschaft mit den Dingen voraus, ohne die man die Psychologie des Prophetismus nicht verstehen kann; der heutige Geübete muß dergleichen eben durch Studien kennen lernen, unter die die alttestamentl. Theologie, wie sie bei uns betrieben wird, nicht gehört („Berufsbegabung“!). 7a ist Vorderfuß, v. 7b Nachfuß, nicht sprachlich, aber sachlich. Der göttliche Meister gibt die bevorstehende Operation zum Voraus an, daran hat das „Medium“ eine Stütze, um das, worauf es ankommt, wahrzunehmen und zu behalten; zum Traum gehört eine gewisse mysteriöse Szenerie und eine symbolische Dramatik. Das Wichtigste wird vorher nicht verraten, das soll der „Späher“ selbst herausbringen und als etwas Objektives erleben. Ähnlich wird es diesem Visionär gewöhnlich ergangen sein, nur daß er nicht immer zum Ziel kam (s. zu v. 11 f.), die Inspiration ist an die Natur des Sehers gebunden, und bei unserem Verf. scheint sie sich langsam zu entwickeln. Der Späher wird sehen *רָכָב*. Gewöhnlich bedeutet dies Wort Wagen, den einzelnen oder collect. auch mehrere, oft mit Inbegriff der Pferde und Lenker. Das paßt hier nicht wegen der Esel und Kamele. Stade liest überall mit der *LXX* *רָכָב* Reiter oder Fahrer, muß darum v. 9 *וְאֵל* streichen; er erklärt *צִמְרָן פָּרָשִׁים*, Joß Pferde, für ein Gespann, das der zuerst anlangende Reiter vom ersten besten Wagen abgeschirrt hat; warum nahm er denn nicht den Wagen dazu oder, wenn er durchaus und schnell reiten wollte, nur ein Pferd? Die Punktatoren haben wegen v. 9 (vielleicht auch wegen c. 22<sup>6</sup>) mit Recht *רָכָב* vocalisiert; man sieht nicht ein, warum das Wort nicht den Sinn des arabischen *rakb* haben kann: Reiterschar, Reiterzug. Wie *רָכָב* so ist auch *צִמְרָן* hier ein militärischer Terminus vgl. II. Reg. 9<sup>25</sup>, wobei es zweifelhaft bleibt, ob *פָּרָשִׁים* Rosse oder Reiter sind. Die Reiter jagen in militärischer Ordnung vorbei, etwa je zwei nebeneinander oder in zwei Gliedern, die jenachdem sie marschieren oder angreifen, neben oder hinter einander reiten. Der Späher sieht also Reitergeschwader, zum Kampf



<sup>8</sup>Und er rief: „Siehe,  
Stehe ich da  
Und auf meiner Wacht  
Alle die Nächte.“  
Ein Zug von Menschen,  
Und er hob an und sprach:  
Und all' ihre Götterbilder

<sup>10</sup>Mein gedroschenes Volk,  
Was ich gehört  
Dem Gott Israels,

auf der Warte, Herr,  
beständig bei Tage,  
bin ich aufgestellt

<sup>9</sup>Und siehe, da kam  
Paare von Rossen!  
„Gefallen, gefallen ist Babel,  
zerbrach es zur Erde hin!“  
mein Kind der Tenne,  
von Jahve der Heere,  
ich hab's euch gemeldet.

\* \* \*

bereit, weiter Züge von Eseln und Kamelen, die den Train bilden und die Beute des „Wüstens“ fortführen, also das persische Heer, das auch Kamele hatte. Man wird an II. Maff. 5. ff. erinnert. Wenn er dies sieht, wird er aufhorchen, um nämlich von den gesehenen Gestalten selber zu hören, wer sie sind, was sie tun oder getan haben. Stade streicht das zweite וַיִּשְׁמַע ohne Grund, die Ausdrucksweise ist dieselbe wie c. 28<sup>21</sup>. 8 „Er rief“; der Disionär braucht nicht mit Bewußtsein den Späher beobachtet zu haben, er kann sich selbst sogar, wenn man den Späher für die dramatische Objektivierung seines hellseherischen Vermögens halten will, nach dem Übergang in das gewöhnliche Bewußtsein als dritte Person behandeln. וַיִּשְׁמַע kann nicht richtig sein, er sieht ja keine Löwen, sondern Esel usw. und vorläufig noch gar nichts, und daß er als Löwe gerufen haben sollte, ist weder an sich, noch nach dem Inhalt seines Rufes wahrscheinlich. Vielleicht hat der Verf. inkorrekt וַיִּשְׁמַע für וַיִּשְׁמַע geschrieben, und an dem וַיִּשְׁמַע ist das vorhergehende Wort schuld. Der Späher steht Tag und Nacht auf der Wacht, aber es geschieht nichts, sein Dienst ist anstrengend, erschöpft das Nervenleben des Sehers. Man sollte es nicht für möglich halten, daß auch v. 8 (vgl. die beiden ersten Wörter) mit dem Endgericht in Verbindung gebracht werden konnte. 9 Als wenn der Mahnruf gewirkt oder, psychologisch gesprochen, der Ruf das höhere Hellsehen ausgelöst, die Erscheinung angeregt, den Höhepunkt des Vorgangs beschleunigt hätte, ist plötzlich das vorhergesagte Gesicht da: berittene Männer, Reiterzüge in Gliedern — mehr wird nicht gesagt, wohl nicht blos, um die Wiederholung zu vermeiden, sondern weil der Späher, der jetzt „scharf aufhorcht“, schon das Lösungswort hört, etwa Siegesrufe. Sind nun die Reiter die leibhaftigen Perser, die er im Ferngesehen sieht, oder sind es Gestalten des „zweiten Gesichts“? Offenbar das letztere. Denn wenn Babel schon gefallen wäre, so wäre ein schriftliches Orakel kaum nötig gewesen und den wenigsten Lesern vor dem Eintreffen ganz gewöhnlicher Nachrichten in die Hände gekommen; außerdem hat der Verf. noch nichts von den vorhergehenden Feldschlachten gehört, wie v. 5 zeigt, schreibt also längere Zeit vor dem Fall Babels. Hätten wir hier ein künstliches Orakel, so würde die Erstürmung und Zerstörung Babels wohl ausführlicher beschrieben sein. Statt dessen ist das Gesicht halb realistisch, halb symbolisch, vor allen Dingen kurz (vgl. zu c. 6. 8<sup>11</sup> ff.); nur ein Ausschnitt aus den kommenden Ereignissen wird gesehen, das Übrige muß aus dem eigenen Wissen oder durch Kombination ergänzt werden, z. B. daß es die Elamiter und Meder sind, die gesehen wurden, und daß ihre Rufe Babel gelten. In solchen Ergänzungen und Deutungen kann sich der Seher irren, wenn ihm das Gesicht auch noch so fest steht; so hat sich unser Verf. betreffs der Götterbilder geirrt, die von Tyrus nicht umgestürzt wurden (וַיִּשְׁמַע steht prägnant). Er hat die babelschen Götter nicht bekriegt, vielmehr behauptet, Marduk habe ihn gerufen; die Altbabylonier mögen ihn auch wirklich gegen die Chaldäer (vgl. zu c. 14<sup>20</sup>) gerufen haben. וַיִּשְׁמַע er hob an, wie c. 14<sup>10</sup>; natürlich spricht nicht der angebliche Stangenreiter, sondern der Späher, der „melden“ soll; beim Eintreten des Gesichts war er zunächst verstummt, weil er aufhorchen mußte. 10 ist ein Nachwort für die Leser. Israel ist „mein Dreschboden, mein Tennentind“ (das Suff. gehört selbstverständlich nicht zu וַיִּשְׁמַע, sondern zum Gesamtbegriff), das Volk, auf dem seit langem die

<sup>11</sup>Orakel „Duma.“*Zu mir ruft's von Seir:**Wächter, wie weit in der Nacht,*<sup>12</sup>*Spricht der Wächter:**Es kommt Morgen**Wenn ihr fragen wollt, fragt,**Wächter, wie weit in der Nacht?**und auch Nacht —**kehrt wieder, kommt!*

\*

\*

\*

Chaldäer gedroschen haben; der lakonische Ausdruck ist wirkungsvoller als ganze Seiten voll Klagen. מַשְׁמוֹעַ ist nicht auf das Hören im engeren Sinne zu beschränken; der Verf. hat eine שמיעה (c. 28<sup>9</sup>. 10 53<sup>1</sup>) gehabt, eine Audition, die die Vision mit einschließt, wie umgekehrt diese jene. Jahve der Heere, der das Perserheer zu Gunsten Israels entbietet, läßt das auch durch seinen Seher anzeigen. „Ich hab's euch gemeldet“, ich habe meine Pflicht getan, sagt, erschöpft und befriedigt zugleich, unser Verf. Der Gedankengehalt seines Stüdes ist gering, er selber ist kein großer Prophet, aber dies Orakel ist so echt wie die gedankenreichste Leistung des größten Propheten, und es ist lehrreich für das Verständnis der Seherschaft wie kaum ein zweites.

Zehntes Stüd c. 21<sup>11. 12</sup>, Orakel „Duma“, das zweite Stüd mit Stichwortüberschrift. Diesmal steht das Stichwort nicht im Text, wenn dieser unverändert erhalten ist, vielmehr scheint sich der Sammler selbst eines zurechtgemacht zu haben. Wahrscheinlich soll מַשְׁמוֹעַ Edom bedeuten und zugleich mit seinem appellativen Sinn „Stillschweigen“ auf den Inhalt des Orakels, das mit Schweigen endigt, hinweisen. Daß das Wort etwas anderes als Seir, z. B. eine entfernte Gasse dieses Namens, bezeichnen soll, hat man kein Recht anzunehmen; vielleicht war es als wichtige Bezeichnung des verhassten Landes Edom auch sonst in Gebrauch. Den Inhalt des Orakels kann man kaum mit weniger Worten angeben, als dieses selber hat. Der Verf. ist unzweifelhaft derselbe wie der des vorhergehenden Stüdes, an das Stil und visionäre Haltung durchaus erinnern. Außer der Vorstellung von der Nacht und der anscheinenden Trennung zwischen Prophet und Wächter kommt die merkwürdige Sachlichkeit und Neutralität in Betracht: wie man in v. 1 ff. über die Chaldäer, die Israel gedroschen haben, kein zorniges Wort hört, so merkt man hier von dem seit dem Exil gesteigerten Haß der Juden gegen die Edomiter (vgl. Ob. Mal. 1 Jes. 34 usw.) nicht das geringste. 11 „Zu mir ruft's von Seir“ von den Edomitern her nach dem Wohnort des Sehers in der Nähe des Negeb v. 1. Es könnte zweifelhaft sein, ob die Edomiter bei unserem Autor Auskunft über die Zukunft erbeten haben, oder ob er gleichsam die Seele des Volkes fragen hört, ohne daß die Edomiter selber von ihm wissen. Für die erste Annahme möchte doch der Schluß des Orakels sprechen. Unser Verf. ist wahrscheinlich weithin berühmt gewesen wegen seiner Sehergabe, und in der alten Zeit findet man nichts Auffälliges darin, von einem ausländischen Seher oder Gott sich Weissagung oder Rat geben zu lassen (vgl. z. B. Jdc. 3<sup>20</sup> Dtn. 30<sup>12</sup> Jes. 2<sup>3</sup>). Die Frage der Edomiter kleidet der Verf. in seine Sprache: „Wächter, was von der Nacht,“ welche Nachtwache, wie spät ist es? Das heißt: was ist von der gegenwärtigen Weltlage zu halten? werden nicht bald für unsere Freiheit und für die Nahrung, für den Handel, bessere Zeiten kommen, als jetzt in diesem Ringkampf der Chaldäer, die zugleich die Herren und die Geschäftsfreunde der Edomiter sind, mit den östlichen Barbaren? Es ist begreiflich, daß die Edomiter der Zukunft mit gemischten Gefühlen entgegensahen, mit Hoffnung auf die Freiheit und mit Sorge vor der Vernichtung des Handels und vielleicht neuer Knechtschaft. Sie glauben zwar nicht, daß das Numen des Sehers die Geschicke leitet, wohl aber, daß es sie vorherseht. 12 Der Wächter antwortet. Offenbar ist er identisch mit dem Späher v. 6, nach der Meinung der Edomiter mit dem Djinn des Sehers (vgl. Wellh. Skizzen III 1. Aufl. S. 133). Der Wächter kann keine vollständige Auskunft geben: „es kommt Morgen und auch Nacht,“ beide gehen an seinem Blick vorüber, ohne daß er entscheiden kann, wer von beiden den Sieg davon trägt. Offenbar haben hier Tag und Nacht symbolischen Sinn. Der Vorgang ist ein Beispiel einer nicht völlig zur Entwicklung gekommenen Vision.

<sup>13</sup>Orakel „In der Steppe“.*Im Wald in der Steppe übernachtet, Karawanen der Dedaniter!*<sup>14</sup>*Entgegen dem Durstigen bringet Wasser,  
Bewohner des Landes Thema, sein Brot bringt entgegen dem*  
[Flüchtigen!]<sup>15</sup>*Denn vor Schwertern flohen sie, vor gezücktem Schwert,  
Und vor gespanntem Bogen und vor der Schwere des Krieges.*

In v. 6 ff. hatte der Späher von vornherein einen Anhaltspunkt, durch den im psychologischen Moment das Spiel in Bewegung kam; hier hat der Seher ein verwickeltes Durcheinander von Wunsch und Befürchtung in die Kataleptik mitbekommen, und es bleibt alles in unklarem Hin- und Herbewegen der geistigen Schatten. Der Prophet fügt zuletzt einige Worte hinzu, aus denen hervorgeht, daß es nicht an seinem Willen lag, wenn er jetzt keinen genügenden Bescheid geben kann. Ein anderes Mal hat vielleicht der Versuch besseren Erfolg, sie mögen also wiederkommen, wenn sie das Bedürfnis haben. Es ist ganz verfehlt, bei dieser Antwort theologische Nebengedanken vorauszusetzen, wie daß der Verf. bei den Fragern die rechte Religion vermisse und darum nicht antworten wolle oder zweideutig oder drohend antworte. Das ist alles in den Text hineingetragen und eine ganz moderne Eintragung. Unser Seher ist nichts weiter als Seher, völlig objektiv; er spricht wohl als Mensch (v. 1—4. 10), aber nicht als Theologe. Das psychische Element herrscht bei ihm durchaus vor, sodaß er, wenn v. 10 nicht wäre, jedem anderen Volk ebenso gut angehören könnte wie dem israelitischen. נִדְּנָן, aramäisch für נִדְּנָן; נִדְּנָן (נִדְּנָן, aram. Sehswort), נִדְּנָן, נִדְּנָן (N für N f. Wsh. § 87b) mit hart geblichemem r.

Elftes Stück c. 21<sup>13</sup>—17, Orakel „In der Steppe“. In der LXX fehlt die Überschrift und ist v. 13 ff. mit v. 11 f. verbunden, aber der LXXtext hat auch sonst viel Gebrechen. Stade meint, die Weissagungen v. 1—10 und v. 11—17 seien von unmöglicher Kürze: was ist denn die vorchriftsmäßige Länge eines richtigen Orakels? Im Gegenteil ist v. 13—17 jetzt länger, als es aus der Hand des Propheten kam; v. 16 f. ist ein Zusatz, wahrscheinlich von derselben Hand, die den sehr ähnlichen Epilog c. 16<sup>13</sup> f. schrieb. Das Orakel selbst, v. 13—15, führt uns ähnlich wie v. 5 und v. 9 nur ein Bild vor Augen, und zwar aus dem Gesicht der Dedaniter, die vor den Persern flüchten. Der Autor ist ohne Zweifel derselbe wie der von v. 1—12. 12 Die Dedaniter sind ein arabischer Handelsstamm, als solcher öfter von Hesekiel erwähnt, Jer. 49<sup>s</sup> mit den Edomitern zusammen genannt und bedroht (vgl. Hes. 25<sup>13</sup>), darum wohl in deren Nachbarschaft ansässig. Ihren Karawanen ruft der Seher zu: übernachtet im Walde in der Steppe! Das zweite Wort muß nicht mit LXX und Trg. נִדְּנָן gelesen werden, weil es dann überflüssig wäre; נִדְּנָן heißt Steppe wie c. 15<sup>7</sup>; das gewöhnliche נִדְּנָן hat der in Palästina wohnende Verf. vielleicht vermieden, um die Jordanaue auszuschließen. נִדְּנָן darf man nicht streichen, denn in der Steppe würden die Dedaniter auf dem langen Wege von Babel nach Edom so wie so mehrere Mal übernachten; sie sollen sich im Waldgestrüpp verstecken, um nicht von den persischen Reitern erjagt zu werden. Babel ist erobert oder wird jetzt eben erobert, die Händler fliehen nach allen Seiten auseinander „jeder nach seinem Lande“ (c. 13<sup>14</sup>); während der Verf. von c. 13 weitläufig schildert, gibt unser Seher ein Augenblicksbild. 14 Die Flüchtigen sind durstig und halb verhungert, weil sie die Stationen des Karawanenweges, wo sie den Mundvorrat zu ergänzen und die Wasserschlänche neu zu füllen pflegen, gemieden haben; aber die Bewohner des Landes und der Stadt Thema (östlich vom äranischen Meerbusen), zu denen sie versprengt sind, haben arabische Gastfreundschaft an ihnen geübt (wenn man mit den Punktatoren נִדְּנָן liest) oder werden vom Seher dazu aufgefordert (LXX). Das Letztere ist wohl besser, es ist nicht bloß poetischer, sondern verhindert auch die Zerreißung des Bildes in zwei getrennte Szenen; also נִדְּנָן zu lesen, während נִדְּנָן (aus נִדְּנָן) ebensowohl imp. als impf. ist. „Sein“ Brot, Flüchtlingsbrot, vermutlich rasch gebackene Mazzen oder Aschenfuchen (vgl. I. Reg. 19<sup>a</sup>). 15 Die Dedaniter sind friedliche Händler; da wo's gezückte Schwerter und schweren Kampf gibt, fliehen sie davon „wie die gescheuchte



<sup>16</sup>„Denn so sprach der Herr zu mir: In noch . . . Jahren gleich Jahren eines Söldners da wird alle sein alle Herrlichkeit Kedars, <sup>17</sup>und der Rest der Bogenzahl der Helden der Kedarener wird gering sein; denn Jahve, der Gott Israels, hat's geredet.

\* \* \*

## 22 <sup>1</sup>Orakel „Thal Chissajon“.

Was ist dir denn, daß du gestiegen bist du ganz auf die Dächer,

Gazelle“ (c. 13<sup>14</sup>). Das dritte Orakel ist wohl etwas später als das zweite. Warum der Verf. sich mit den Dedanitern beschäftigt, wissen wir nicht, aber wenn er im Negeb wohnte, konnte er mit den Arabern leicht Fühlung haben.

16. 17 Nachsatz von jüngerer Hand vgl. c. 16<sup>18</sup> f. Der Anfang ahmt v. 6 nach, nur stellt der Seher das <sup>17</sup> sowohl v. 6 wie v. 11 voran; der Schlusssatz in v. 17 erinnert an v. 10; er ist hier, wie oft bei den Ergänzern, herzlich überflüssig. Das <sup>17</sup> v. 16 hat nur dann einen Sinn, wenn der Verf. die Dedaniter zu den Kedarenern rechnet. Das geschieht nicht überall, aber die letzteren sind hier wohl Zusammenfassung der nördlichen Araberstämme. „In noch . . . Jahren“ heißt es, weil der Verf. über die passende Zahl nicht gleich mit sich einig war; ähnlich ist I. Sam. 13<sup>1</sup> das Zahlwort vorläufig ausgelassen und die Ausfüllung der Lücke gleichfalls unterblieben. „In einem Jahr“ darf man natürlich nicht übersetzen, denn <sup>17</sup> zeigt ja, daß mehrere Jahre gemeint sind. Schon dieser Umstand beweist, daß der Verf. von v. 1–15 diese Verse nicht geschrieben hat. <sup>17</sup> für <sup>17</sup> in c. 16<sup>14</sup>, sonst ist die Übereinstimmung zwischen beiden Stellen so groß, wie es nur bei einem Epigonen möglich ist. „Die Helden“ ist ein konventioneller Ausdruck der höheren Rede für Krieger; Bogenschützen (<sup>17</sup> ist die Mannschaft der Bogenschützen) sind die nördlichen Araber allesamt nach Gen. 21<sup>20</sup>. Gegen die Araber eine Drohung zu schleudern (v. 13–15 ist keine Drohung), konnte den Juden nahe liegen seit der Zeit, wo die arabischen Könige ihnen gefährlich zu werden angingen. Das war der Fall zur Zeit des Alexander Jannäus, wo Aretas es mit den Syrern und Juden aufnahm. In dieselbe Zeit schien uns auch c. 16<sup>18</sup> f. zu fallen.

Zwölftes Stück c. 22<sup>1</sup>–14, Orakel „Tal Chissajon“. Ob es ein einheitliches Stück ist, das ist sehr die Frage, schon deswegen, weil wir in v. 1–8a Disticha mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, in v. 8bff. solche mit zweimal drei Hebungen haben. — V. 1–8a: inmitten der fröhlich erregten Volksmenge Jerusalems bricht der Prophet in Wehklage aus über die schimpfliche Flucht und Vernichtung der jüdischen Streitmacht und kündigt den Schreckenstag an, wo die wilden Hilfsvölker Assurs die Stadt stürmen. Dagegen wird v. 8b–14 ausgeführt: die Judäer schauen auf ihre Festungswerke, statt auf Jahve, leben lustig, statt zu trauern, dafür droht Jahve mit dem Tode. Man muß gegen Stil und Inhalt sehr unempfindlich sein, um diese zwei Stücke in Eines zu verarbeiten. — 1. Kap. 22<sup>1</sup>–8a. Während früher das Stück allgemein als Weisagung galt, braucht nach Dillm. kaum mehr bewiesen zu werden, daß hier Gegenwärtiges und Vergangenes geschildert und beurteilt werde. Man beruft sich auf die impf. mit <sup>1</sup> cons. (von denen in v. 1–7 nur ein einziges, noch dazu zweifelhaftes, vorkommt) und auf die Perfekte, die man c. 9<sup>1</sup>–6 und c. 14<sup>1</sup>ff. ohne Murren als Futura hinnimmt; die geschichtlichen Schwierigkeiten werden von dem einen so, von dem andern so weggedeutet. Sie sind unangenehm genug, aber schlimmer ist die Zurechtung, die bei dieser Erklärung v. 1–7 erfährt. Zuerst haben wir die Gegenwart, das Volk ist lustig, sofort kommt die Schilderung einer beispiellos schlimmen und schimpflichen Niederlage, in der alle Führer und Starken fielen oder flohen oder gefangen genommen wurden: die Judäer müßten doch wunderliche Leute gewesen sein, sich dabei zu freuen, oder hat Jes. diese Niederlage, von der die Geschichte nichts weiß, nur geträumt? Darauf fordert er die Umstehenden auf (die also bei ihrer Verrücktheit doch gutmütig sind), ihn über das Unglück des Volkes nicht zu trösten. Ist denn der Prophet von dem allgemeinen Aberwitz

²Lärmerfüllte, rauschende Stadt, frohlockende Feste!  
 Deine Durchbohrten sind nicht Schwertdurchbohrte, noch Kampfgetötete,  
 ³All deine Häuptlinge sind geflohen, weithin geflüchtet,  
 Gefangen all' deine Starken, die Bogengerüsteten.

angesteckt? Wenn nach Jena ein Preuße unter das Volk getreten wäre mit der dringenden Aufforderung, ihn nicht zu trösten, würde man den für vernünftig gehalten haben? Auch v. 5, der genau so wie c. 2<sup>12</sup> gebildet ist und den wenigstens Ew. für eine Prophezeiung hält, soll sich nach anderen auf die Vergangenheit beziehen, trotz des mangelnden  $\text{לָמַד}$ , und natürlich erst recht die folgenden Verse. Leider steht diese Mißhandlung einer unzweifelhaft jesaianischen Rede in bester Harmonie mit der Seelenruhe, mit der man auch sonst diesem Propheten die klüglichen Stümpereien zuschreibt. Von der Zukunft redet v. 5, er motiviert aber v. 4, der wieder durch  $\text{לָמַד}$  mit v. 2b 3 zusammenhängt; mit der futurischen Fassung von v. 2b—5 sind der Widersinn und die Abgeschmacktheiten beseitigt, die man sonst der Situation und dem Propheten aufbürden muß. Die Szene, die v. 1—8a vorausgesetzt wird, muß sich bei einer Gelegenheit abgespielt haben, wo die Jerusalemer irgend ein nach ihrer Meinung glückliches Ereignis feierten, zugleich aber der Möglichkeit einer Schlacht oder Belagerung entgegenzusehen hatten. Da sie beim Ausbruch des Krieges mit Syrien und Ephraim in Todesängsten waren (c. 7a), so steht nur die erste Zeit Sanheribs zu Gebote. Die Judäer rechnen auf Sieg und Freiheit. Das wäre nicht möglich, wenn Sanherib schon im Lande wäre; die Veranlassung der Freude mag also die Freiheitserklärung Hiskias oder irgend ein damit zusammenhängendes Schauspiel gewesen sein. 1 Die ganze Stadt ist auf die Dächer gestiegen, denn es gibt etwas zu sehen (vgl. Jdc. 16<sup>27</sup>) und zwar etwas Angenehmes, weil sie die frohlockende genannt wird. Zu sehen ist, nach der gegensätzlichen Schilderung v. 2b 3 zu urteilen, irgend ein Aufzug, der Judas Macht in günstigem Licht erscheinen läßt, die Musterung des Heeres, fremde Gesandte, die Zurschau- stellung irgend eines Erfolges, z. B. die Einbringung des assyrischen Vasallen Padi, den die Ekroniter nach Jerusalem ins Gewahrjam schickten, oder etwas Gleichbedeutendes. Jes. weiß natürlich wohl, wonach man ausschaut, aber er begreift nicht, wie man sich dabei so geben kann.  $\text{לָמַד}$  seltene Form neben  $\text{לָמַד}$ . 2 Die kühne Wortstellung im Anfang und die gewählten Ausdrücke gehören der edleren Rede an, die auch das Versmaß fordert.  $\text{לָמַד}$  kommt auch in den ähnlich gebauten Dichtungen c. 1<sup>21</sup> ff. und 32<sup>5</sup> ff.,  $\text{לָמַד}$  auch in der letzteren vor. Der Prophet ist erregt bei dem Anblick der stolzen Freude der dem Verderben geweihten Menge. Mitten in dem Lärm kommt die Vision über ihn, er sieht das Verderben in leibhaftiger Gestalt vor sich, er fühlt das Grauen des nahenden Todes und muß es laut ausschreien, was er sieht und fühlt, wie Theoklymenos, der mitten im ausgelassenen Schwelgen der Freier vom Gesicht überfallen wird (Odys. 20<sup>350</sup> ff.). Die schriftliche Wiedergabe der Szene hat natürlich ihren drastischen Charakter temperiert und die in der Wirklichkeit auf- geregtere Sprache durch die Durchführung des geordneten Versmaßes gebändigt. Trotzdem hebt sich auch jetzt noch von dem fragenden Anfang der Ausschrei v. 2b mächtig ab: Deine Durchbohrten sind nicht Schwertdurchbohrte! Ein Satz, an sich paradox, aber erst recht auffallend durch seinen Gegensatz zur Wirklichkeit. Es gibt ja gar keine Durchbohrten, keiner von all' den fröhlichen Leuten auf den Dächern und in den Straßen sieht sie oder weiß von ihnen. Denn daß es sich nicht um eine schon geschehene Schlacht und ihre Folgen handelt, die vor aller Augen sein würden, sollte doch angesichts der allgemeinen lauten Freude selbst- verständlich sein; der „Leichtsinn“, den man in der letzteren findet, wäre nur im Tollhause denkbar. Der erste Stichos in v. 2b ist nach dem zweiten zu erklären: nicht in ehrlichem Kampf, sondern durch den verfolgenden Feind oder durch den Henker sind sie durchbohrt. 3 Alle deine Häuptlinge sind gefangen. Von einem solchen Ereignis sollte uns billig die Bibel und würde gewiß Sanherib Meldung getan haben. Sanheribs Sieg bei Alatau über die Philister und Ägypter kann hier nicht aushelfen, überhaupt kein wirklicher oder angenommener Vorgang während der Anwesenheit Sanheribs in Palästina, denn solange die





Und Elam hat erhoben den Köcher und Kir entblößt den Schild,  
 Deine besten Täler sind gefüllt mit Wagen und Rossen,  
 Aufstellung nehmen sie gegen das Tor, zu entblößen das Fundament Judas!

sondern eine Drohung, die sich außerdem nicht erfüllt hat, so daß von einem Rückblick auf Geschehenes nicht die Rede sein kann. „Im Tal Chissajon“ gehört nach dem Rhythmus, aber auch nach dem Sinn in das folgende Distichon, denn einen Tag hat Jahve nicht in irgend einem Tal. Das Tal kennen wir nicht; natürlich ist nicht Jerusalem, das kein Tal ist, oder die Unterstadt gemeint, der Name auch schwerlich mit einem symbolischen Nebeninn genannt. Er erinnert an Namen wie: Hügel des Orakelgebers (Jdc. 7<sub>1</sub>) oder Eiche der Zauberer (Jdc. 9<sub>37</sub>), wahrscheinlich war eine alte Orakelstätte in dem Tal. Als Tal hatte es eine vorzugsweise hohe Mauer, gegen die der Feind seine Belagerungsmaschinen richtete. מִצְרֵי, doch wohl part., ist denomin. von צָר: man entmauert die Mauer. Während der Feind diese unersteigliche Mauer mit Widerstößen zu brechen sucht, stürmt er zugleich mit wildem Geschrei gegen die auf den Mauern errichteten Befestigungen. Manche Gegeeten ziehen vor, צָר in צִיר zu verwandeln und unter צִיר und צִיר die Hes. 23<sub>23</sub> genannten Völkerschaften zu verstehen. Die Fortsetzung v. 6f. trennen Mehrere vom Vorhergehenden ab und fassen sie als einen historischen Bericht, aber die Belagerung, von der sie angeblich erzählt, ist ja gar nicht vor sich gegangen; v. 6—11 aber für unecht zu erklären, ist durch nichts zu rechtfertigen; auch hat man später nicht geglaubt, daß es zu einer Belagerung gekommen sei vgl. c. 37<sub>33</sub> ff. (Ps. 48<sub>5</sub> ff. 76<sub>8</sub> f.). 6 וְיִצְרֵם emphatisch vorangestellt; die Elamiter sind Söldner wie die Philister im Heer Davids, die Germanen bei den Römern, die Sythen bei den Athenern (vgl. c. 21<sub>2</sub>). „Hat den Köcher erhoben“, um die Pfeile herauszuschütten. Das folgende: „im Troß, Menschen, Pferde“ halte ich für eine Variante zu dem darunterstehenden „Troß und Pferde“ (vgl. Marti); das וְיִצְרֵם soll die פָּרָשִׁים als Reiter kennzeichnen, doch sind wohl eher Pferde gemeint; das hebr. Wort für Pferde sollte wohl eher פָּרָשִׁים punktiert werden zum Unterschied von פָּרָשִׁים, Reiter (vgl. m. Komm. zu Hab. 1<sub>8</sub>). Kir, nach Am. 1<sub>8</sub> II. Reg. 16<sub>6</sub> ein den Assyrern unterworfenen Land und Volk, uns unbekannt, hat den Schild entblößt, der demnach für gewöhnlich einen schützenden Überzug hatte. 7 וְיִצְרֵם sollte auch von dem beanstandet werden, der das Umstehende für ein historisches Referat hält, denn wenn eben gesagt war, daß die Feinde im Tal und am Berg an der Arbeit sind, so kann hier nicht, als würde ein neues Ereignis erzählt, fortgesetzt werden: und es geschah, die Täler waren voll von Feinden. Auch ein וְיִצְרֵם (LXX: וְיִצְרֵם) wäre eine stilistische Schwäche. Jes. gibt hier überall nur Bilder zur Veranschaulichung, nicht einen Bericht von Geschehenem oder eine Weissagung von Dingen, die genau so und nicht anders geschehen, darum kann er nur Perfekte brauchen, nicht historische oder futurische Tempora. וְיִצְרֵם mag von dem guten Mann herrühren, der v. 9b—11a einsetzte. Die Täler ringsum sind voll von Wagen und Rossen, wie man gegen die Akzente und mit Streichung des Artikels vor פָּרָשִׁים übersetzen muß (zum Ausdruck vgl. II. Reg. 7<sub>14</sub> וְיִצְרֵם וְיִצְרֵם). Denn daß jene Wagen direkt an der Belagerung Jerusalems teilnehmen, ist nicht wahrscheinlich. Sie sind darum auch nicht Subjekt zu dem letzten Satz von v. 7: sie haben sich aufgestellt gegen das Tor; selbst wenn die Reiter sich von den Fußtruppen die Tore wollten erbrecen lassen, um sich dann in die Stadt zu stürzen, so sieht man nicht ein, was sie in den engen und winkligen, mit leichtester Mühe für sie ungangbar zu machenden Straßen anderes tun könnten, als den eigenen Fußtruppen den Weg versperren. Subj. des Satzes sind allgemein die Feinde. 8a scheint mir zu v. 7 zu gehören und dessen letzten Satz zum Distichon zu ergänzen, ist aber schwer verständlich. Man übersetzt: und er (Gott oder der Feind oder „es“) deckte auf die Decke Judas, entweder die Hülle, die den Judäern das Sehen verwehrt oder die die Scham Judas bedeckt oder die Juda vor dem Feinde deckte. Die LXX hat zwei Lesarten, die eine v. 8: מִצְרֵי für מִצְרֵי, die andere, nach v. 9 verschlagene, etwa מִצְרֵי, und an beiden Stellen וְיִצְרֵם. Mit alledem läßt sich nichts anfangen, und Konjekturen sind hier, an der Grenze zweier Stücke, sehr unsicher. Ich habe oben מִצְרֵי für מִצְרֵי zu Grunde gelegt und das וְיִצְרֵם der LXX

<sup>8b</sup>Und ihr blicktet auf die Rüstung des Waldhauses

<sup>9a</sup>Und saht die Risse der Davidsburg, daß sie viel sind,

<sup>11b</sup>Doch blicktet nicht auf den, der es tut,

Und der es fernher bildete, den saht ihr nicht.

<sup>9b</sup>und ihr sammeltet die Wasser des unteren Teiches, <sup>10</sup>und die Häuser Jerusalems mustertet ihr und bracht die Häuser ab, um die Mauer zu befestigen, <sup>11a</sup>und ein Sammelbecken machtet ihr zwischen den beiden Mauern für die Wasser des alten Teiches,

angenommen: damit sie entblößen das Fundament der Tore, die Tore ganz und gar zerstören, daß man die Fundamente sieht vgl. dazu Hab. 3<sup>13</sup>. Daß vom Fundament Judas geredet wird, kann man, wenn dem Text zu trauen ist, etwa damit erklären, daß mit Jerusalem, wenn dessen Tor erbrochen wird, auch Juda fällt vgl. Micha 1<sup>8</sup>; Jerusalems Fundament ist zugleich das von ganz Juda. Letzterer Name stände hier zum Abschluß der Rede.

8b—14 ist eine Strafpredigt über das Verhalten der Judäer in der Zeit, wo eine Belagerung Jerusalems drohte, und über ihr jekiges Verhalten. Da sie sich jetzt der Freude und Wonne hingeben und Schmausereien veranstalten, muß die Not vorüber sein, da sie andererseits sagen: morgen sind wir tot, also laßt uns heute das Leben genießen, so spricht eine Art Galgenhumor aus ihrem Treiben. Beides ist am ersten verständlich aus der Situation, die sich aus Sanheribs Rückzug aus Juda ergab: man war zunächst auf längere Zeit den Feind los, war aber doch nur mit einem blauen Auge davongekommen, denn Juda war fast ruiniert, das assyrische Joch blieb, aus dem Freiheitskrieg, in den man sich mit so ausschweifenden Erwartungen gestürzt hatte, war keine Freiheit hervorgegangen, jeden Augenblick konnte ein assyrisches Heer aufs neue erscheinen, um dem Rebellen Hiskia, den nur die Pest gerettet hatte (c. 37<sup>30</sup> ff.), das Garaus zu machen. Das Stück hat seinen Anfang verloren, der nicht in v. 1—8a stecken kann. Was noch vorhanden ist, besteht aus drei Vierzeilern, der Stichos zu drei Hebungen. 8b 9a bilden mit v. 11b einen Vierzeiler; was zwischen den beiden Hälften steht, muß heraus, selbst wenn es besser paßte, als es tut. Für <sup>מבטל</sup> in v. 8a ist der Plural <sup>מבטלים</sup> zu lesen, wie die Fortsetzung v. 9a 11b zeigt. <sup>יום ההוא</sup> in v. 8a (und v. 12) ist zu streichen: dieser Ausdruck würde auf die Zukunft gehen (wie denn auch die LXX mit dem Futur. übersetzt), aber v. 11b kann keine Weissagung sein, darum auch nicht v. 8b 9a. Die Judäer haben, als eine Belagerung (durch Sanherib) ihrer Hauptstadt drohte, statt auf Jahve auf die Rüstung, die Waffenvorräte im „Hause vom Walde Libanons“ (I. Reg. 7<sup>2</sup> ff. 10<sup>10</sup> f.) geschaut und die schadhafsten Stellen in der Befestigung der Davidsburg auf dem Zion (II. Sam. 5<sup>7</sup>. 9) nachgesehen und natürlich auch ausgebessert; sie haben ihre Stärke nicht im „Glauben“, im Vertrauen auf ihre unsichtbare Schutzmacht, sondern in weltlichen Hilfsmitteln gesehen (c. 30<sup>15</sup> f.), haben es also so gemacht wie früher Ahas c. 7. — V. 9b—11a s. hinter v. 11b. — 11b Jahve hat „es“ gemacht, es von fernher, von langer Hand, „gebildet“. <sup>אֵל</sup>, ein Lieblingswort Deuterojesaias, hat hier, bei Jes., der es nur dies eine Mal braucht und kein Wort umsonst sagt, eine große Bedeutung. Die Geschichte ist für ihn nicht ein regelloser Haufen von Begebenheiten und menschlichen Strebungen, sondern ein planmäßiges Gebilde Gottes. Dieß Wort spricht den Gedanken aus, durch den Israels Religion die anderen überragt. Keine von ihnen hat so klar und entschieden die Kundgebungen Gottes als Geschichte und die Geschichte als Gottes Kunstwerk gefaßt; „Gott macht die Geschichte“ ist ein religiös weit wichtigerer und wertvollerer Satz gewesen als „Gott hat die Welt erschaffen“. Für Jes. steht, obwohl der Feind abgezogen ist, die große Katastrophe immer noch bevor. Man hat noch immer nicht gelernt, „zu sehen und zu hören“, wie Jahve verlangt c. 6. 8<sup>10</sup> ff. — 9b—11a Abgesehen davon, daß dieser Passus die so deutlich aufeinander angewiesenen Distichen v. 8b 9a und v. 11b auseinander reißt, sollte doch wohl klar sein, daß der Prophet in einem geschichtlichen Rückblick sich nicht in solche Details vertiefen kann, wie sie hier geboten werden. Außerdem sind ja doch die hier aufgezählten Maßregeln nicht als solche verwerflich, sodaß sie die Schuld der Judäer größer machen würden; nur die Meinung, sich selber helfen zu wollen, ist verwerflich, die zu konstatieren v. 8b 9a

- <sup>12</sup> Und es rief Jahve der Heere zum Weinen,  
Zur Klage, zur Gläse und Sachungürtung:  
<sup>13</sup> Doch siehe da – Wonne und Freude,  
Rinder würgen und Schafe schlachten!  
Fleisch essen und Wein trinken:  
„Geessen und getrunken, denn morgen sind wir tot!“  
<sup>14</sup> Und enthüllt hat sich in meinen Ohren Jahve der Heere:  
Wahrlich, nicht wird diese Sünde gesühnt, bis ihr tot seid!

\* \* \*

vollkommen genügt, während man über den vielen Einzelheiten die Hauptsache aus dem Gesicht verliert. Ein alter Leser, vielleicht derselbe, der die Glosse c. 7<sup>8b</sup> schrieb, gibt hier genauere Nachricht über die Vorkehrungsmaßregeln, die von den Jerusalemern beim Anrücken des assyrischen Heeres getroffen wurden. Man sammelte die Wasser des unteren Teiches, der wohl im Süden der Stadt lag und sonst sein Wasser abfließen ließ, weil man Wassersammlungen außerhalb der Stadt während der Einschließung nicht gebrauchen konnte, brach die Häuser, die der Verteidigung hinderlich waren, ab und verstärkte mit ihrem Material die Mauer (צִנּוֹת ohne dag. f. f. Ges. § 20 m), schuf endlich ein Bassin zwischen den beiden Mauern, die den Ost- und Westhügel umgaben, für „den alten Teich“, von dem und dessen Lage wir nichts Sicheres wissen. – 12 Als Jahve die Zuchttrute herbeirief, rief er damit das zu züchtigende Volk zur Klage auf. Nicht mehr zur Buße, die das Geschick abwenden könnte, denn dazu ist es, wenigstens für die Gesamtheit, zu spät (c. 6<sup>9ff.</sup>). Unter den Äußerungen der Trauer wird das Fasten nicht genannt, das die späteren Schriftsteller nie vergessen. Streiche wieder das „an jenem Tage“ wie v. 8b; auch das צִנּוֹת ist wohl zugelegt. 13 צִנּוֹת kann inf. abs. sein (Olsh. § 170d). Die Schmausereien werden sich an große Opferfeste angeschlossen haben, mit denen man den Abzug der Feinde feierte, aber man ist längst zu sinnlich und frivol geworden, um dabei noch viel an Gott zu denken; der Sinnengenuß hilft den Großen Jerusalems besser über den Anblick der Verwüstungen, die man vor Augen hat (c. 1<sup>4ff.</sup>), und die Sorgen, die die Zukunft immer noch genug mit sich bringen wird, hinweg als die Religion. Sie wollen sich betäuben, den Augenblick, wo die Sonne wieder scheint, ausnützen, wollen essen und trinken, so lange sie noch leben – lange wird ja die Freude nicht mehr dauern. Ob Jes. den berühmten, auch von Paulus (I. Kor. 15<sup>32</sup>) zitierten Wahlspruch der Sinnesmenschen selbst geprägt oder als Sprüchwort (vgl. Koh. 3<sup>12</sup>) vorgefunden hat, wissen wir nicht; indessen schlägt das „bis ihr tot seid“ v. 14 derartig auf diesen Satz zurück, daß man vermuten sollte, Jes. habe dies frivole Wort selbst aus dem Munde der Zechenden gehört. 14 So schlagen sie die Weissagung und Warnung in den Wind (vgl. Jer. 5<sup>11. 12</sup>) und verachten die drohend ausgestreckte Hand Jahves. Aber jenes Wort der Großen hat ein Wort Jahves hervorgerufen, das Jes. in seinem Ohr, offenbar als von außen hineingesprochen, vernimmt: Jahve schwört, das Wort solle nicht vergeblich werden (בִּצָּר, entbehrlich und metrisch lästig, darf man wohl fallen lassen), sondern den Tod derer, die es aussprechen, herbeiführen. Natürlich kann das צָר nicht den trivialen Sinn haben: bis an euer Lebensende, gleichviel wann dieses erfolgt; eine allgemeine Drohung mit dem Verlust der „vergebenden Gnade Gottes,“ die im N. T. ihren guten Sinn hätte, würde nicht von Jes. als besonderes Orakel ausgesprochen und noch weniger von den in v. 13 gekennzeichneten Leuten gewürdigt sein; Jes. ist kein Pfarrer und jene Leute nicht seine Beichtkinder. Was Dillm. mit dem Satz meint, daß Jes. nicht in der Lage sei, mit bestimmter äußerer Strafe zu drohen, weiß ich nicht; gleich hinterher meint er, daß der mit Tod im fremden Land bedrohte Sebna einer der hier gemeinten Großen sei. Zum Gebrauch des צָר vgl. Hiob 14<sup>6</sup>. Über צָר und das צָר der LXX s. zu c. 5<sup>9</sup>, über צָר zu c. 67. Der Schwur Jahves wie c. 5<sup>9</sup>. 14<sup>24</sup>. – Der Schlusssatz: spricht der Herr usw. fehlt noch in der LXX; er kann durch ein Versehen aus v. 15 eingedrungen, aber auch aus der Liebhaberei der Abschreiber entstanden sein, prophetischen Reden einen feierlichen Schluß anzuhängen; hier wirkt dieser Schluß nach v. 14a eher kläglich als feierlich.



<sup>15</sup>So sprach Jahve der Heere:

Auf, geh hinein zu diesem Schaffner da\*):

\*) Wider Sebna, den Hausminister

<sup>16</sup>Was hast du hier und wen hast du hier,  
Daß du dir ausgehauen hier ein Grab,  
Einer, der hoch sein Grab aushaut,  
Im Felsen sich seine Wohnstatt höhlt?

Dreizehntes Stüd c. 22<sup>15</sup>—25, Drohung wider einen hohen Beamten von fremder Herkunft, mit späteren Anhängen über Eljakim und dessen Geschlecht. Während v. 15—18 völlig verständlich sind und dem Jes. recht gut angehören können, steckt die Rede über Eljakim voller Schwierigkeiten. Es befremdet schon, daß Jes. den neuen Minister einsetzt, noch mehr, daß er zugleich dessen ganze Familie befördert haben will, ganz rätselhaft aber ist, daß er im selben Atem auch den schimpflichen Sturz des soeben ernannten Ministers anzeigt — denn daß v. 25 auf Sebna, nicht auf Eljakim gehe, ist ja doch nur eine Lösung verzweifelter Ergeße. Durch Streichung von v. 24f. hat Hitzig zwar den ärgsten Anstoß beseitigt, aber bei weitem nicht alle. Da auch stilistische Bedenken mitsprechen, so halte ich v. 19—23 für die Ergänzung eines Mannes, der c. 36<sub>3</sub> vor Augen hatte und vielleicht auch an der Familie Eljakims irgendwie interessiert war, und v. 24f. für einen zweiten Nachtrag von einem Manne, der der Familie Eljakim feind war, darum übrigens nicht vor dem Exil gelebt haben muß (i. u. am Schluß). Abgefaßt ist v. 15—18 vermutlich während der Regierung Hiskias; der Sammler mag das Stüd schon in der jetzigen Verbindung mit v. 1—8a und v. 8b—14 vorgefunden haben, sodaß er ihm darum keine Überschrift gab. Es ist zwar jetzt eine da, aber sie stammt, weil נִשְׁבָּנָה fehlt, von einer anderen Hand und ist eigentlich auch nur eine Randbemerkung, die hinter v. 15 in den Text geraten ist. 15 Jahve befiehlt dem Jes., zu „diesem Verwalter da“ hineinzugehen. Das konnte Jes. als Prophet und als der vornehme Mann, der er war; Jeremia hätte es schwerlich gekonnt. Wo hinein Jes. gehen soll, ist nicht gesagt; man kann ebenso gut an einen Dienstraum des Beamten in der Königsburg wie an dessen Haus denken. Vielleicht handelt es sich auch um den Platz der Adelsgräber, der gewiß abgeschlossen war, sodaß ein נִשְׁבָּנָה paßte. Ohne Zweifel hat der Beamte dem furchtbaren Gottesmann ganz still gehalten, und so war die Szene, selbst wenn sie unter vier Augen vorfiel, eine große Demütigung für den eiteln Emporkömmling. יְדִיד kommt sonst nicht unter den Titeln der höchsten Beamten vor, und I. Reg. 12.<sup>4</sup> wird die Wärterin Davids so bezeichnet; entweder drückt sich also Jes. wegwerfend aus, oder aber der Mann, der die letzten fünf Wörter in v. 15 hinzugefügt hat, ist im Irrtum, wenn er den fremden Beamten für den Palastvorsteher Sebna hält, dazu gebracht durch den fremden Klang des Namens נִשְׁבָּנָה und den Umstand, daß Sebnas Vater nicht mitgenannt wird. Was richtig ist, können wir nicht mehr feststellen. Daß aber Jes. den Schluß von v. 15 nicht geschrieben hat, dafür spricht außer dem וְ, das wegen des vorhergehenden נִשְׁבָּנָה nicht leicht Schreibfehler sein kann, also „wider“ heißen muß, eben der doppelte Titel. „Wider Sebna, den Hausminister“, das ist offenbar am Rande beige geschrieben oder als Überschrift gedacht; Jes. brauchte den Mann nicht zu nennen, den natürlich jeder Bürger kannte. 16 Du bist weder ein ortsangesehener Bürger („was hast du hier?“) noch mit einer hiesigen Bürgerfamilie verwandt („wen hast du hier?“); im ersteren Fall hätte er das Recht, im zweiten könnte er es erwerben, sich in Jerusalem ein eigenes Grab anzulegen. Denn sein eigenes Grab hat man בְּיִרְיָה (i. zu c. 14<sup>18</sup>); wer den Geschlechtern nicht angehört, muß auf dem gemeinen Friedhof begraben werden (Jer. 26<sup>23</sup>). Dieser Ausländer aber will sich sogar unter dem Adel begraben lassen, בְּמִקְבָּרֵי הָאֲדָמָה, im Felsen etwa des Zionsberges. יְדִיד und בְּיִרְיָה mit den alten Endungen vgl. 121. Die Anlegung des Grabes gibt den Anlaß zum Ausbruch des Zorns, gewiß nicht den Hauptgrund, denn wegen dieser und ähnlicher Unverschämtheiten hätte ihn Jes. nicht die Schande des Königshauses genannt. Darf übrigens der Fremde im Tode keinen בֵּית haben, keine Wohnstätte, wie hier nach ältester Auffassung vom Todeszustand das Grab heißt,

- <sup>17</sup>Siehe, Jahve wirft dich im Wurf,  
Du Held, und kehrt dich um und um,  
<sup>18</sup>Zusammenknäult er dich zum Knäul,  
Wie einen Ball auf breitseitiges Land;  
Dort wirst du sterben und dort dein Ehrenwagen sein,  
Du Schande des Hauses deines Herrn!

- <sup>19</sup>Und ich werde dich aus deiner Stellung stoßen  
Und von deinem Standort dich wegreißen.  
<sup>20</sup>Und geschehen wird's an jenem Tage,  
Da berufe ich meinen Knecht Eljakim, Sohn Hilkias,  
<sup>21</sup>Und werde ihn bekleiden mit deinem Leibrock  
Und mit deiner Binde ihn gürten,

so wahrscheinlich auch im Leben keinen vererbaren Grundbesitz mit Vollbürgerrecht, es müßte denn eine Familie ihn adoptieren. Surneß, Cheyne, Marti setzen v. 16b vor v. 16a, ohne Not, vielmehr den Text verschlechternd, weil dadurch eine Nebensache zur Hauptsache wird. 17 18 Die Drohung, rasch und zornig gesprochen. Das erste Verbum beherrscht, wie das  $\text{נָס}$  v. 18 zeigt, den ganzen Satz v. 17. 18a.  $\text{מִלְכָּה}$  (von  $\text{מָלַךְ}$ ) scheint als weibliches nomen verbi aufgefaßt zu sein, aber man liest wohl besser  $\text{מִלְכָּה}$ , dagegen ist  $\text{נִפְסָה}$  Substantiv.  $\text{נִפְסָה}$  soll nach dem Arabischen paßen bedeuten, was nur hier vorkäme; Jer. 43<sub>12</sub> heißt es, wie es scheint, umkehren (vom Schafpelz des Hirten, im Sommer die Wolle nach außen, im Winter nach innen), danach meint Jes. wahrscheinlich, Jahve werde ihn rücklings umbiegen, Kopf an Ferse, so daß er wie ein Ball fortgeschleudert werden kann. Das Land breit von Seiten mag Assyrien sein. Dort wird sein Ehrenwagen sein (man liest doch wohl besser mit der LXX  $\text{וְיָסֵב עִירָתוֹ}$ , Ein Wagen ist ja wohl genug), der ein weiteres Zeichen seiner Annahmung ist. In der älteren Zeit ist ein roßbespannter Wagen das Vorrecht des Königs und nicht einmal den Prinzen zugestanden (II. Sam. 15<sub>1</sub> I. Reg. 1<sub>5</sub> vgl. m. Komm. zu Jer. 17<sub>25</sub>). — 19—23 ist ein Zusatz, vermutlich von demselben, der im Schluß von v. 15 den Schaffner mit Sebna identifiziert. 19 kommt post festum; wenn der Verwalter ins Ausland geschleudert ist, braucht Jahve ihn nicht mehr von seinem Platz wegzureißen. Dieser Vers ist hinzugefügt, um auf Eljakim überzuleiten. Auch wird der Verf. aus c. 36<sub>3</sub> wissen, daß Sebna nicht „fortgeschleudert“ ist, und hat weiter aus der Stelle geschlossen, daß ihn Eljakim von seinem Posten verdrängt hat. Von den beiden Verben läßt sich leichter das zweite in die erste pers. umsetzen (wegen der häufigen Verwechslung von  $\text{ו}$  und  $\text{נ}$ ), als das erste in die 3. pers. Der Ergänzer läßt, wie diese Epigonen regelmäßig tun, Jahve in der 1. pers. sprechen, während Jes. in der 3. p. von ihm sprach. 20 Mit der beliebten Eingangsformel wird Eljatims Erhöhung angekündigt, „jener Tag“ ist natürlich nicht der, wo der Vorgänger exiliert (v. 17f.), sondern wo er degradiert wird (v. 19). Daß ein Prophet einem schlechten Beamten Jahves Strafen ankündigt, ist nicht auffällig vgl. Am. 7<sub>10f.</sub>, wohl aber ist es abenteuerlich, daß ein Prophet den ersten Minister des königlichen Hauses ernannt, ohne den König auch nur zu erwähnen. Jes. verlangt gehört zu werden, wo es sich um politische Entscheidungen von religiöser Bedeutung handelt (vgl. c. 30<sub>3</sub>), greift auch die Mißregierung aufs derbste an (c. 31—12), aber er respektiert die Königswürde viel zu sehr, um den Vormund zu spielen und sich direkt in die Verwaltung einzumischen, darin sehr verschieden von den Schriftgelehrten der hasmonäischen Zeit. Daß ein Späterer ihn über den König stellt, ist nach c. 37<sub>1</sub> ff. nicht zu verwundern, er selbst tut das nicht. „Mein Knecht“, in anderem Sinn als c. 20<sub>3</sub>, mein frommer Verehrer vgl. Hiob 1<sub>8</sub>. 21 Eljakim erhält die Uniform des ersten Hofbeamten, den Leibrock und die Binde, den Würdenamen eines  $\text{נָס}$  (Gen. 45<sub>3</sub>) für die Untertanen und 22 den Schlüssel des königlichen Hauses als Abzeichen seiner Befugnis, zu öffnen und zu schließen ohne Einschränkung, d. h. der Verwaltung des königlichen Haushalts. Daß der Hausminister zugleich erster Staatsminister ist, entspricht dem patriarchalischen Zuschnitt

Und deine Herrschaft gebe ich in seine Hand,

Und er wird zum Vater dem Bürger Jerusalems und dem Hause Juda.

<sup>22</sup>Und ich lege den Schlüssel des Davidshauses auf seine Schulter,

Und er wird öffnen, ohne daß einer schließt, und schließen, ohne  
[daß einer öffnet.

<sup>23</sup>Und ich schlage ihn ein als Nagel an einen sicheren Ort,

Und er wird sein zum Stuhl der Würde dem Hause seines Vaters.

<sup>24</sup>Und hängen wird man an ihn die ganze Bürde des Hauses seines Vaters, die Sprossen und die Auswüchse, alle kleinen Gefäße, von den Schalengefäßen bis zu allerlei Kruggefäßen. <sup>25</sup>An jenem Tage, ist der Spruch Jahves der Heere, wird weichen der Nagel, der an einen sicheren Ort eingeschlagene, und wird abgehauen und fallen, und vernichtet wird die Last werden, die an ihm ist, denn Jahve hat's geredet.

\*

\*

\*

eines Adelsstaates, dessen Oberhaupt der größte Grundbesitzer ist, seine Einkünfte aus seinen Domänen und aus in Naturalien entrichteten Steuern zieht (s. auch c. 39<sub>2</sub>), vor allem aber keinen Unterschied zwischen einer „Zivilliste“ und dem Staatseinkommen kennt. Zur Schulter vgl. c. 9<sub>5</sub>; unsere Kammerherren tragen den Schlüssel anderswo. 23 enthält zwei Bilder, deren Nebeneinander grade kein stilistisches Verdienst ist: das Bild vom Zelfpfloß oder, nach der Meinung des Fortsetzers v. 24f., vom Nagel, in einem festen Boden oder einer soliden Mauer steckend, also nicht leicht herauszureißen, und das Bild vom Ehrenstuhl, auf dem zu sitzen eine Auszeichnung ist. Man kann sich übrigens nicht recht vorstellen, wie das „Haus seines Vaters“, seine ganze Verwandtschaft, von diesem Stuhl, der Eljakim selber ist, Gebrauch macht. — 24 25, der Zusatz zum Zusatz, knüpft über v. 23b hinweg an das Bild von v. 23a an, spielt aber mit כִּבְיֹתָאֲבִי so deutlich und so spöttisch auf den gleichen Ausdruck in v. 23b an, daß man die Absicht der Travestie sofort merkt. כִּבְיֹתָאֲבִי bedeutet in dieser Persiflage natürlich mehr die Bürde als die Würde; es ist der Anspielung wegen statt כִּבְיֹתָאֲבִי gewählt, das sonst dem נֶשֶׁךְ v. 25 genauer entsprechen würde. וְהָיָה kann part. pass. oder perf. sein, darf aber nicht hypothetisch gefaßt werden, denn v. 25 ist in keiner Weise Nachsatz zu einer in v. 24 liegenden Bedingung, auch wäre es ein wunderlicher Einfall, eine bloße Möglichkeit soweit auszuspinnen, wie v. 24 tut. Der Gegensatz von v. 24f. gegen v. 20ff. ist so feindselig, daß man auch nicht an eine nachträgliche Selbstkorrektur des Vf.s von v. 20ff. denken darf: wenn dieser genötigt war, den Knecht Jahves Eljakim auf Nepotismus zu beargwöhnen oder vielmehr ihn dessen direkt zu beschuldigen und ihm seinen Fall anzukündigen, so mußte er das Vorhergehende einfach zurücknehmen. Die Bilder in v. 24 sind wichtig genug: wozu ist ein Nagel da, wenn nicht um etwas daran zu hängen? Er wird die Sprößlinge und die Seiten sprossen der ganzen Familie wie ein Spalier tragen, er wird wie ein Nagel in der Küchenwand zum Aufhängen aller möglichen Töpfe und Pfannen dienen. Grade die Aufzählung alles dieses Kleinrats wirkt absichtlich lächerlich; jedes Mitgliedchen der ganzen Sippe Eljakims wird ein großer Herr werden und einen guten Posten kriegen. 25 Die Drohung wider den Nagel und die Hentkeltöpfe beginnt: an jenem Tage, ist der Ausspruch Jahves der Heerscharen. Dillm. findet hier einen entscheidenden Grund, v. 25 auf Sebna zu deuten (der gar kein Nagel genannt worden ist), denn „jener Tag“ v. 25 falle mit „jenem Tage“ v. 20 zusammen. Diese Rabbineneregeze ist die Strafe für die hartnäckige Weigerung, die Mitarbeit der Rabbis an den Prophetenschriften gebührend zu beachten; kein Leser hätte eine solche mathematische Gleichung herausgefunden. Das „an jenem Tage“ ist hier so vage und ungeschickt wie nur möglich, kommt ja aber immerzu bei den Ergänzern in dieser Weise vor z. B. c. 4<sub>2</sub>, 18<sub>7</sub>, 19<sub>16</sub>ff., 28<sub>5</sub> usw. Der Vf. schließt mit „denn Jahve hat's geredet“; welche Ansicht hat er wohl von den Propheten gehabt? Denn er selber weiß ja zu gut, daß Jahve es nicht geredet hat, sondern daß er selbst „es redet“. Und wie hat sich wohl



23 <sup>1</sup>Orakel über Tyrus.

*Jammert, ihr Tarsisschiffe, daß zerstört die Heimat,  
 Vom Lande der Kitthäer her ward's ihnen offenbar.  
<sup>2</sup>Vertilgt sind die Bewohner der Küste, der Kaufmann Zidons,  
 Der das Meer befährt; des Bote <sup>3</sup>auf vielen Wassern,  
 Des Erwerb die Saat des Schichor, der Schacher der Völker.*

das Publikum jener Zeit, wo die Ergänzter so schlankweg im Namen Jahves der Heere ihrem Haß und Wiß freien Lauf ließen, zu solchen Orakeln gestellt? Zahlreiche Leser müssen doch wohl hinter die Kulissen gesehen haben, weil es sonst auch nicht so viel Propheten dieser Art geben könnte. — Leider wissen wir nicht, was den Vf. von 24f. zu seiner Animosität gegen die Familie Eljakims bewogen hat. Aber die Erzählungen von den bösen Koraschiten im Pentateuch oder von den bösen Bewohnern von Gibeä und Jabes (Joc. 19–21) zeigen, daß die Streitigkeiten in der nachexilischen Gemeinde sich auch im Kanon Luft verschafft haben.

Vierzehntes Stück c. 23, Orakel über Tyrus. Das Kap. enthält ein Gedicht von drei Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen über die Verwüstung Sidons und Phöniziens v. 1–14 und einen späteren Nachtrag in Prosa, in dem die Wiederherstellung von Tyrus, dessen Erwerb jedoch die Juden verzehren sollen, verheißen wird v. 15–18. Die Dichtung, die weder mit dem Stil noch mit den Ideen Jes. etwas gemein hat, auch gar keine Prophetie sein will, hat stark verderbten Text, was auch die Bestimmung der Abfassungszeit erschwert; verwirrend wirkt besonders der Umstand, daß v. 8 Sidon durch einen Abschreibefehler oder durch den Ergänzter mit Tyrus vertauscht ist. Von den uns bekannten Angriffen auf Phönizien können diejenigen nicht in Betracht kommen, die nicht zu einer wirklichen Katastrophe geführt haben, also nicht die Belagerungen von Tyrus durch die Assyrer und Chaldäer, die vorübergehenden Niederlagen durch den Pharao Hophra oder Euagoras von Salamis, überhaupt nicht ein Ereignis, in dem Tyrus die Hauptrolle spielte. Dagegen würde hierher passen die furchtbare Züchtigung Phöniziens durch Artaxerges III Ochus, in der Sidon fast vernichtet wurde (348 v. Chr.). Der Ergänzter freilich, der das Gedicht als ein Orakel über Tyrus behandelt, scheint an das Schicksal zu denken, das diese Stadt durch Alexander d. Gr. erlitt, und mag im 3. oder 2. Jahrh. geschrieben haben. 1 Die Tarsisschiffe, d. h. die großen Meerschiffe (s. zu c. 2<sub>16</sub>), sollen jammern, weil sie bei ihrer Heimkehr die Zerstörung vorfinden: so führt uns der Dichter mitten in die Sache. Die Schiffe als masc. behandelt. Hinter תַּרְשִׁי hat der hebr. Text drei Wörter, die mit ת anfangen, was weder schön noch klar ist. „Ohne Haus, ohne Eingang“ — das wäre doch ein schreckliches Stammeln. Die LXX hat aber תַּרְשִׁי nicht, das demnach nur eine Variante zum folgenden Wort zu sein scheint. Letzteres spreche ich תַּרְשִׁי aus und verstehe darunter nach Hes. 27<sub>3</sub> den (Heimats-) Hafen der Schiffe: die Schiffe können nicht mehr einfahren, weil die Einfahrt zerstört ist. Im zweiten Distichon ist dann wohl תַּרְשִׁי zu sprechen, weil der erste Stichos drei Hebungen haben muß. Vom Land der Kitthäer her ist es ihnen enthüllt worden: als sie von diesem Lande weggefahren waren, wurde ihnen die schreckliche Tatsache offenbar, sei es durch entgegenkommende flüchtige Schiffe oder Feuerzeichen am Lande oder direkte Wahrnehmungen bei der Ankunft oder durch alles dieses zusammen. Die Kitthijim sind wohl zunächst die Bewohner der Stadt Kitton auf Cypern, dann die Cyprier überhaupt (später auch die Makedonier und Römer). Der Vers beweist, daß die Verwüstung rasch gekommen ist, schließt also die langjährigen Belagerungen von Tyrus durch die Assyrer und die Chaldäer aus. 2a דָּבַר, verstummt! würde auch dann unmöglich sein, wenn nicht v. 6 das Gegenteil von den Küstenbewohnern verlangte. Eine Aufforderung sollte dem תַּרְשִׁי, eine Aussage in der 3. pers. dem תַּרְשִׁי v. 1 entsprechen; lies daher תַּרְשִׁי, sie sind vernichtet, wodurch auch dem Metrum aufgeholfen wird. Es gibt kein Heim mehr v. 1, keine Bewohner von Sidon mehr v. 2, die durch Artaxerges III teils getötet, teils (40000!) als Sklaven verkauft wurden, es gibt v. 4 keine Kinder des Meeres mehr. 2b und 3 enthalten

<sup>4</sup>Sei in Schanden, Zidon, denn das Meer spricht: nicht kreißt' und gebär ich,  
Nicht zog ich auf Jünglinge, machte groß Jungfrauen.

<sup>5</sup>Wenn die Kunde nach Ägypten kommt, beben sie, nämlich die Kunde von Tyrus.

ebenfalls die sonderbarsten Anstöße. מְלִאָה soll ein Relativsatz sein, in dem das hier ausnahmsweise als fem. behandelte נ' angeredet wird; im Deutschen würde dem Satz, den die Ausleger dem unglücklichen Dichter zur Last legen, folgende Leistung entsprechen: verstummt, ihr Bewohner des Meerlandes, o Meerland, die der Kaufmann angefüllt haben. Das ist doch zu arg. Und womit hat der Kaufmann die Küste angefüllt? Nicht weniger schön ist die Fortsetzung: deren Einkommen auf vielen Wassern die Saat des Schwarzen, die Ernte des Nils ist, und es ward ein Handelsgewinn der Völker. Sollen etwa die vielen Wasser den Wasserweg vom Nil bis Phönizien bedeuten? Das wäre ein lächerlicher Ausdruck. Offenbar denkt der Vf. bei den vielen Wassern an die vielen Meere und Flüsse, die von den Phöniziern befahren werden. Wie kann das Einkommen der Phönizier, das in der Saat des Schichor besteht, der Handelsgewinn anderer Völker sein? Denn שֶׁחֶר heißt nicht Markt, auch ist Phönizien nicht durch seine Korneinfuhr vom Schichor der Markt der Welt geworden. Nach Ps. 107<sup>23</sup> lesen wir mit Streichung einer mat. lect.: מְלִאָה בְּנִימִים רַבִּים, dessen Sendling auf vielen Wassern ist. Die Sendlinge und die Faktoreien der zidonischen Kaufleute werden auf und an den meisten Meeren und Flüssen angetroffen, von England bis Ophir. Sodann streichen wir צִיר יָאֵר als Variante zu יָרַע שֶׁחֶר (יָאֵר fehlt in der LXX) und sprechen תְּבוּאָתָה: dessen Einkommen die Saat des Schichor ist. תְּבוּאָה ist die Ernte, die der Bauer einbringt: dem Kaufmann von Zidon gehört, was am Schichor gesät wird, sei es, daß es ihm verkauft wird oder ihm verpfändet ist. שִׁחֹר, שֶׁחֶר, „Schwarzer“ kommt als Name mehrerer Flüsse vor; die Variante oder Glosse יָאֵר deutet ihn auf den Nil, genauer auf den Kanal östlich vom pelusischen Nilarm, der ägyptisch Schi-hur heißt (vgl. Jer. 21<sup>8</sup>), doch kann man an unserer Stelle auch an den Schichor im südlichen Gebiet Assers denken (Jos. 19<sup>26</sup>), das nach Gen. 49<sup>20</sup> (Hes. 27<sup>18</sup>) Zidon mit Korn u. dergl. versorgte. In dem Rest von v. 3 streichen wir, abermals der LXX folgend, das וְתָרִי, das, vielleicht durch Dittographie aus dem vorhergehenden Wort entstanden (oder eine alte aram. Korrektur von dessen Suff. enthaltend) und vom Ktib aus purer Verlegenheit in eine Verbalform verwandelt, zu keiner Übersetzung paßt. מְלִאָה ist eine Steigerung des vorhergehenden Ausdrucks: dem Kaufmann gehört der Handelsgewinn an den Völkern, der Weltschacher. So haben wir ein korrektes Metrum erhalten und brauchen נ' nicht als fem. zu behandeln und anreden zu lassen; überall ist nur die Rede vom zidonischen Großkaufmann. 4 Zidon soll beschämt sein, denn das Meer ist kinderlos, als hätte es nie Kinder geboren. Das Bild, etwa das Gegenteil von c. 54: 66<sup>ff.</sup>, ist von daher vielleicht auch beeinflusst, wie das letzte Distichon der Strophe v. 4b von c. 12. Das Meer ist die Mutter der Zidonier, eine poetische, leicht verständliche Wendung, bei der dem Dichter Sagen und Mythen vorgezeichnet haben können, nach denen Götter und Menschen aus dem Meer gekommen sind. Diese poetische Wendung wird aber verdorben durch die Glosse „die Feste des Meeres“, die schon Olsh. als solche erkannt hat und die entweder den Ausdruck מְצֻדָּה erklären oder Tyrus in den Vordergrund rücken will. Die Meeresfeste kann nicht Zidon sein, weil sonst der unsinnige Satz herauskäme: sei beschämt, Zidon, denn Zidon sagt usw. Aber auch die Einschaltung von Tyrus ist töricht: wie kann Zidon beschämt sein, wenn Tyrus kinderlos ist! In der ganzen Dichtung ist Zidon der Hauptort Phöniziens; als Hauptort gerät es in Schande, wenn das Meerland kinderlos wird; auch ist nach v. 12 Zidon am härtesten betroffen. Beides, daß Zidon als Hauptort austrat und daß es für den Aufstand am schlimmsten büßen mußte, trifft zu auf die Zeit Artax. III, der die von ihrem König Tennes verratene Stadt verbrannte und die Einwohner in die Sklaverei verkaufte. 5 ist ohne Frage ein späterer Zusatz, vielleicht nicht oder nur zum Teil (וְצִיר יָאֵר) von der Hand des Ergänzers, sondern von einem alten Leser, der da wußte, daß Phönizien durch Ägypten zum Aufstand gegen Persien veranlaßt und daß sein Fall das Vorpiel des Unter-

<sup>6</sup>Zieht hinüber nach Tarsis, jammert,      Bewohner der Küste!  
<sup>7</sup>Ist dies euch die frohlockende,      deren Ursprung aus der Vorzeit,  
 Deren Füße sie führten,      weithin zu gasten?  
<sup>8</sup>Wer beschloß dies über Zidon,      die Kronengeberin,  
 Deren Kaufleute Fürsten,      die Geehrten der Erde?  
<sup>9</sup>Jahve der Heere beschloß es,      zu schänden die Hoffart,  
 Allen Prunk zu verunehren,      allen <sup>10</sup>Übermut der Erde.

gangs Ägyptens war (s. zu c. 19. — 15). Der Vers ist prosaisch geschrieben, und sein Inhalt geht die Dichtung gar nichts an; hinter וַיִּשְׂאֵל ist das Verb (וָיָלַל) ausgelassen wie c. 26<sup>a</sup> Jos. 8<sup>a</sup>. 6 bis 9 die zweite Strophe. Die Phönizier sollen ihr Land aufgeben und nach ihren alten Kolonien in Spanien auswandern — wenn Tarsis die gewöhnliche Bedeutung hat und Tartessus an der Mündung des Guadalquivir ist. Die LXX versteht hier und Hes. 27<sup>12</sup> 38<sup>13</sup> Karthago darunter. Wegen v. 12 ist auch möglich, daß der Vf. eine der zidonischen Kolonien auf Cypern, Karpasia, Tamassus, genannt oder doch gemeint hat; vielleicht ist ihm auch die Lage von Tarsis nicht besser bekannt als dem Vf. von Gen. 10<sup>4</sup>. 7 Ist dies euch die frohlockende, eure frohlockende? ein Ausruf des Staunens wie c. 14<sup>18</sup>, vielleicht Nachahmung von Thr. 2<sup>15</sup>. וַיִּשְׂאֵל, nur noch Hes. 16<sup>55</sup>, zum Anklang an וָיָלַל. Zidon war die älteste Stadt der Phönizier. Ihr Gasten in weiter Ferne bezieht sich natürlich nicht auf die Flucht oder die Gefangenschaft, da zu der ersteren der Dichter erst auffordert und Gefangene keine וָיָלַל sind, sondern auf das Kaufmannsleben in der Fremde; der Ausdruck ist sehr glücklich, denn die Phönizier haben die Sitte und die Rechte der Gastfreundschaft nicht bloß am vollständigsten ausgenutzt, sondern auch erst recht ausgebildet. 8. 9 Wer hat's geplant? Jahve hat's geplant! ein Spiel von Frage und Antwort, das auch in den Psalmen vorkommt und wohl dem Wechselgesang entstammt. Für וָיָלַל lesen wir וָיָלַל, von dem vorher und nachher allein die Rede ist. Zidon ist die Kronengeberin; der Vf. mag an Cypern denken, dessen kleine Königreiche fast alle von Zidon gegründet waren; man muß aus der Kronengeberin keine „Gefrönte“ machen, denn dann ist die Bezeichnung keine Auszeichnung mehr, da sie auf so viele phönizische und andere Städtekönigreiche zutrifft. Später von Tyrus überflügelt, war Zidon seit dem Vordringen der Assyrer wieder öfter der Vorort Phöniziens. Unter Xerxes hatte nach Herod. VII 98 VIII 67 der zidonische König den Vorrang vor dem tyrischen. Der Ausdruck וַיִּשְׂאֵל enthält eine Anspielung auf das Fortleben der alten Herrlichkeit im Geist und Benehmen der fürstlichen Kaufleute. Die Tyrier schickten dem heranziehenden Alexander d. Gr. eine goldene Krone. וַיִּשְׂאֵל sieht aus wie eine selbständige Neubildung von וָיָלַל mit der Endung אֵל; vielleicht glaubte man, an das gentile. וָיָלַל nicht ein Suff. anhängen zu können, da das auch sonst nirgends geschieht, trotzdem hat die letztere Form als Singul. zu der unsrigen zu gelten. Der Kanaanit in der Bedeutung Krämer kommt erst in nachexilischen Stellen vor (Hiob 40<sup>30</sup> Prv. 31<sup>24</sup> Sach. 14<sup>21</sup>), während der Volksname וָיָלַל schon Zeph. 1<sup>11</sup> (in Hos. 12<sup>8</sup> ist er Glosse) in ähnlicher Weise gebraucht wird; hier ist er um so auffälliger, als die Zidonier ja alle Kanaaniter sind. Da das Wort auch metrisch lästig ist, so halte ich es für eine Variante zu וָיָלַל. In v. 9 ist die nötige Anzahl Hebungen für zwei Disticha vorhanden, aber doch wohl וָיָלַל, das ein wunderlicher Zusatz zu וָיָלַל ist, hinter וָיָלַל zu stellen. Die Wiederholung von וָיָלַל v. 9 aus v. 8 scheint auf einem Versehen zu beruhen; die wahre Fortsetzung des וָיָלַל findet sich am Anfang von v. 10, wo וָיָלַל zu lesen ist (s. u. zu v. 10). Jahve will alle Hoffart „entweihen“ vgl. Hes. 28<sup>7</sup>; וָיָלַל kann auch ohne bösen Nebeninn gebraucht werden (etwas, was bisher noch ungebraucht war und daher der Gottheit geweiht werden konnte, in Gebrauch nehmen), hier bedeutet es: gemein machen im schlimmen Sinne. Der Dichter scheint keine direkten Beschwerden gegen die Phönizier zu haben, sonst hätte er ein weniger allgemeines Motiv des göttlichen Beschlusses angeführt; selbst Hesekiel konnte noch etwas konkreter sprechen (c. 28<sup>24</sup>). In dem Gedanken, daß Jahve alle Pracht der Erde entweihen will, spricht sich die aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte erwachsene Reflexion eines Juden aus, dessen Volk sich selber zu den „Elenden“



*Wehklage, Flotte von Tarsis, kein Hafen mehr!*  
<sup>11</sup>Seine Hand streckte er über das Meer, machte beben Königreiche,  
*Jahve hat geboten über Kanaan, zu zerstören seine Feste.*  
<sup>12</sup>Nicht sollst du ferner frohlocken, geschändete Tochter Zidon,  
*Zu den Kitthäern auf zieh hinüber — auch dort wird keine Ruhe dir:*

rechnet (c. 14<sub>32</sub>). 10 bis 14, die dritte Strophe. Der Anfang ist verderbt, muß aber wohl dem Anfang der ersten und zweiten Strophe v. 1 und 6 entsprochen haben. Wörtlich lautet der hebr. Text: ziehe über dein Land wie der Nil, Tochter Tarsis, kein Gürtel mehr. Gewöhnlich erklärt man so: ergehe dich nach freiem Willen, Tartessus, die strenge Herrschaft des Mutterlandes hat aufgehört. Aber der Gürtel ist kein Strid; wird jemand der Gürtel genommen, so wird er nicht befreit, sondern wehrlos gemacht (Hiob 12<sub>21</sub> vgl. Jes. 5<sub>27</sub>), eine „Tochter“ läßt sich am wenigsten den Gürtel nehmen (vgl. Jer. 2<sub>32</sub>), und wer über Land ziehen will, bedarf gerade des Gürtels. Aber auch wenn man den Gürtel in einen Zügel verwandeln wollte, so wäre damit noch nicht geholfen. Hat denn Zidon den Tartessern verwehrt, ihr eigenes Land zu durchwandern? oder ist es eine Folge der gewonnenen Freiheit, daß eine Stadt ihr Land „wie der Nil“, also mit ganzer Volksmenge überschwemmt? Das wäre eher eine Flucht, wozu Tarsis doch keine Veranlassung hat. Da der erste Stichos überlang ist, so dürften die ersten sieben Konsonanten עברי ארץ entweder durch Ditto-graphie aus dem Schluß von v. 9 כברי ארץ entstanden oder eine Variante dazu sein, nämlich: עברת ארץ, und zwar die bessere Variante, weil dem ארץ צבִי besser entsprechend, während נכברי schon in besserem Zusammenhang v. 8 dagewesen ist. Sodann ist nicht wahrscheinlich, daß Tarsis selber sollte angedeutet sein, und mit dem Nil ist erst recht nichts anzufangen. Die LXX las statt der Konsonanten ארבת nach v. 1. 14: ארבות, Tarsis-schiffe, an den hebr. Text würde sich ארבי, Schiffe der Tochter Tarsis, noch etwas genauer anschließen. Die übrig bleibenden Konsonanten כבי lassen sich mit Rücksicht auf die anderen Strophenanfänge und den Schluß des Gedichts als כבי (wenn ארבי fem. ist wie c. 33<sub>21</sub> I. Reg. 10<sub>22</sub>) oder כבי verwerthen: wehklage, Flotte der Tochter Tarsis, oder: wehklagt, Tarsisschiffe. מור stellen wir mit Hilfe des schon einmal benutzten 107. Psalms (v. 30) in מור um: kein Hafen mehr vgl. v. 1. Dieser Ausruf paßt zu der Fortsetzung, daß Jahve die phönizischen Reiche und Städte zerstört hat. 11 Das Meer wie in v. 4. Da v. 10 nur die halbwegs stereotype, refrainartige Eingangsklage enthält, so kann das Suff. von ירִי unmittelbar an v. 9 anknüpfen. הַיָּם wie c. 14<sub>16</sub>, לַשְׁמִיר für לְהַשְׁמִיר s. c. 38. Kanaaniter nannten die Phönizier und ihre Kolonisten sich selbst und der Dichter schließt sich hier ihnen an, während sonst bekanntlich im A. T. der Name einen weiteren Sinn hat. Daß man aber auch die Form מַעֲיִיָּה für phönizisch halten darf, ist mehr als zweifelhaft. Wsh. sieht sie § 201a als Schreibfehler für מַעֲיִיָּה an, doch tilgt man wohl besser das י nach v. 14 vgl. LXX; auch wird ja gleich hinterher die Feste angedeutet. 12 Daß אֶמֶר ursprünglich ist, bezweifle ich, es wäre jedenfalls sogleich wieder vom Dichter vergessen, auch überfüllt es den Stichos, wie das gleichfalls das in der LXX fehlende בְּתוֹלַת tut, das die Reminiszenz eines Abschreibers aus c. 47<sub>1</sub> vorstellen mag. Geschändetes Weib ist Zidon als eroberte Feste. Wie man unter hat Zidon Thrus oder Phönizien verstehen kann, begreife ich nicht. בְּתוֹלַת, dessen Schreibung als Aussprache des Ktib Kitthijim ergibt (s. zu v. 1b), ist hier Landesname, vgl. בְּשָׂרִימָה Hes. 11<sub>24</sub>, יוֹשְׁבֵי בְּשָׂרִים Jer. 51<sub>24</sub>, was kaum ein günstiges sprachliches Zeichen für das Alter der Dichtung ist. Auch auf Cypern werden die flüchtigen Sidonier keine Ruhe finden. Warum nicht? Man darf erwarten, daß die Fortsetzung darüber Aufschluß gibt. 13 tut das aber in seinem gegenwärtigen Zustand nicht, ist überhaupt eine böse crux interpretum, die selbst die treuesten Verehrer der alten Abschreiber zu Textänderungen veranlaßt hat. Wörtlich übersetzt lautet der Vers: siehe die Landschaft der Chaldäer, das ist das Volk (oder: dort das Volk), es ist nicht gewesen, Assur hat sie gegründet für Wüstentiere (oder Schiffer), sie haben errichtet seine Warten, sie haben aufgestört ihre (der Landschaft) Paläste, er hat sie gemacht zum Trümmerhaufen. Der eine findet in diesem Wust eine Nachricht aus

<sup>13</sup>Siehe, das Land der Kitthäer\*), er machte es zum Schutthaufen.

<sup>14</sup>Jammert, ihr Tarsisschiffe, daß zerstört eure Feste!

\*) Das ist das Volk, das eine Gründung der Seefahrer ist; die errichteten seine Warten, seine Städte und seine Paläste.

der chaldäischen Geschichte, der andere eine Angabe über den Untergang Phöniziens, beide Meinungen werden wieder auf sehr verschiedene Weise und mit unmöglichen Deutungen durchgeführt. Zur Auflösung des Wirrwarrs ist von Belang, daß kein Schriftsteller, auch kein schlechter, hat schreiben können: das Land der X, das ist das Volk, es hat das und das getan, daß vielmehr  $\text{עַרְרָא הָאֵל}$  in keinem syntaktischen Verband mit dem Vorhergehenden stehen, auch nicht einmal ein halbwegs selbständiger Zwischensatz sein kann („dies war das Volk, es ist nicht Assur gewesen“), sondern in dem Notenstil geschrieben ist, den so viele Einschüßel, besonders historische und geographische, in den historischen Büchern haben. Sodann ist klar, daß das Suffix von  $\text{עַרְרָא}$  nicht bloß auf  $\text{אַרְרָא}$  sich bezieht, sondern auch verlangt, so nahe bei diesem Wort zu stehen, daß es ohne Zwang und künstliches Konstruieren vom Leser darauf bezogen werden kann: siehe, das Land der X, er machte es zum Schutthaufen. Wer tat es? Wenn man weiter nichts gelesen hat als die vorhergehenden Verse, muß man antworten: Jahve tat es. Schon hier wird einem klar, daß der Dichter nicht vom Chaldäerland sprechen kann. Aber auch nicht vom Lande der Kanaanäer (Ew. u. a.), denn was sollte da das  $\text{אֵל}$  bedeuten, ist die Zerstörung Kanaans etwas Neues? und kann sie begründen, daß die Sidonier auch im Kitthäerlande keine Ruhe finden? Also ist  $\text{עַרְרָא}$  für  $\text{עַרְרָא}$  zu lesen (so schon Meier). Jahve hat Cypem zum Trümmerhaufen gemacht; der letztere Ausdruck zielt auf die Städte, denn die Phönizier sind ein Städtevolk. Was nun zwischen dem Anfang und dem Schluß in v. 13 steht, enthält Aussagen, die mit Zerstörung nichts zu schaffen haben, wohl aber mit dem Gegenteil davon ( $\text{יָסַדוּ$  und  $\text{הִקְיָנוּ}$ ); auch wird es durch das Strophenmaß ausgestoßen. In Verbindung mit  $\text{יָסַדוּ}$  kann  $\text{עַרְרָא}$  nicht Wüstentiere bedeuten, sondern nur Schiffe oder Schiffer (vgl. die  $\text{עַרְרָא הָיָם}$  Num. 24<sup>24</sup>, wo übrigens  $\text{עַרְרָא}$  in erweitertem Sinne gebraucht ist), wenn man nicht gar  $\text{עַרְרָא}$ , Sidonier, lesen will, was sachlich auf dasselbe hinauskommt. Wegen des Dativs  $\text{עַרְרָא}$  ist ferner  $\text{עַרְרָא}$  auszusprechen, entweder: eine Gründung für Schiffe (Schiffer), oder besser: eine Gründung der Schiffer (Sidonier), der Dativ statt des stat. constr., weil Cypem nicht die einzige Gründung der Sidonier ist. Das Subj. zu diesem Prädikatssubstantiv muß zunächst im vorhergehenden Wort stecken, das also nicht Assur sein kann, sondern nur  $\text{עַרְרָא}$ , sei es, daß man dies Relativ (das sich mit Treue fast bei jedem prosaischen Zusatz einstellt) direkt für  $\text{עַרְרָא}$  einsetzt, sei es, daß man annimmt, es sei hinter  $\text{עַרְרָא}$  der Ähnlichkeit wegen ausgefallen. Dies Relativ bezieht sich zurück auf das Sägchen: „das ist das Volk“ (vgl. Gen. 64<sup>b</sup>). Was zwischen beiden steht, könnte man übersetzen: nicht ist es Assur gewesen; dieser Satz müßte dann aber ein jüngerer Zusatz sein, aus der Zeit, als schon  $\text{עַרְרָא}$  in  $\text{עַרְרָא}$  verlesen war. Es folgt dann der Satz: sie die Seefahrer (oder Sidonier), die das Volk der Kitthäer gegründet haben, errichteten seine Warten, die doch nicht, wie man nach dem jetzigen Text annehmen sollte, kriegerische Veranstaltungen, Belagerungswerke, sind, sondern entweder Lusthäuser, Aussichtstürme in den Gärten der Reichen (vgl. c. 32<sup>14</sup>) oder Seewarten. Weiter folgt  $\text{עַרְרָא}$ , das man übersetzt: sie haben aufgestört, oder: sie haben blosgelegt, zerstört (wie  $\text{עַרְרָא}$  Jer. 51<sup>58</sup>). Beide Übersetzungen sind bei jeder Auffassung von zweifelhaftem Wert, und jedenfalls wäre, da nirgends ein anderer Verstorner oder Zerstörer genannt wird als Jahve, der sing.  $\text{עַרְרָא}$  zu erwarten. Aber die Zerstörung der vorübergehenden Zuflucht der Sidonier so weitläufig darzustellen, ist ebenso wenig am Platz, wie umgekehrt die Beschränkung der Note auf die Warten wahrscheinlich. Daher mag der Glossator geschrieben haben:  $\text{עַרְרָא הָיָם}$ , seine Städte und Paläste; wer das  $\text{אֵל}$  am Schluß des zweiten Worts retten will, mag  $\text{עַרְרָא}$  für  $\text{עַרְרָא}$  schreiben. Die Note nennt die Warten, Städte, Paläste nach der Altersfolge ihrer Entstehung oder nach der Reihenfolge, in der sie dem landenden Reisenden entgegentreten. 14 Nachdem den Sidoniern v. 12 f. noch der letzte Trost genommen ist, fordert der Dichter die Tarsisschiffe wieder zum Klagen auf,



<sup>15</sup>Und geschehen wird's an jenem Tage, da wird vergessen werden Tyrus siebenzig Jahre gleich den Tagen Eines Königs. Am Ende der siebenzig Jahre wird es Tyrus gehen nach dem Liede von der Buhlerin:

<sup>16</sup>„Nimm die Harfe,  
Durchkreise die Stadt,  
Vergessene Buhlerin!

Spiele brav,  
Singe viel,  
Damit man an dich denke!“

<sup>17</sup>Und geschehen wird's am Ende von siebenzig Jahren, heimsuchen wird Jahve Tyrus, und es wird wieder zu seinem Buhlerlohn kommen und wird huren mit allen Königreichen der Welt auf der Fläche des Erdbodens; <sup>18</sup>doch es wird ihr Erwerb und Buhlerlohn Jahven heilig sein, nicht aufgespeichert und aufgespart werden, sondern denen, die vor Jahve wohnen, wird ihr Erwerb werden, satt zu essen und zu stattlicher Kleidung.

\* \* \*

sodaß die Elegie wieder zum Anfang zurückkehrt. Die Feste ist natürlich Sidon, obgleich der Ausbruch an sich ebenso gut auf Tyrus, Arab usw. passen würde.

15–18 Der Ergänzer, der die Dichtung über Sidon in ein Orakel über Tyrus verwandelt (s. zu v. 8), knüpft seinen Zusatz natürlich mit dem unvermeidlichen „geschehen wird's an jenem Tage“ an, obgleich „jener Tag“ mit den siebenzig Jahren, in denen nichts geschieht, sich schlecht genug verträgt. Nach einer Zerstörung, unter der wir wohl die von Alexander d. Gr. über Tyrus verhängte verstehen müssen, wird Tyrus vergessen sein (über die Aussprache der 3. pers. f. s. pf. נִשְׁכַּח mit versetztem Vokal und festgehaltenem ח s. Olsh. § 226b) und zwar siebenzig Jahre, wahrscheinlich deshalb, weil im B. Jeremia diese Zahl für die Heiden festgesetzt ist (Jer. 25<sup>11</sup> 29<sup>10</sup>); nur wird, um das Wiedererstehen der Stadt erklärlich zu machen, eine allgemeine Deutung hinzugefügt: es ist gleichsam die Lebenszeit eines Königs (wie Jer. 25<sup>11</sup> ff. des „Königs von Babel“). So lange der König, der Tyrus zerstört hat, und sein Regierungssystem herrscht, liegt Tyrus darnieder, kommt ein anderer König (oder eine andere Dynastie) auf, der von dem Groll gegen Tyrus nichts weiß, wie jener andere Pharao nichts von den Verdiensten Josephs, so wird Tyrus wieder begnadigt. Tyrus ist wirklich in Vergessenheit geraten durch das Aufblühen Alexandrias; erst als ein anderer König aufkam, als nämlich Phönizien an die Seleuziden überging, kam es wieder empor und „häufte Silber und Gold auf wie Staub“ Sach. 9<sup>2.3</sup>. 16 Das Lied hat den Tanzrhythmus, in dem die feilen Tänzerinnen ihre Liedlieder vortragen mochten; es gehört zu den wenigen weltlichen Liedern der späteren Zeit. Die vergessene Buhlerin soll die Stadt durchkreisen (vgl. Ont. 3<sub>2</sub>) und durch eifriges Singen und Spielen wieder Kunden an sich ziehen. Diese Bezeichnung des Verkehrs mit fremden Völkern geht in letzter Linie auf Hosea zurück, ist dann durch Nahum (c. 3<sub>4</sub>) und besonders Hesekiel sehr gewöhnlich geworden. 17 Dann sucht Jahve Tyrus freundlich heim (Jer. 29<sup>10</sup>), sodaß es wieder huren kann – eine sehr sonderbare Verbindung von Ursache und Wirkung, die zwar einerseits zu beweisen scheint, daß der Vf. das Wort זָנָה schon in sehr abgeschliffener Bedeutung gebraucht, aber andererseits trotzdem ein Zeugnis von der Verachtung ist, mit der die Juden auf die „Völker“ herabsahen. 18 Der Hurenlohn soll auch nicht mehr in den Schatz der Tyrier wandern, sondern Jahve heilig sein. Der Buhlerlohn wird in der alten Zeit von den Kedeschen wirklich an den Tempel abgeliefert, aber natürlich an den Tempel solcher Gottheiten, die durch die heilige Prostitution verehrt werden. Hier bekommt Jahve den Gewinn von der allerdings nur bildlich gemeinten Hurerei. Daß שֶׁכֶּרֶת, Heiliges, Weihegabe, hier einen ethischen Nebensinn habe, wird ja wohl niemand behaupten. Wie aber nach dem nachexilischen Gesetz ein großer Teil der von den Privaten dargebrachten Opfer, Gaben und Bußen den Priestern zufällt, so werden den von Tyrus eingelieferten Huren- und Schachdergewinn die Juden verzehren,



## c) Cap. 24—35.

24 <sup>1</sup>Siehe, Jahve entleert die Erde und verheert sie  
Und wird umkehren ihre Oberfläche und zerstreuen ihre Bewohner,

die nach Tritojes. (c. 61<sup>a</sup>) die Priester für die ganze Welt sind, vor Jahve wohnen, wie unser Vf. sagt. „Deine Tore stehen beständig offen, um das Vermögen der Völker zu dir zu bringen“ heißt es c. 60<sup>11</sup>; die Fremden sind die Sklaven der Juden c. 61<sup>5</sup>; ob die misera plebs der Heiden ein sittliches und anständiges Leben führt, das ist ziemlich gleichgültig; ihr Geld riecht nicht (Sueton Vesp. 23). Die Juden sollen davon essen zur Sättigung, und es soll ihnen dienen „zu stattlicher Hülle“ (zu פִּנְיָה vgl. פִּנְיָה וְיֵן Prv. 8<sup>18</sup>). Sie selber arbeiten eben nicht mehr, sondern liegen ihren kultischen Pflichten ob, müssen aber als Priester gut leben und stattdlich gekleidet sein. Selbstverständnis ist die Armut der nachexilischen Gemeinde weder eine Rechtfertigung dieser Ansprüche, noch auch die Hauptursache. Leider hat Deuteriojes. in seinem Bestreben, die Juden im Exil zu trösten, den ersten Anstoß zu solchen Erwartungen gegeben.

Die dritte Gruppe des Jesaiabuchs, c. 24—35, drei Büchlein, die sich im allgemeinen, nach der Meinung der Sammler wohl überall, mit den letzten Dingen beschäftigen, aber weiter keinen Zusammenhang unter sich und keinen zusammenhaltenden Rahmen besitzen; s. Einl. § 19ff.

Erstes Büchlein c. 24—27, wie die anderen ohne Überschrift. Es gilt allgemein als einheitlich und als unecht. In der Tat könnte Jes. ebenso gut das Buch Daniel geschrieben haben wie diese Schrift. Über ihre Abfassungszeit gehen aber die Meinungen weit auseinander; genannt worden ist die Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems, bald nach dem Exil, das 4. Jahrh., die griechische Zeit. Um eine Entscheidung zu finden, ist zunächst nötig, die fremden Bestandteile auszuscheiden, denn das Büchlein ist eben nicht einheitlich. Dem Zusammenhang fremd, weil ihn unterbrechend, ist das Lied c. 25<sup>1—5</sup>, eine Lobpreisung Gottes wegen der Zerstörung einer starken Feste, deretwegen ihn die Stadt starker Völker ehrt und fürchtet, sodann das Spottlied über Moab c. 25<sup>9—11</sup>, ferner wahrscheinlich das kunstvolle Gedicht c. 26<sup>1—19</sup> mit c. 25<sup>12</sup>, das in die Hoffnung auf die Auferstehung der Frommen ausmündet und im A. T. einzig dasteht durch die Menge der dem Text einverleibten Varianten, endlich das Lied von Jahves Weinberg c. 27<sup>1—5</sup>. Das Orakel selber enthält c. 24 25<sup>6—8</sup>. 26<sup>30—27</sup>. 12. 13, weniger sicher ist der Rest von c. 27. Es kündigt die bevorstehende Weltumwälzung an, die mit dem Gericht über die Engel und Könige abschließt; es folgt ihr die Niederlassung Jahves auf dem Zion in sichtbarer Glorie; das kleine jüdische Volk soll sich vor dem Sturm, der die drei Weltmächte vertilgt, in seine Kammer verschließen; zuletzt wird sich mit ihm die syrische und ägyptische Diaspora vereinigen. Das Orakel ist durchaus Apokalypse, zu deren Erklärung man die sibyllinischen Bücher, Daniel, Henoch usw. nicht missen kann und die den pentateuchischen Priesterkodex ganz in dogmatischer Weise benutzt. Die äußere Lage des Volkes ist fast verzweifelt, Jerusalem liegt in Trümmern, die Hoffnungen der im Westen lebenden Juden, belebt durch ein ungenanntes Ereignis, kann der Verfasser nicht teilen, erwartet vielmehr demnächst die „Räuber“. Die drei Weltmächte sind leider nur durch apokalyptische Figuren angedeutet: die flüchtige Schlange, die gewundene Schlange, das Meerungeheuer. Ich verstehe darunter die Parther, die Syrer und die Ägypter; die erstgenannten sind auch die Plünderer. Der Apokalyptiker hat erlebt die Belagerung Jerusalems und die Verheerung Judas durch Antiochus Sidetes, bald nach dem Regierungsantritt des Johannes Hyrcanus (135), ferner den Beginn der Partherkriege, den unglücklichen Zug jenes Antiochus VII gegen die Parther, an dem die Juden gezwungen teilnahmen (etwa 129). Jenes ungenannte Ereignis ist die Niederlage des Antiochus, über die sich der Vf. nicht freuen kann,

<sup>2</sup>Und werden wird wie der Laie so der Priester,  
Wie der Knecht so sein Herr, wie die Magd so ihre Gebieterin,  
Wie der Käufer so der Verkäufer, wie der Darleiher so der Anleiher,  
Wie der Wucherer so der, an dem er wuchert.

<sup>3</sup>Leer geleert wird die Erde und ausgekehrt,  
Denn Jahve hat dies Wort geredet.

<sup>4</sup>Es verwelkt, verfällt die Erde,  
Hinwelkt, verfällt die Welt,  
Hinwelken die Höchsten des Erdenvolkes,

weil sie die Veranlassung zum Einbruch der Parther sein wird. Der Verfasser gehört wegen seiner ganz unfriederischen Haltung wohl zu den Chasidim oder Asidäern. Jünger sind die eingesetzten Dichtungen, soweit man ihre Abfassungszeit bestimmen kann: c. 251—5 geht auf die Zerstörung Samarias durch Joh. Hyrkanus (zwischen 113 und 105), die mächtige Stadt ist Rom. Dasselbe Ereignis scheint auch in c. 261—19 vorausgesetzt zu werden. C. 259—11 gehört in die Zeit des Alexander Jannäus. 24,1 Der Vf. beginnt mit dem Part., das nach den folgenden Verben futurisch gemeint ist, fährt v. 4ff. in Aoristen fort, weil in der weitläufigen Schilderung das fortwährende fut. lästig ist, und kehrt v. 13 zum fut. zurück. Aber das וְהָיָה v. 1 läßt erkennen, daß die in diesem Eingang geschilderte Zukunft sehr nahe ist, und in den aoristischen Sätzen verschmilzt sie mehr oder weniger mit der Gegenwart. Die Assonanzen, Reime, Alliterationen sind in Stimmungsbildern an ihrem Ort, doch übertreibt der Vf. ein wenig in dieser Beziehung. Jahve leert und verheert die Erde (vgl. Na. 211) usw.; wie er das tut, das deutet v. 16ff. an: zuerst durch die Plünderer, dann durch die Naturerscheinungen des Weltgerichts. Was auf der Erde wächst und „sie füllt“, wird verschwinden oder zerstört werden; die Menschen werden zerstreut wie am Anfang der Weltgeschichte Gen. 11<sup>8</sup>. 2 Da löst sich auch die soziale Ordnung auf, dem Weltgericht geht die Anarchie vorher, vgl. 31ff. Als soziale Gegensätze gelten auch „Volk“ und Priester, vgl. Hos. 4.4. Es gibt keine Unterschiede mehr, weil alle dasselbe Schicksal erleiden (wie nach dem Tode Hiob 31<sup>9</sup>). וְהָיָה haben die Punktatoren wider die Regel, daß jedes Wort nur einmal determiniert werden darf, mit dem Artikel versehen, um das Wort wie alle anderen elf mit der Silbe ka beginnen zu lassen, des Klangspiels wegen. Das vorletzte Wort muß וְהָיָה geschrieben werden. 3 וְהָיָה und וְהָיָה für וְהָיָה und וְהָיָה des Reimes wegen. Die Plünderung der ganzen Erde wird durch die Parther vollzogen werden, deren Verheerungszüge auch nach der NTL Apokalypse dem Endgericht vorhergehen. „Jahve sprach dies Wort“, ungewöhnlich weitläufig und genau. Der Vf. beteuert (im Gegensatz zu den Hoffnungen anderer v. 14ff.), daß seine Schilderung der bevorstehenden Zukunft Gotteswort, d. h. wohl, der prophetischen Eschatologie entnommen sei. So könnte er kaum sprechen, wenn er nicht in v. 1—3 ganz bestimmte Dinge im Auge hätte. Nicht blos das Weltgericht am Ende ist von Gott vorher verkündigt, sondern auch „dies Wort“ stammt von ihm, daß zuvor die Erde den Raubzügen wilder nordischer Völker ausgeliefert werden soll. Wahrscheinlich denkt der Vf. an die Weissagung Jeremias von den Skythen, Hesekiels von Gog, Habakuks von dem Volk aus Gomer, die jetzt durch die Parther in Erfüllung gehen. 4 Jetzt dürfen die Aoriste, mehr und mehr in die Gegenwart hinableitend, die Symptome und Vorboten des letzten Stadiums vor dem Endgericht schildern, ohne daß die Schilderung als Dichterphantasie des Vf.s erscheint, stützt sie sich doch auf alte Weissagung. Daß nicht blos יְהוּדָה, sondern sogar auch יִשְׂרָאֵל (ohne Artikel!) von mehreren Auslegern als Bezeichnung Judas oder Palästinas behandelt wird, ist ein Mißgriff, aber der Vf., der ein Stimmungsmensch ist, wird allerdings von dem tatsächlichen Zustand seiner Heimat stark beeinflusst. יְהוּדָה, bei den älteren Schriftstellern nur in der sinnlichen Bedeutung Höhe gebraucht, hier ein Kollektiv für יְהוּדָה, kommt noch Koh. 10<sup>6</sup> als sozialer Begriff vor; wer den Himmel darunter verstehen will, muß יְהוּדָה יְהוּדָה lesen, aber der Zusammenhang, der nur von der Erde redet, und die LXX, die

<sup>5</sup>*Da die Erde entweiht ist unter ihren Bewohnern!*  
*Denn sie übertraten die Gesetze, überschritten die Satzung,*  
*Brachen den ewigen Bund.*  
<sup>6</sup>*Darum frißt Fluch die Erde*  
*Und sind in Schuld, die auf ihr wohnen!*  
*Darum brennen die Bewohner der Erde*  
*Und bleiben übrig wenig Menschen.*  
<sup>7</sup>*Es welkt der Most, verwelkt die Rebe,*  
*Es seufzen alle Frohmütigen,*  
<sup>8</sup>*Aufhört der Jubel der Pauken,*  
*Es feiert der Lärm der Frohlockenden,*  
*Aufhört der Jubel der Zither,*  
<sup>9</sup>*Man trinkt nicht Wein beim Liede,*  
*Bitter ist der Meth seinen Trinkern.*

ⲟⲩ nicht hat, sprechen für die jetzige Lesung. 5 Der erste Satz ist ein Zustandsatz. Er macht zuerst den Eindruck, als ob der Vf. aus einem urmenschtlichen Gefühl heraus redete, aus dem frommen Gefühl für die reine Mutter Erde, auf der es den Menschen heimatlich ist, solange sie nicht entweiht ist, die aber, von dem unnatürlich verderbten Geschlecht der „letzten Zeit“ durch Blutvergießen usw. entweiht, unter ihnen anfängt unheimlich zu werden. Vielleicht hat der Vf. auch etwas davon gefühlt, doch zeigt die Fortsetzung, daß er wesentlich von einer Theorie geleitet wird, die das nachexilische Judentum über das Verhältnis der nichtjüdischen Menschheit zum wahren Gott ausbildete. Diese Theorie, die in der gesetzlichen Richtung jener Zeit natürlich auch unter dem nomistischen Gesichtspunkt behandelt wurde und in Gen. 9<sup>11</sup> ihren locus classicus hat, erkennt auch den Heiden eine gewisse Gesetzesoffenbarung zu, die allerdings, was bei der hochmütigen Unwissenheit der späteren Juden nicht zu verwundern ist, tief unter der wirklichen Ethik der Heiden steht. Nach diesem „ewigen Bunde“ (Gen. 9<sup>11</sup>) ist vor allen Dingen der Mord verboten. Jetzt hat aber die Erde viel Blut trinken müssen (c. 26<sup>21</sup>), darum ist sie entweiht. Vielleicht denkt der Vf. auch an solche Übertretungen noachischer Thoroth, wie sie sein älterer Zeitgenosse, Deuterisacharja, den Philistern vorwirft (Sach. 9<sup>7</sup>). 6 Fluch frißt die Erde und in Schuld sind usw., vier Wörter mit anlautendem נ. Daß die Späteren gern vom Fluch und seinen magischen Wirkungen sprechen (vgl. Sach. 5<sup>11</sup>), ist eine natürliche Begleiterscheinung zu dem Wiedererstarben des Kults und der Vorliebe für ihn in der nachexilischen Zeit; wo der Kult vorherrscht, ist die Magie gar nicht fern zu halten. Hier ist der Fluch die Nachwirkung der Blutsrevel. מִשְׁנֵי sie sind in Schuld und leiden darunter. וְנִי leitet man mit Berufung auf Hes 30<sup>30</sup> von נִי ab, wahrscheinlich mit Recht; die Menschen brennen im Sieber, der Fluch ist etwa wie ein Gift oder eine blutvergiftende fressende (Sach. 5<sup>4</sup>) Krankheit gedacht, hat die magische Wirkung, die Menschen im Sieber hinschwinden zu lassen (vgl. Num. 5<sup>27</sup>). „Und übrig bleiben wenig Menschen“, ein Satz, zu dem die Gegenwart allein schon führen konnte, denn gerade die geringe Zahl der Menschen wird nachher, besonders v. 10 und 12, durch Bilder veranschaulicht, die der Gegenwart entnommen scheinen. Zugleich ist die Austilgung der Menschen ein hergebrachter Zug der Eschatologie, auch der Zeitgenosse unsers Vfs., Tritisacharja, verbindet in ähnlicher Weise Gegenwart und Endzeit miteinander (Sach. 14<sup>2</sup> 13<sup>8</sup>); die NTl. Apokal. verwendet alle diese Züge, auch was 7 folgt. Es gibt keine Freude mehr, selbst die Menschen, die von Natur und Temperament zur Fröhlichkeit aufgelegt sind, stöhnen, selbst der Wein, der sonst „Götter und Menschen fröhlich macht“ (Jdc. 9<sup>13</sup>), trauert. 8. 9 Pauke und Zither (wenn nicht v. 8a und 8c nur Varianten sind), dienen zur Verschönerung des Gelages v. 9 (vgl. zu c. 5<sup>12</sup>), ebenso das Lied (zu וְשִׁיר vgl. Neh. 12<sup>27</sup>), das von den Trinkern, aber auch von öffentlichen Sängern und Sängerinnen (Am. 8<sup>3</sup> Koh. 2<sup>8</sup>) gesungen wird. Man trinkt noch Wein oder Meth, aber blos zur Notdurst (vgl. Hes. 9<sup>4</sup>), nicht in fröhlicher Gesellschaft, es gibt keine Gelage mehr. Das geht über die Weissagung hinaus, ist der Gegenwart nachgezeichnet.



- <sup>10</sup> *Zerbrochen ist die öde Stadt,  
Verschlossen jedes Haus, daß man nicht hineinkommt.*  
<sup>11</sup> *Geschrei über den Wein in den Gassen!  
Umnachtet ist alle Freude,  
Fortgewandert der Jubel der Erde;*  
<sup>12</sup> *Übrig geblieben ist in der Stadt Verwüstung,  
Und zu Trümmern ward das Tor zerschlagen.*  
<sup>13</sup> *Denn so wird's sein inmitten der Erde,  
Mitten unter den Völkern, wie beim Olivenklopfen,  
Wie bei der Nachlese, wenn vollendet die Lese.*  
<sup>14</sup> *Jene erheben ihre Stimme, jubeln,  
Über Jahves Erhebung jauchzen sie vom Meer her:*

Ebenso schildern v. 10–12 gewiß nicht einen bloß zukünftigen, sondern den gegenwärtigen Zustand der Stadt und zwar der Stadt Jerusalem. Denn wenn eine andere Stadt gemeint wäre, so müßte sie auf irgend eine Weise näher bezeichnet sein, wie es z. B. c. 25<sup>2.4</sup> geschieht; die Stadt schlechthin ist für den Juden Jerusalem wie für den Römer Rom. ירוּשָׁלַיִם ist natürlich nicht die erforderliche nähere Bezeichnung für irgend eine andere Stadt; Städte, die dies Prädikat verdienten, gab es seit der Assyrerzeit in Asien unzählige. Jerusalem, das in chaotischem Zustand daliegt, ist gebrochen, d. h. nicht ganz zerstört, sondern der Mauern beraubt; sind die Stadttore beseitigt, so sind die Haustüren verschlossen, weil die Bewohner teils tot oder flüchtig sind, teils sich nicht hinauswagen und sich vor ungebetenen Gästen fürchten; Geschrei über den Wein, über „die Felder der Lust, den fruchttragenden Weinstock“ (c. 32<sup>12</sup>), ertönt in den Gassen – warum einige Exegeten hieran Anstoß nehmen und nach anderen Deutungen suchen, ist nicht recht einzusehen – die Jerusalemer haben nach dem Abzug des Antioch. Sidetes entdeckt, daß draußen alles verwüstet ist. „Verdunfelt“ (דִּבְּרָה) hängt doch wohl mit דָּבַר, Abend, zusammen; הֵוֵבִיג. u. a. wollen דִּבְּרָה ist die Freude, aller Erdenjubel verbannt, zurückgeblieben nur Verwüstung, das Tor zerschlagen (בָּרַחַל für בָּרַחַל) s. Olsh. § 261) in Trümmer (דִּבְּרָה אֶת. לֵוֵי.): das sind Schilderungen, die zwar die ersten Wehen des Endgerichts mit umfassen und nach dem eschatologischen Satz, Jerusalems Not und Leiden werde vor der großen Wendung erst den Gipfel erreichen, die Nähe des Gerichts beweisen sollen, die aber ohne Zweifel an die bare Wirklichkeit anknüpfen. Schon einmal, vor vier Jahrzehnten, hatte es in Jerusalem so ausgesehen, war die Stadt nach I. Makk. 3<sup>45</sup> ἀολκητος ὡς ἐρημος gewesen, die Freude getilgt, Flöte und Zither verstummt. Antioch. Sidetes aber hatte nach Joseph. Ant. XIII c. 8<sup>2–4</sup> im 1. Jahr des Joh. Hyrk. Judäa verwüstet, dann die Stadt ungefähr ein Jahr lang belagert, wobei viele Menschen Hungers starben, zuletzt die Übergabe der Stadt, Zahlung einer großen Geldsumme, Stellung von Geiseln durchgesetzt und den „Kranz der Stadt“, nach Diodor die Mauern, niedergelegt; Schürer (NII. Stgesch. <sup>2</sup> I 207) hält mit Recht dafür, daß der unglückliche Krieg mehrere Jahre dauerte und nur durch Roms Intervention kein noch schlimmeres Ende nahm. Bald darauf mußte Joh. Hyrk. Heeresfolge gegen die Parther leisten (129). Die Stadtmauer hat er wieder aufgebaut (I. Makk. 16<sup>23</sup>), aber wohl erst nach der parthischen Niederlage des Antioch. VII. Unter solchen Umständen begreift man die Schilderung des Vfs., auch daß ihm die ganze Welt verdüstert ist und das Weltende nahe scheint. 13 Das selbsterlebte und noch gegenwärtige Leid hatte den Vf. in v. 7–12 fortgerissen, jetzt erhebt er sich wieder zur Prophetie, zur Deutung der Zeichen der Zeit, die auf das bevorstehende Gericht hinweisen. Es wird gehen in der ganzen Welt wie beim Olivenklopfen, bei der Nachlese, sagt er mit offener Nachahmung von c. 17<sup>6</sup> und also wohl in demselben Sinne: das Gericht wird gründlich sein, Ernte und Nachlese zugleich; die erstere beginnt schon, die Juden sind dezimiert, ähnlich andere Völker, z. B. die Syrer durch die Partherkriege, das Schlimmste freilich kommt noch. 14 Andere fassen freilich die Situation anders auf, sind voll Freude und Hoffnung wegen gewisser Groß-

<sup>15</sup> „Drum in den Lichtmarken ehret Jahve,

An des Meeres Gestaden den Namen Jahves, des Gottes Israels!“

<sup>16</sup> Vom Saume der Erde hörten wir Gesänge: „Sieg dem Gerechten!“

Doch ich sage: Siechtum mir, Siechtum mir, wehe mir!

Räuber rauben, ja Raub rauben Räuber.

<sup>17</sup> Grauen und Grube und Garn über dich, Bewohner der Erde!

<sup>18</sup> Und geschehen wird's, der flieht vor dem Grauen, fällt in die Grube,  
Und der aufsteigt aus der Grube, wird gefangen vom Garn.

taten Jahves. Der Vf. spielt offenbar auf bestimmte Vorgänge und Kundgebungen an; die letzteren kommen „vom Meer her“, also etwa von Ägypten, wo die Juden, wie c. 19<sup>16</sup> ff. zeigt, Juda und Syrien stets im Auge behielten. Mit Recht ist יָמֵי as perf. punktiert, nicht als imp., denn wenn man v. 14b zu dem angeführten Liede hinzuziehen würde, so hätte wegen יָמֵי v. 15 der Vf. sein Zitat sonderbar ausgehoben. Der Zusatz der LXX: „die im Lande übriggebliebenen“ ist wohl ein Interpretament, sonst müßte man den Dichter etwa in Philistea suchen. Dieser Dichter jauchzt (c. 12a) über die Erhebung Jahves (vgl. Ex. 15<sup>1</sup>, 21), über eine Tat, durch die sich Jahve groß gezeigt hat. 15 bringt ein Distichon, das, wie יָמֵי zeigt, wörtliches Zitat ist. יָמֵי hat zahlreiche Konjekturen ans Licht gelockt, (יָמֵי, יָמֵי, יָמֵי, יָמֵי, an den Nilarmen), aber keine ist so evident, daß sie unserem א. נ. vorzuziehen wäre, mag das nun die „Lichtgegenenden“, den Osten, oder nach dem Arab. den Norden bedeuten, der auch Ps. 107<sup>3</sup> im Gegensatz zu מִן הַיָּם steht. Wird der Osten oder Norden zuerst genannt, so mag dort auch die Tat Jahves geschehen sein, deren Ruhm am Mittelmeer widerhallen soll. Man darf also an die Niederlage und Gefangennehmung des Zwingherrn der Juden, des Ant. Sidetes, durch die Parther denken, die wirklich dem Joh. Hyr. freie Bahn verschaffte, die Unabhängigkeit zu erringen und sogar die Grenzen zu erweitern. Was aber den entfernter wohnenden Juden Begeisterung und Hoffnung einflößt, das macht unserem Vf. wenig Eindruck, weil er im zerstörten Jerusalem wohnt und andere Folgen von dem Sieg der Parther erwartet. 16 Zwar heißt es in einem anderen Gedicht vom Saume der Erde her, etwa von einem Juden in Äthiopien oder Libyen: Glanz, Ehre dem Gerechten! nämlich dem Jahvevolke, er aber ruft: Wehe mir! יָמֵי ist ein Lieblingswort der Späteren, besonders auch als Beiwort für das gelobte Land; nach c. 4<sup>2</sup> wird der Rest „an jenem Tage“ יָמֵי erlangen. Der „Gerechte“ ist das Volk der Thora vgl. c. 26<sup>2</sup> Hab. 1<sup>4</sup>, 13 24, nicht Jahve, dem der Dichter sich nicht mit seinem יָמֵי gegenüberstellen könnte. יָמֵי soll wohl auf יָמֵי reimen; „Auszeichnung mir!“ scheint ein dem Leben entnommener Ausruf zu sein. Der Weheruf wird motiviert durch den Satz: Räuber rauben usw. (c. 21<sup>2</sup>); das Klangspiel ist ja wohl dem Vf. schöner vorgekommen als uns. Also: die Parther haben wohl den Ant. Sidetes unschädlich gemacht, aber sie werden nun vordringen und in Syrien und in Judäa einbrechen, wie sie ja in der Tat im Jahr 40 Palästina plünderten (vgl. B. Henoch c. 56); schon im Jahr 83 unterwarfen die Armenter Syrien. Daß dem Endgericht die Plünderungszüge der wilden Völker im Osten, Norden, Nordwesten vorhergehen, steht für die Eschatologiker seit Hes. 38 f. fest. 17. 18a findet sich mit geringen Verschiedenheiten wörtlich wieder in Jer. 48<sup>43</sup> f., aber als Entlehnung aus unserer Stelle. Denn abgesehen davon, daß uns Jer. 48 jünger erscheint als unser Orakel (s. zu c. 15 f.), daß ferner in Jer. 48 wörtliche Einverleibung älteren Gutes ganz gewöhnlich ist, kann dort diese Satzreihe gestrichen werden, ohne eine Lücke zu hinterlassen, hier aber nicht. Denn v. 18b kann keine Begründung für den Satz von der Plünderung v. 16b sein, wohl aber für v. 16b bis 18a zusammen: zuerst die wilden Raubzüge der unheimlichen Nordvölker, dann Nöte und Schrecken aller Art, denn es naht die Weltkatastrophe, und wer der einen Plage entrinnt, erliegt der anderen; v. 18b ff. erläutert insbesondere das vorhergehende Bild von dem Grauen, der Grube und dem Garn. Das Bild erinnert an das vom Löwen, Bären und der Schlange, das Am. 5<sup>19</sup> von einem Leser beige geschrieben ist, auch an Thr. 3<sup>47</sup> in den Wortanflängen, die ja der Vf. liebt. Mit der LXX und der Parallelstelle Jer. 48<sup>43</sup> f. lassen wir v. 18 die über-

- Denn die Gitter von der Höhe her sind geöffnet,  
Und es erbeben die Grundfesten der Erde;*  
<sup>19</sup>*In Trümmer zertrümmert sich die Erde,  
In Splitter zersplittert sich die Erde,  
Ins Wanken und Schwanken kommt die Erde,*  
<sup>20</sup>*Hin und her taumeln wird die Erde gleich dem Trunkenen  
Und hin und her schwanken wie die Hängematte,  
Und lasten wird auf ihr ihr Vergehen.  
Und „sie wird fallen und nicht wieder aufstehn“.*  
<sup>21</sup>*Und geschehen wird's an jenem Tage,  
Heimsuchen wird Jahve das Heer der Höhe in der Höhe  
Und die Könige des Erdbodens auf dem Erdboden;*

flüssigen, wenn nicht lästigen Wörter חָק und חֲסֵד weg. In 18b–20 schildert der Vf. die physischen Vorgänge beim Weltgericht und ist dadurch von Bedeutung für die Eschatologie geworden; späteren Apokalypstern blieb nur noch die detaillierte Ausmalung und kunstvolle Gruppierung dieser Vorgänge hinzuzufügen. Andererseits hat er darin Vorgänger und nicht bloß im Kanon, besonders oft wird man (auch an anderen Stellen unserer Apokalypse) an die ältesten Sibilinen erinnert. Die Fenster des Himmels, die II. Reg. 7<sub>2</sub> im Scherz erwähnt werden als eine lächerliche Vorstellung, sind aus dem Priesterfodex entnommen (Gen. 7<sub>11</sub> 8<sub>2</sub>), wo sie im Zusammenhang mit der erotischen Theorie von der überhimmlischen Hälfte des uranfänglichen chaotischen Meeres stehen (Gen. 1<sub>7</sub>). Nach dem Priesterfodex entsteht die Sündflut durch Öffnung 1. der Himmelsfenster, 2. der unterirdischen Wassertiefen. Auch unser Vf. spricht von den unterirdischen Grundfesten, jedoch nicht von dem Herausdringen des unterirdischen chaotischen Meeres, denn er weiß aus der Genesis, daß die Sündflut nicht wiederkehren wird. Er nimmt also nur einen sündflutartigen Regen an, wahrscheinlich mit allem Zubehör an Donner, Blitz, Hagel, Schwefel, Sturm, Finsternis usw. (Sibyll. B. III 690 ff.); so bedarf auch das Gottesvolk keiner Arche, sondern kann sich in seine Kammer verschließen c. 26<sub>20</sub>. 19 Die Erde, vielleicht vom unterirdischen Urmeer geschüttelt, will dann zerbrechen und gerät ins Schwanken wie eine vom Wind geschüttelte Hängematte (Sib. III 675 f.). Das hithp. drückt wie gewöhnlich nicht bloß die Handlung an sich aus, sondern auch die Art, wie sie sich darstellt: die Erde zerbricht nicht ganz und gar (sonst müßten auch die Juden umkommen und wäre die Verfolgung der Weltmächte durch Jahves Schwert c. 27<sub>1</sub> unnötig), sondern sie bricht und splittert an tausend Orten, als wollte sie zerbrechen (Sib. III 680 f.). חֲסֵד ist das aramäische Wort für das hebr. חֶסֶד, חֶסֶד mit dem Ton auf der ersten Silbe aber eine Unform, aus einem Schreibfehler hervorgegangen und durch חֶסֶד zu ersetzen (vgl. Olsh. § 133 245 i). 20 Die Natur unterliegt dem Gericht, weil sie, allerdings durch die Menschen (und Dämonen v. 21) und mit ihnen, verschuldet ist, entweiht (v. 5). So ist ja die Tierwelt böse geworden durch den Fall der Menschen (vgl. zu c. 11<sub>6-8</sub>); unser Vf. denkt allerdings eher an das vergossene Blut, durch dessen Herausgebung (c. 26<sub>21</sub>) die Erde wieder gereinigt werden kann; bis dahin wird sie wie von einer giftigen Krankheit geschüttelt. Man kann dieser Darstellung der „Wehen“ des Gerichts in v. 18b–20 eine poetische Wirkung nicht absprechen; die beständige Wiederholung des Wortes חֲסֵד, die ungefügen Hithpoele und Hithpalele malen trefflich den gigantischen Kampf der großen Natur und die Assonanzen das Bersten, Stoßen, Schwanken der ungeheuren Fläche. Und großartig ist der in dem schlichten vorletzten Stichos von v. 20 sichtbar werdende ethische Hintergrund für diese wildbewegte Szene des Aufruhrs der Elemente, das trostlose Gefühl, daß die ganze Menschenerde von Schuld erdrückt, die Natur vergiftet ist. Nur der letzte Stichos von v. 20 ist ein unglückliches wörtliches Zitat aus Am. 5<sub>2</sub>, aber es fragt sich, ob es dem Vf. zur Last fällt und nicht vielmehr einem Leser: wie soll man sich das Fallen der Erde vorstellen, und wie könnte v. 23 c. 25<sub>ff</sub>. noch einen Sinn haben, wenn sie nicht wieder aufstünde. 21 Aber in der alttestamentlichen Religion ist jenes trostlose Gefühl nicht das Letzte, ist der Pessimismus



<sup>22</sup>Und sie werden fortgeführt gefangen zur Grube  
Und verschlossen zum Verschuß herab  
Und nach vielen Tagen heimgesucht werden.

<sup>23</sup>Und beschämt wird sein der blasse Mond und in Schanden das Glutlicht,  
Denn König wird Jahve der Heere sein auf dem Berg Zion und in Jerusalem,  
Und vor seinen Ältesten ist Lichtglorie.

nicht zu Hause, denn es gibt ein Gericht. Entsprechend der Ausdehnung des Gerichts von den Menschen auf die Natur in der späteren Eschatologie, dem Fortschritt vom Volks- und Völkergericht zum Weltgericht, werden nicht blos Menschen gerichtet, sondern auch übermenschliche Wesen, die Geister, die den verschiedenen Regionen und Sphären der Welt vorstehen, z. B. die Gestirne führen, die Patrone und Leiter der Weltvölker sind, als feurige, göttliche Monstra durch die Lüfte fahren (s. den aramäischen Bannspruch Jer. 10<sub>11</sub>) usw. Auch im Buch Daniel und im B. Henoch, dessen älteste Teile nicht viel jünger sind als unsere Apokalypse, ist viel von diesen Wesen die Rede. Die spätere Theologie verarbeitete in diesen Stoffen die Anregungen, die sie von fremder Kosmologie, Religion und Geheimwissenschaft erhielt, doch zeigt der Umstand, daß Henoch nicht in den Kanon aufgenommen wurde, daß man Bedenken trug, die alttestamentliche Religion mit diesen fremdartigen Ideen zu identifizieren. Unser Vf. spricht über diese Dinge sehr kurz, zum Teil wohl deswegen, weil die unmittelbare Not der Zeit ihm zu ausführlichen Spekulationen keine Lust und keine Muße läßt, zum Teil aber auch deshalb, weil er einem im wesentlichen schon fertig ausgebildeten System folgt und auch bei bloßer Aufzählung der Hauptpunkte auf das Verständnis der Leser rechnen darf. Der erste Akt des Gerichts betrifft die überjinnlichen und die menschlichen Vorsteher der Weltkönigreiche, die als solche natürlich zu bestehen aufhören. Das Heer der Hölle, die Gestirne, deren Anbetung durch die Heiden Jer. 10 (s. m. Komm. zu Jer. 10<sub>15</sub>) und Henoch c. 80 den Sternegeistern selber als durch ihre Verführung hervorgerufen zur Last gelegt wird, werden der Untersuchung unterzogen und 22 ins Gefängnis abgeführt. הַפְּדִינָה kommt sonst nicht vor und יִפְדִּינָה läßt einen vorhergehenden stat. constr. vermuten, deshalb schreibt man besser יִפְדִּינָה הַפְּדִינָה vgl. c. 334; wieder ein Stabreim mit drei א. יִפְדִּינָה prägnant: geschlossen und hinabgeführt; das Gefängnis ist wegen בַּר und לַ als unterirdisches zu denken. Das B. Henoch spricht öfter von Örtlichkeiten, wo Engel und Sterne gefangen liegen (c. 10 18 19 21), wie auch vom Segfeuer der menschlichen Sünder (c. 22<sub>10</sub> ff.). Der zweite Akt ist die schließliche Aburteilung der Schuldigen, die aber erst יְהוָה יִפְדִּינָה, nach langer Zeit erfolgt; leider gibt wieder der Vf. nichts Bestimmtes darüber an. Die aus der Chronologie der LXX hervorgegangenen tausend Jahr der NCL. Apokalypse oder eine der zehn Weltwochen in Henoch 91 dürfen wir hier wohl nicht voraussetzen. Mutmaßlich fällt in die Zwischenzeit zwischen dem Vorgericht und dem Endgericht die Sammlung der jüdischen Diaspora c. 27<sub>12</sub> f., ob auch das Regiment der Ältesten und das Völkermahl auf dem Zion c. 24<sub>23</sub> 25<sub>6</sub> — 8, das ist weniger sicher. Der Ursprung dieser Zwiespaltung des Gerichts in ein vorläufiges und ein endgültiges ist im B. Jeremia zu suchen: der Untergang Jerusalems und darauf ein friedliches Arbeitsleben der Juden, das ja doch nicht das Allerletzte sein kann, waren die ersten Elemente, die dann von Hesekiel und den Ergänzern des Jeremia mit einem letzten Weltsturm und Weltgericht kombiniert und vervollständigt wurden; da aber der ursprüngliche erste Akt, Zerstörung Jerusalems und Exil, tatsächlich keineswegs die Hes. 38 geschilderte Friedenszeit zur Folge hatte, so wurde diese Friedenszeit und mit ihr der erste Akt des Gerichts, der jetzt aber auf die ganze Welt bezogen wurde, in die Zukunft verlegt. Das tut sowohl unsere Apokalypse wie das B. Hen. (c. 91<sub>12</sub> ff.) und die NCL. Apokalypse. Unser Vf. beschäftigt sich jedoch nicht ausführlich mit dem jüngsten Tage selber, weil er nicht aus apokalyptischer Neugier schreibt, sondern lieber bei dem verweilt, was sein Herz bedrückt und was es tröstet. 23 Sonne und Mond, beide wie in der unjes. Stelle c. 30<sub>26</sub> mit den poetischen Namen bezeichnet, werden zu Schanden, d. h. überflüssig werden, denn — Jahve ist König. Man sollte erwarten: denn das himmlische Licht kommt hernieder; aber daß unser Vf. scheinbar

- 25 <sup>1</sup>Jahve, mein Gott bist du,  
 Ich will dich ehren, deinen Ruhm mehren,  
 Denn du vollbrachtest Wunderbeschlüsse,  
 Die von längst her Wahrheit sind wahrlich.  
<sup>2</sup>Denn du machtest die Feste zum Steinhäufen,  
 Die befestigte Stadt zur Ruine,  
 Die Burg der Frechen unbewohnt,  
 Nimmermehr wird sie aufgebaut.

so unvollständig motiviert, hat seinen Grund darin, daß er auf einen als allbekannt vorausgesetzten Gedanken anspielt, nämlich auf die Ausführung Tritojesaias c. 60<sup>10</sup> f., daß die Sonne, die nur bei Tage scheint, und der Mond, der die halbe Zeit nur ein abnehmendes Licht hat, durch Jahves ewiges Licht ersetzt werden. Tritojacharia, der zur selben Zeit mit unserem Vf. schreibt, ist etwas ausführlicher als er (Sach. 14s. 7. 9). Das ewige Licht ist mit dem Worte כְּבוֹד gemeint: Jahve wird sich in sichtbarer Glorie (im N. T. δόξα), mit dem „Glanz lodernden Feuers“ (c. 4s), auf dem Zion niederlassen. Ist der ganze Berg in diese Lichtherrlichkeit beständig eingehüllt, so werden, wie einst auf dem Sinai Ex. 24<sup>15</sup> ff., seine, des Königs, Ältesten sich ihres Anblicks erfreuen. Denn auf dem Berge Zion wird die *γενοῦσα*, יְהוָה יִתְחַן בְּכֶהֱן הַגָּדֹל וְיִתְחַן הַיְּהוּדִים, als die Vertreter des Gottesvolks tagen, als Jahves hoher Rat regieren (die Ältesten in Apt. 4 haben Kronen, sind aber freilich im Himmel; im übrigen vgl. c. 21<sup>22</sup>). Trotz ihrer Kürze ist unsere Stelle wichtig für die Entwicklung der jüdischen Lehre vom Reich Gottes. Die Frage ist nur noch, ob das Reich vor oder nach dem zweiten Gericht kommt. Nach der Reihenfolge der Sätze liegt das letztere am nächsten. Auch Hen. 91<sup>15. 16</sup> erscheint der neue Himmel „nach dem Gericht für die Ewigkeit, das über die Wächter (das „Heer der Höhe“ unsers Vfs) gehalten wird“, dasselbe nimmt die NTL Apokalypse an c. 21<sup>11. 4</sup>. Das Verschwinden von Sonne und Mond, d. i. eben der neue Himmel, das Mahl auf dem Zion, auf dem Gottes δόξα Wohnung genommen hat, also die neue Erde, stellen für unseren Vf., der doch zu den älteren Apokalypstikern gehört, solche Höhenpunkte von Glanz und Glück dar, daß sie schwerlich überboten werden könnten und darum ans äußerste Ende gehören. — Hier wird der Zusammenhang unserer Apokalypse unterbrochen durch

c. 25<sup>1</sup>—5, einen Psalm, der etwa zwanzig Jahre jünger ist als jene und nur vom Rande in den Text geraten sein kann. Schon Ew. hat gemerkt, daß c. 25<sup>1</sup> ff. sich unmittelbar an c. 24<sup>23</sup> anschließt, doch ist ihm die Selbständigkeit des Gedichts nicht zum Bewußtsein gekommen, und so glaubt er, durch bloße Umstellung helfen zu können. Aber in welche Verlegenheit man kommt, wenn man die fremden Bestandteile nicht aus der Apokalypse entfernt, das hat Smends Abhandlung ZATW 1884, S. 161 ff. gezeigt. Nimmt man die vier Kapitel als Einheit, so kann man kaum anders, als die an verschiedenen Stellen erwähnte Stadt für ein und dasselbe Gespenst zu halten, das man nicht greifen kann. Die Stadt, deren Zerstörung unser Psalm besingt, ist das von Joh. Hyrkanus zerstörte Samaria, das Lied demnach zwischen 111 und 107 v. Chr. zu setzen (Schürer, NTL Zeitgesch.<sup>2</sup> I, S. 211). 1 Das Lied beginnt mit einer im Pflaster beliebten Wendung vgl. 3. B. Ps. 118<sup>28</sup>. אֶל־יְהוָה (zu dem i s. zu c. 1<sup>16</sup>) reimt auf שִׁבְחָךְ (statt Pausaform שִׁבְחֶךָ). Jahve hat פָּלַח עֲוֹתָיו (so gegen die Akzente zu verbinden; Anspielung auf c. 9s) getan, Wunderbeschlüsse ausgeführt, die von lang her Wahrhaftigkeit in Wahrheit, verheißen und treulich festgehalten waren: er hat die Zerstörung Samarias, die längst beschlossen war (vgl. 3. B. c. 66s), unter sehr schwierigen Umständen gelingen lassen. 2 Der erste Stichos ist überkünstlich: „du machtest, daß nicht mehr Stadt sei, zum Steinhäufen“; augenscheinlich ist פָּעִיר verdrieben, vielleicht durch den Einfluß des folgenden כְּעִיר; ob עִיר, קְעִיר oder פָּעִיר dagestanden hat, ist nicht mehr auszumachen. עִיר übersezt die LXX mit ἀστυ, las also עִיר; „die Stadt der Fremden“ ist ein sonderbarer Ausdruck, trivial, wenn es wirklich Fremde sind, schwächlich, wenn die Samarier bezeichnet werden sollen; um so besser paßt das in den Psalmen so häufige Scheltwort auf die Gegner der Geseztrenen, das Wort עִיר. Die Stadt der Frechen soll niemals wieder aufgebaut werden. Joh. Hyrk. be-

<sup>3</sup>Darum wird dich erheben

Die starke Nation, die Stadt der Völker,  
Die Tyrannen vor dir beben

<sup>4</sup>Denn du warst ein Hort dem Niedrigen,

Hort dem Armen, als er bedrängt war,  
Zuflucht vor'm Wetterguß, Schatten vor der Hitze\*),  
<sup>5</sup>Und den Übermut der Frechen demütigtest du\*\*).

\*) denn der Zorneshauch der Tyrannen ist wie  
Wetterguß im Winter, <sup>6</sup>wie Hitze an schatten-  
losem Ort.

\*\*) wie Hitze durch den Schatten einer Wolke; den  
Triumphgesang der Tyrannen demütigt er.

gnügte sich, wie Joseph. Ant. XIII, 10<sub>3</sub> sagt, nicht mit der Eroberung Samarias, sondern „ließ sie ganz verschwinden“, τὰ σημεῖα τοῦ γενέσθαι ποτὲ πόλιν αὐτὴν ἀφῆλτο. 3 Dem dritten Tetrastich fehlt der vierte Stichos, und die Akzentuation verstößt gegen Sinn und Metrum, denn die וְיָ und die וְיָרֵץ haben nichts miteinander zu schaffen. Die erste und dritte Zeile reimen wieder aufeinander. Wenn auch וְיָרֵץ auf manches Volk passen würde, so doch „die Stadt der Völker“ nicht auf manche Städte; und wenn nun noch die Völkerstadt Jahve ehren soll wegen einer Großtat, so wird die Auswahl noch geringer. Gemeint muß eine Stadt sein, bei der ein besonderes Interesse für die Juden vorausgesetzt werden kann. Das war Rom, das auch in der Ntl. Apokalypse als Stadt der Völker charakterisiert wird (3. B. c. 17<sub>15</sub>). Die Römer, δυνατοὶ τοῦ I. Maff. 8<sub>1</sub>, hatten schon dem Jubas Maffabäus ein Bündnis bewilligt und den Joh. Hnrl. aus den Händen des Antioch. Sidetes gerettet (Schürer a. a. O. S. 206). Daß sie den Gott der siegreichen Bundesgenossen ehren, entspricht der antiken Auffassung. Die וְיָרֵץ mögen allgemein alle Fürsten sein, die den Juden übelwollen, aber zunächst denkt der Verfasser gewiß an einen Antioch. Kyzikenus, der die Eroberung Samarias beständig durch Angriffe auf das jüdische Belagerungsheer und Verwüstung des jüdischen Gebietes zu hindern suchte, und einen Ptolemäus Lathurus, der ihm dazu mit Hülfsstruppen aushalf; beide wurden bald darauf ihrer Herrschaft verlustig und zwar teilweise infolge ihrer antijüdischen Unternehmungen. 4 Das וְ bezieht sich wohl auf v. 3. Jahve hat sich dem Niedrigen und Armen als Hort und Zuflucht vor winterlichem Wetterguß und sommerlicher Hitze erwiesen. Der Satz beweist, daß das v. 2 erwähnte Sattum in den Augen der Juden von ungewöhnlich großer und unmittelbarer Bedeutung war, von größerer, als 3. B. die Zerstörung Babels durch Darius sein konnte. Die einjährige Belagerung Samarias war von den Söhnen des Joh. Hnrl. mit äußerster Hartnäckigkeit durchgeführt worden; selbst die Verwüstung Judäas zog sie nicht von der Stadt weg, dem Kyzikenus und später seinen Feldherren lieferten sie mehrere Schlachten, den Hauptsieg soll der im Tempel opfernde Vater durch eine göttliche Stimme erfahren haben, den Tag der Eroberung (25. Marcheschwan) hielt die Erinnerung Jahrhunderte lang fest, auch zeigt die Behandlung der Stadt, wie die Juden über sie dachten (vgl. auch J. Sir. 50<sub>25</sub>f.). Da Hnrlanus schon früher den Tempel der Samariter zerstört hatte, so konnte man hoffen, die böswilligste und gefährlichste Feindin der jüdischen Gemeinde vernichtet zu haben. Niedrig und arm konnte sich das jüdische Volk damals wohl nennen, Joh. Hnrl. soll die Gräber der Könige geöffnet haben, um die Kriegsschädigung an Antiochus VII. zu bezahlen; bedrängt war es durch den Kyzikenus während der Belagerung Samarias in hohem Maße. Der dritte Stichos erinnert an c. 4<sub>8</sub>. Während die drei ersten Stichen ganz in Ordnung sind, folgt von וְיָרֵץ bis zum Schluß von v. 5 ein wirrer Haufen von Sätzen, den keine Erklärung oder Emendation als glaubwürdigen Urtext hat erscheinen lassen: denn der Zorneshauch der Tyrannen ist wie Wetterguß des Winters (l. וְיָ für das sinnlose וְיָ), wie Hitze am kalten Ort, den Lärm der Frechen (l. וְיָ nach der LXX) wirfst du knien, Hitze durch den Schatten einer Wolke, den Triumphgesang der



<sup>6</sup>Und anrichten wird Jahve der Heere  
Allen Völkern auf diesem Berge  
Ein Gelage von Fettspeisen, ein Gelage von Hefenweinen,  
Von markigen Fettspeisen, geläuterten Hefenweinen;  
<sup>7</sup>Und er wird austilgen auf diesem Berge  
Die Hülle, die gehüllt ist über alle Völker,  
Und die Decke, die gedeckt ist über alle Nationen.  
<sup>8</sup>Er tilgt aus den Tod für immer.  
Und es wird abwischen der Herr Jahve  
Die Tränen von allen Gesichtern  
Und die Schmach seines Volks entfernen von der ganzen Erde.  
Denn Jahve hat's geredet.

Thronen beugt er (der letzte Satz fehlt in der LXX). Den ersten Satz (am Schluß von v. 4) hat schon Dillm. als Glosse erkannt, doch die beiden ersten Wörter von v. 5 gehören noch dazu. Dieser Satz will die Bilder im dritten Stichos (v. 4) erklären, daher die Wahl des Wortes נִסְּךְ, das sowohl zum Wintersturm wie zum sommerlichen Samum paßt. Der Rest von v. 5a gehört zum Gedicht, nur ist נִסְּךְ falsch, wie kann man einen Lärm demütigen! Offenbar ist נִסְּךְ zu lesen, wodurch zugleich der Anschluß an die drei ersten Stichen gewonnen wird. Das unsinnige נִסְּךְ hat nun aber die in der LXX noch fehlende Glosse am Schluß von v. 5 hervorgerufen, die den Lärm als Triumphgesang deutet und sich schon durch die 3. pers. als Glosse verrät. Endlich wollen die vor dieser Glosse stehenden Worte: „Hühe durch den Schatten einer Wolke“ das Bild des dritten Stichos mit dem vierten Sticho in Verbindung setzen. Zufällig machen diese unnützen Zusätze ungefähr den Bestand eines Dierzeilers aus, doch darf man sich dadurch nicht verleiten lassen, aus ihnen ein fünftes Tetrazstich zusammenzuleimen.

25, 6 Für den engen Anschluß von c. 25<sup>s</sup>—8 an c. 24<sup>23</sup> ist schon das יְהוָה יִסְּךְ ein ausreichender Beweis. Auf dem Zion, wo Jahve sich niedergelassen hat, wird er allen Völkern ein Mahl anrichten, wie nach Ex. 24 die Ältesten Israels „vor ihm“ aßen und tranken, ein Mahl, das ihre Aufnahme in die Gottesgemeinschaft bedeutet, das Leben im Reiche Gottes vgl. Mt. 8,11 Lk. 14,15 ff. Unser Vf. weicht darin sehr entschieden von Tritojesaja (c. 65<sup>13</sup>) und dem schlimmen Partikularismus der späteren Jahrhunderte ab, daß er das Mahl allen Völkern gönnt. Es ist ein reichliches und köstliches Mahl von Fett, das als das Beste vom Tier sonst der Gottheit zufällt, und von Hefenweinen, d. h. alten Weinen, die man nach der Gärung auf ihren eigenen Hefen hat stehen lassen, um sie zu Gunsten erhöhter Kraft und Süßigkeit nachgären zu lassen (vgl. Jer. 48,11), und die man vor dem Gebrauch durchseiht (סָרַף, ins Griechische übergegangen als σακκῆω, σακκίζω). יְהוָה יִסְּךְ für יְהוָה יִסְּךְ und יְהוָה יִסְּךְ für יְהוָה יִסְּךְ dem Lautspiel zu Liebe; das אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ, denom. von אֵל, Markt, verdankt sein a dem Bestreben, eine Art Reim mit dem folgenden part. zu erzielen. 7 Das gute Mahl ist ein Freudenmahl, denn Gott vernichtet die Hülle, die gehüllt ist (das part. יִסְּךְ statt יִסְּךְ soll auf das Subst. יִסְּךְ reimen, aber der Vf. hat wohl das part. pass. יִסְּךְ beabsichtigt, da das Verbum nach I. Sam. 21<sup>10</sup> den acc. regiert) über alle Völker, nämlich durch das c. 24 geschilderte allgemeine Unglück. Das Bild beruht auf der Sitte, sich in der Trauer zu verhüllen (I. Sam. 15<sup>30</sup>). יִסְּךְ wie Hiob 41<sup>5</sup> יִסְּךְ; יִסְּךְ ist die sichtbare Außenseite, die eine Person oder Sache uns zuwendet und hinter der sie sich birgt, יִסְּךְ also etwa die Gott zugewandte, die Völker bergende Hülle. Die Völkerwelt bietet jetzt den Anblick allgemeiner Trauer. 8 Wenn nun Jahve die Trauerhülle entfernt hat, so sieht er die Tränen und wischt sie ab. Bevor dies gesagt wird, was sich eng an v. 7 anschließt, heißt es apophthegmatisch: er tilgt den Tod für immer, und es ist mir zweifelhaft, ob dies dem ursprünglichen Zusammenhang angehört. Nicht als ob unserem Vf. nicht ohne weiteres der Glaube an die Unsterblichkeit der Teilnehmer des Gottesreiches zugetraut werden könnte, aber der gesamte Zusammenhang beruht doch auf etwas andersartigen Gedanken: das gegenwärtige allgemeine Unglück der Menschheit und

25 <sup>a</sup>Und man wird sprechen an jenem Tage:

Siehe da, unser Gott,  
Auf den wir hofften\*), \*) Das ist Jahve,  
Daß er uns helfe: auf den wir hofften.  
Wir jauchzen und freuen uns  
Über deine Hülfe.

<sup>10</sup>Denn ruhen wird Jahves Hand  
Auf diesem Berge;  
Doch zerstampft wird Moab unter sich,  
Wie zerstampft wird ein Strohbündel  
Im Misttümpel.

26 <sup>1</sup>An jenem Tage wird gesungen werden  
dies Lied im Lande Juda:

Starke Stadt haben wir,  
zum Schutz erschafft er  
Wälle und Wehr.

<sup>a</sup>Öffnet die Tore,  
daß einziehe das gerechte Volk,  
das Treue bewahrende!

die Schmach des Gottesvolkes soll aufhören, und die Unsterblichkeitshoffnung hätte wohl eine etwas wirkungsvollere Einführung und Ausführung verdient, als ihr durch diese beiläufige Bemerkung zu teil wird, um so mehr, als sie um 129 v. Chr. keineswegs schon Gemeingut der Juden war; ferner ist das מַלְאֲכָיִם (I. Kor. 15<sup>54</sup> nach aramäischer Auffassung mit eis vikos wiedergegeben, dazu pual statt piel) unter diesen Augenblicksbildern störend, eine einmalige Handlung, z. B. die Erweckung der Getöteten, würde besser zu dem Mahl auf dem Zion passen; endlich spricht auch die Wiederholung des Verb. מָלַךְ für eine Glosse. Sie rührt von einem Leser her, der den Gedanken des Vf.s nicht genau ins Auge gefaßt hatte und Trauer und Tränen einseitig auf das große Hauptübel der Menschheit, Tod und Vergänglichkeit, deutete, während der Vf. an die mörderischen Kriege, die Vergewaltigung, Plünderung, Verödung der Erde denkt. Nach seiner Bemerkung über die Schmach seines Volkes ist die Diaspora schon über die ganze Erde verbreitet und das taedium und odium generis humani. Die Verse 6-8, die durch den Schlußsatz „denn Jahve hat's geredet“ wieder als Zusammenfassung alter Weisagungen bezeichnet zu werden scheinen (vgl. zu c. 24<sup>4b</sup>) und Apf. 21<sup>1</sup>-4 zur Darstellung des neuen Himmels und der neuen Erde verwandt sind, erheben unseren Apokalypstiker durch ihren rein menschlichen Zug über das Niveau seiner Zeit. Nicht durch Machterweisung und Gewalt, sondern durch Tröstung und Erquickung zieht Jahve alle Menschen zu sich heran, und nicht einmal die vorhergehende Befehrung der Heiden wird erwähnt, auch nicht von einem Vorrang der Juden vor den übrigen Menschen gesprochen. Die Könige werden gerichtet c. 24<sup>21</sup> ff., den Völkern, die alle unglücklich sind, wird nur Mitleid erwiesen. — Hier sind wieder Dichtungen in den Text eingedrungen, die unserem Vf. nicht angehören, da sie einen anderen Geist haben und später sind als die Apokalypse. Es scheint, daß das kleine Gedicht c. 25<sup>a</sup>-11 neben das längere c. 26<sup>1</sup>-19 geschrieben war, da sich so am besten erklärt, daß eine Variante von c. 26<sup>5</sup> jetzt als c. 25<sup>12</sup> auftritt. Demnach wird c. 25<sup>a</sup>-11 das jüngste Gedicht sein, was mit seinem Inhalt übereinstimmt, denn es scheint die Hoffnung auszudrücken, die Alexander Jannäus durch die Unterjochung Moabs verwirklichte (Joseph. Ant. XIII 13<sup>5</sup>). Es hat vielleicht niemals in anderer Form denn als Beischrift zu unserem Büchlein existiert, da das מַלְאֲכָיִם sich an v. 6f. anlehnt. 9 Die einleitenden Worte wiederholen in Kürze die Einleitung c. 26<sup>1</sup>. „Siehe da, unser Gott, auf den usw.“ הֵן ist Relativ; das folgende Sätzchen: „das ist Jahve, auf den usw.“ scheint eine Variante dazu zu sein, es fehlt in LXX Cod. Al., während es im Cod. Vat. anders übersetzt ist als der erste Satz, also wohl erst nachträglich nach dem hebr. Text hineingesetzt ist. Die Hoffnung auf Hülfe ist nicht zu Schanden geworden, sagt der Dichter, wir haben Siege erfochten, und andere, der Sieg über Moab, werden folgen. 10 Denn Jahves Hand, d. h. seine Macht, wird sich auf dem Zion niederlassen, Zion wird Mittelpunkt der Weltherrschaft sein, eine Hoffnung, die auch der nur wenig ältere 2. Ps. ausspricht. Das von Moab gebrauchte Bild zeugt von dem tiefen Haß und Widerwillen der Juden gegen dies Jes. 16 Jer. 48 und Zeph. 2<sup>8</sup>-10 als prahlerisch, verlogen und schadenfroh gekennzeichnete Volk; es soll „unter sich“, da, wo es steht, gedrosen werden. מַלְאֲכָיִם, Strohhaufen, an מַלְאֲכָיִם anklingend und mit ihm, wie es scheint, auf die moabitische Stadt מַלְאֲכָיִם anspielend, der auch Jer. 48<sup>2</sup> die erste Drohung gilt. Zu מַלְאֲכָיִם mit א für o=א s. Olsh. § 193a. Das Ktib מַלְאֲכָיִם ist dem Qre מַלְאֲכָיִם vorzuziehen, weil vom Schwimmen die Rede

25 <sup>11</sup>Und breitet es aus seine Hände drin,  
Wie sie ausbreitet  
Der Schwimmende zum Schwimmen,  
Drückt man nieder sein Aufstreben  
Samt dem Rudern seiner Hände.

26 <sup>3</sup>Getreue Denkart

bedenkst du mit Heil,  
denn auf dich traut sie.

<sup>4</sup>Vertraut auf Jahve  
für immer, denn Jah  
ist ein Fels der Ewigkeit.

ist. 11 וְפָרַשׁ ist Vorderfuß, וְהִשְׁפִּיל Nachfuß. Wenn Moab im Mistswasser zu schwimmen versucht, wird man (oder Jahve) „niederdrücken sein Aufstreben“; אֲרָבוֹת ist infin. אֲרָבָה wird fast von jedem Erklärer anders gedeutet (Ges. u. a. Nachstellungen, was zu dem Bilde und zu יָרִי nicht paßt, Ew. und ältere: Gelenke, nach dem Arabischen, Knobel: Strebungen). Wahrscheinlich hängt das Wort nicht mit אֲרָבָה, im Hinterhalt liegen, zusammen, sondern eher mit אָבָר, wovon אֲבָרָה, Schwinge, גֵּן הָאֲבָרִים = כְּנָפִים, Hiob 39<sup>26</sup>: Moab breitet die Arme aus wie ein Vogel die Schwingen, d. h. es rudert mit den Armen im Wasser; אֲרָבוֹת יָרִי nimmt das vorhergehende יָרִי פָרַשׁ auf. Mandelfern vergleicht das talmud. אֲרָבָה, Boot. Marti möchte אֲרָבוֹת אֲרָבָה vorschlagen, aber ein Schwimmer hat, selbst wenn es sich ums Ertrinken handelt, immer nur zwei Hände. 12 gehört nicht hierher, wie schon Ew. gesehen hat, aber auch nicht hinter v. 5, sondern neben c. 26<sup>s</sup>, als Variante dazu.

c. 26<sup>1-19</sup> ist ein sehr künstliches Gedicht, vollgepfropft mit Assonanzen, Wortspielen u. dergl. Das Metrum weist siebenzeilige Strophen auf; der Stichos besteht aus sechs, entweder 3×2 oder 2×3 Hebungen. Wenn Josephus die Dichtungen Ex. 15<sup>1</sup> ff. und Dtn. 33 hexametrische nennt (Antiqu. II 164 IX 844), das Distichon also einen Hexameter, so würde diese Bezeichnung auch hier angebracht sein; und es könnte wegen der eigentümlichen Behandlung der Cäsur recht wohl eine Nachahmung des sybillinischen Hexameters, natürlich ohne den dactylischen Rhythmus, beabsichtigt sein; denselben Eindruck hat man z. B. bei Ps. 119 oder Jer. 46 47. Versmaß wie Inhalt und Geist des Abschnitts verbieten, die Dichtung schon mit v. 2 oder v. 7, v. 10, v. 16 abbrechen zu lassen. Über die Abfassungszeit wird nach folgenden Punkten zu entscheiden sein: 1. Jerusalem hat wieder feste Mauern, 2. eine andere Stadt ist durch die Juden gedemütigt, 3. fremde Herren haben geherrscht, sind aber vertilgt, 4. das Volk ist gemehrt und die Grenzen erweitert, 5. die Not der vergangenen Zeit wurde als Zucht empfunden und lehrte, daß man selber kein Heil schaffen könne für das Land, 6. gehofft wird auf die Auferstehung der Frommen. Diese Punkte weisen uns in die Zeit, als Joh. Hprf. Jerusalem neu besetzt und Samaria zerstört hatte, als der Zwingherr Antioch. Sidetes im Partherkriege verschwunden und seine Rückkehr nicht mehr ernstlich zu befürchten war, als Samaria, Edom usw. unterjocht war und zwar durch offenbare Hülfe Jahves, während die Anfangsjahre des Joh. Hprf. zur heilsamen Zucht für Juda gezeigt hatten, daß doch Juda und die Hasmonäer allein sich noch nicht helfen konnten, als endlich eben diese Marterzeit die Auferstehungshoffnung, die bei den Märtern der Zeit des Antioch. Epiphanes im B. Daniel hervorbricht, neu belebt hatte. 1 Die Überschrift ist nicht vom Dichter verfaßt; „jener Tag“ müßte die in c. 25<sup>s-8</sup> beschriebene verklärte Zukunft sein, in der dies Gedicht nicht mehr in Juda gesungen werden kann, weil dann alle Kummernisse, die den Dichter beschwerten, überwunden sind. Im ersten Stichos v. 1 b haben wir nicht weniger als drei verschiedene Alliterationen (mit y, שׁ und ח). „Eine starke Stadt haben wir“, nämlich das neubefestigte Jerusalem, dessen Mauern Ant. Sidetes niedergelegt, Joh. Hprf. wieder aufgebaut hatte (s. zu c. 24<sup>10</sup> ff.). Daß der Wiederaufbau der „Mauern und Vormauern“ (חֲרִיבֵי אוֹרֵי, πεπτεixos, antemurale, niedriger Vorwall außerhalb der Hauptmauer) ein Danklied wert war, lehrt z. B. die Geschichte Nehemias. Richtig macht die LXX die Mauern zum ersten und יִשְׂרָאֵל zum entfernteren Objekt, auch in v. 18 haben wir dieselbe Ausdrucksweise. Ges. dreht das Verhältnis um: Hülfe macht er zu Mauern, und beruft sich dafür auf c. 60<sup>18</sup>, hat aber bei der Erklärung dieser letzteren Stelle sich auf das Richtige besonnen, während Dillm. konsequenter ist und an beiden Stellen denselben Mißgriff macht. 2 „Öffnet die Tore



25 <sup>12</sup>Und die ragende Feste  
deiner Mauern hat er er-  
niedrigt; sinken lassen,  
niedergestoßen zur Erde,  
zum Staube hin.

<sup>5</sup>Denn er hat erniedrigt  
die Bewohner der Höhe,  
Die ragende Stadt,  
Läßt sie sinken zur Erde hin,  
stößt sie nieder zum Staube hin.

<sup>6</sup>Es soll sie zertreten der Fuß des Elenden, die Tritte des Niedrigen.  
<sup>7</sup>Der Weg der Gradheit ist grade, des Gerechten Geleise ebnet du,

usw.“, als wenn erst jetzt Jerusalem recht bewohnbar wäre. Wahrscheinlich ist das Gedicht bei Anlaß der Einweihung der neuen Tore entstanden, die das letzte Werk einer langjährigen Arbeit waren. Einziehen soll das gesegnete Volk, denn nur Anhänger der Thora sollen, wie der Dichter hofft, in der heiligen Stadt wohnen, nicht die <sup>אֲשֶׁר</sup> v. 10. 3 Denn nur die festgegründete Treue darf auf Heil rechnen. <sup>אֶל</sup> ist kurzer Ausdruck für <sup>לְבָר</sup> (Gen. 66 8<sup>21</sup>); <sup>וְאֵל</sup> und <sup>וְאֵל</sup> kommen Ps. 111<sup>8</sup> in ähnlich enger Verbindung vor. Die gefestigte, zuverlässige treue Den- und Lebensweise „bewahrst du (<sup>וְאֵל</sup> von <sup>וְאֵל</sup>) in Heil“. Abweichende Erklärungen gibt es so viel, daß die Anführung zu viel Platz wegnähme; die meisten legen in das <sup>אֶל</sup> einen falschen Sinn (Hoffnung, Gedanke, Annahme) und konstruieren einen zerhackten Satz heraus: der Gedanke steht fest: du wirst Frieden bewahren oder bilden (<sup>וְאֵל</sup>). <sup>וְאֵל</sup>, eine Deponensform (vgl. Ps. 112<sup>7</sup>), soll wohl die dauernde persönliche Eigenschaft deutlicher bezeichnen, als <sup>וְאֵל</sup> getan hätte; Subj. dazu ist <sup>אֶל</sup>. „Vertraut“ ist angeregt durch das vorhergehende Wort, natürlich auch wieder ein Klangspiel. Der Vf. ist nichts weniger als ein Meister rasch fließender Rede, noch reich an zuströmenden Gedanken, sondern hilft sich recht oft mühsam von Wort zu Wort weiter, und dieser schwerfälligen Art, mit der bei beständigem Versagen der dichterischen Kraft die 28 Hexameter fertig gebracht werden, verdankt wohl die Dichtung ihre wenig durchsichtige Disposition und ihr ungleichartiges Kolorit. In <sup>וְאֵל</sup> ist das zweite Wort eine der Varianten oder Korrekturen, an denen diese Dichtung so auffallend reich ist (vgl. 12<sup>2</sup>); wenn man nicht mit der LXX das <sup>וְ</sup> streichen und dann mit Kimchi <sup>וְאֵל</sup> von <sup>וְאֵל</sup> abhängig machen will, so muß man wohl zunächst übersetzen: in Jah haben wir einen ewigen Felsen. <sup>וְאֵל</sup> kommt c. 51<sup>8</sup> und bei jüngeren Schriftstellern vor. 5 Als Felsen hat sich Jahve bewiesen, indem er die ragende Stadt zerstörte. Dieser Vers findet sich auch c. 25<sup>12</sup>, wenn auch mit allerlei Änderungen und in etwas verkürzter Form, nur daß die Variante das <sup>וְאֵל</sup> mit seinem unerklärten Suffig mehr hat. In v. 5 selber haben wir noch die Variante <sup>וְאֵל</sup> neben <sup>וְאֵל</sup>; letzteres reimt sich auf das folgende Verb und ist darum vorzuziehen. „Bewohner der Höhe“ sind die Gestürzten vielleicht nur deshalb, weil sie in der ragenden Stadt wohnen, doch konnte diese ja auch auf einer Anhöhe liegen, wie es tatsächlich bei Samaria zutrifft vgl. c. 28<sup>1</sup>. Die Leser müssen ohne weiteres haben wissen können, welche Stadt gemeint ist. 6 gibt über sie noch etwas mehr Aufschluß: Der Fuß (Variante: die Füße, so auch die LXX) der Niedrigen, d. h. der Juden (vgl. c. 25<sup>4</sup>), zertritt sie: also ist es nicht Babel, das nicht die Juden zerstört haben, auch nicht eine (unbekannte) moabitische Stadt, über die nicht so viel Aufhebens gemacht wäre, sondern eben Samaria. Diese Burg der „feindlichen Brüder“ (c. 66<sup>8</sup>) bezwungen und dem Staube gleich gemacht zu haben, mußte dem jüdischen Volk als hervorragender Beweis dafür gelten, daß man den wahren Felsen in seiner Mitte habe. <sup>וְ</sup> und <sup>וְ</sup> steht deutlich im Gegensatz zu <sup>וְ</sup> und ist darum vorzuziehen. 7 bis 10 bildet den zweiten Siebenzeiler. Mühsam gewinnt der Vf. einen Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft durch eine allgemeine Sentenz der Art, wie sie in den Psalmen beliebt sind. Weg, Geleise, grade, ebnen beziehen sich sämtlich nicht auf die Gesinnung, sondern auf das Geschick; dem Frommen geht es gut (zumal wenn er den Keßer zertreten kann). Hier scheint mir doch <sup>וְ</sup> nicht Variante zu <sup>וְ</sup> zu sein, sondern ein Wortspiel damit zu bilden, während <sup>וְ</sup> eingesetzt ist, da <sup>וְ</sup> im selben Stichos noch einmal vorkommt. 8 Das <sup>וְ</sup> muß einen neuen Übergang vermitteln: auch Jahve hat einen Weg, nämlich den der Gerichte; dieses Wegs erwarten ihn die gerechten

\*Und auf dem Weg deiner Gerichte, Jahve, harren wir dein,  
 Nach deinem Namen und deinem Preise steht das Begehren der Seele.  
 \*Mit meiner Seele begehre ich dein, und mit meinem Geist in mir sehne  
 ich mich nach dir.

Wenn deine Gerichte der Welt werden, lernen das Recht die Bewohner des Erdreichs;

<sup>10</sup>Wird der Gottlose begnadigt, lernt er nicht das Recht im Lande der Gradheit,

Es frevelt [der Frevler] und sieht nicht die Hoheit Jahves.

<sup>11</sup>Erhoben war deine Hand, sie sehen es nicht: mögen sie sehen und erleichen!

Der Eifer um das Volk, das Feuer deiner Gegner fresse sie, Jahve!

<sup>12</sup>Richte Frieden uns ein, denn auch all unser Werk hast du uns getan!

Juden. Denn nach seinem Namen und Preise, d. h. zu sehen, wie sein Kultus triumphiert, verlangen sie von Herzen.  $\square\psi$  und  $\square\eta$  sind Synonyma; seinen Namen hat Jahve kund gegeben in Erscheinungen, aber auch durch große Taten: im Rufen seines ruhmreichen Namens, im Erwähnen seiner Kundgebungen und Großtaten besteht das Halleluja des Kultus. 9 Wieder Fortsetzung mit Wiederholung des letzten Wortes des vorhergehenden Stichos. Der Dichter spricht jetzt in der 1. pers., gleichsam als Chorführer der Gemeinde; auch in liturgischen Psalmen hat das  $\square\eta$  bisweilen diesen Sinn z. B. Ps. 20<sup>7</sup>. Was aber  $\square\eta\eta\eta$  in diesem Zusammenhang bedeuten soll, verstehe ich nicht, eben weil der Dichter hier nicht bloß für seine Person spricht, wie der Dichter von Ps. 16<sup>7</sup> oder 119<sup>55</sup>; wahrscheinlich ist es von jemandem hinzuzugesetzt, der im Folgenden  $\square\eta\eta\eta$  las statt  $\square\eta\eta\eta$ . In v. 9b wird das prosaische  $\square\eta\eta\eta$  eine Variante zu  $\square\eta$  (wann) sein, um so mehr, als es den Stichos überfüllt (so auch Bickell). Jahves Gerichte werden die Weltmenschen, die abtrünnigen Juden und die Heiden, das Recht kennen lehren, dartun, wer Recht hat, die Gerechten oder ihre Gegner, werden das Gesetz auf der Erde zu Ehren bringen. 10 Wenn dagegen Gott noch lange wartet und die Gottlosen milde behandelt, so werden die Heiden und heidnisch gesinnten Juden selbst im Lande der Gradheit (Sibyll. III 218 ff. 573 ff.) ungeschont, blind für Jahves Gesetz und seine Majestät, zu freveln fortfahren.  $\square\eta$  gehört zu v. 10b, ist nur zu kurz für die erforderlichen zwei Hebungen; vielleicht ist ein  $\square\eta$  hinzuzusetzen. Der Dichter gehört zu der strengen pharisäischen Partei, der noch höher als äußere Erfolge der Sieg des Gesetzes im Innern des Landes steht und die selbst dem hasmonäischen Hohenpriester Opposition machte, sobald ein gesetliches Interesse im Spiel war. 11 bis 14, der dritte Siebenzeiler. Jahves Hand zeigte sich in der letzten Zeit mächtig und drohend genug in den Gerichten über Ant. Sidetes, Samaria usw., aber das hat nicht genügend gefruchtet, möge der feurige Eifer (3ph. 1<sup>18</sup> Hes. 36<sup>5</sup>) für „das Volk“, das Thoravolk (Cheyne will  $\square\eta\eta$ , das auch den Rhythmus verbessern würde), und das Feuer „deiner Gegner“ ( $\square\eta\eta$  als gen. obj. mit  $\square\eta$  zu verbinden) die Abtrünnigen, die Gegner der Eiferer, fressen. Das  $\square\eta\eta$  am Anfang ist versehentliche Wiederholung, dagegen gehört das  $\square\eta\eta$  am Anfang von 12 noch zu v. 11.  $\square\eta\eta$ , etwas an etwas legen, scheint ein gewählter Ausdruck zu sein: du wirst (oder wolltest) uns eine heilsame Ordnung einrichten. Denn auch bisher stammen alle Erfolge von Jahve. Im Hinblick auf die Zeit der Makkabäer und besonders auch des Hyrtanus konnte ein Frommer wohl so sprechen, die weltlich Gesinnten mochten die Erfolge der eigenen Klugheit und Tapferkeit zuschreiben; jede Partei hatte ein Interesse daran, ihre einseitige Auffassung hervorzuheben, und so wird unser Dichter seinen Grund gehabt haben, diesen seinen Satz von Jahves Alleinwirksamkeit so stark zu betonen. Den Frieden versteht er gewiß in dem Sinne, daß der Staat nach den Forderungen der Thoralehrer eingerichtet und verwaltet werden soll, damit die Frevler nicht mehr freveln können; früher hatte ein Jonathan jede Zeit der Ruhe benutzt, die Gottlosen auszurotten, später schienen die Hasmonäer darin weniger eifrig zu sein und mehr nach

<sup>13</sup>Jahve, unser Gott, es beherrschen uns Herren außer dir:  
 Nur in dir [ist unsere Hilfe], wir preisen deinen Namen.  
<sup>14</sup>Die Toten werden nicht leben, die Schatten nicht aufstehn, darum  
 [richtetest du  
 Und vernichtetest sie und ließest untergehn alles Gedächtnis ihnen.

eigener Machterweiterung zu trachten. 13 Früher haben fremde Herrscher die Juden beherrscht, sie regierten „außer“ Jahve, nicht nach dessen Geheiß und nicht nach den Gesetzen der Theokratie, um so mehr soll man jetzt, von ihnen befreit, blos Jahve dienen. v. 13b scheint dies besagen zu sollen, aber dieser Stichos ist jetzt verstümmelt. Es muß in der Mitte etwas ausgefallen sein, denn mit dem כִּי läßt sich der Schlußsatz שָׁמַיִךְ nicht gut verbinden, zumal mit dem „nur in dir“. Die LXX oder ihre Vorlage hat im Gefühl der Lücke zu einer deuteropetajaniſchen Lieblingſwendung gegriffen: (außer dir) kennen wir keinen anderen; das möchte angebracht ſein, wenn die fremden Herren fremde Götter wären, aber das iſt wohl durch die Fortſetzung in v. 14 ausgeſchloſſen, würde auch nicht mit den Zuſtänden im 2. Jahrh. übereinſtimmen. Vielleicht darf man hinter dem „nur in dir“ ein וְשָׁמַיִךְ einſetzen vgl. Jer. 32<sup>2</sup>, dann hätten wir denſelben Gedanken wie in v. 12: du allein haſt uns befreit. Die fremden Herren ſind dann die Syrer, und das ſcheint auch 14 zu beſagen. Dieſer Vers hat zwar ſeine Schwierigkeiten, und beſonders ſtört es den Leſer, daß er auf den erſten Blick mit v. 19 in Widerſpruch ſteht. Man fühlt ſich zunächſt verſucht, beide Verſe etwa ſo miteinander zu kombinieren, daß in der Verneinung v. 14 der Wuſch latent ſei, der v. 19 ſiegreich hervorbreche: es möchten doch, ſo unmöglich es ſcheine, die Toten wieder auferſtehen. Aber die genauere Betrachtung von v. 19 ergibt doch wohl, daß dort nicht eine aus Zweifel ſich hervorringende Hoffnung, ſondern ein längſt gehegter ſicherer Glaube ausgeſprochen wird, und damit fällt jene Kombination, die ohnehin an dem übrigen Zuſammenhang eine zu ſchwache Stütze hat. Soll nun v. 14 nicht die triviale Wahrheit ausſagen, daß Tote tot ſind, ſo muß er im Anſchluß an v. 13 konſtatieren wollen, daß jene fremden Herrſcher Judas ein für alle Mal abgetan ſind, dies aber im Gegenſatz zu der Beſorgnis, daß ſie wiederkehren könnten und mit ihnen der Triumph der Abtrünnigen und die Unterdrückung der theokratiſch Geſinnten. Wahrſcheinlich ſind die Ausdrücke: Tote und Schatten, leben und auferſtehen nicht im übertragenen, ſondern im eigentlichen Sinn gemeint, und der Satz ſcheint in einem abſichtlichen Gegenſatz zum Schluß der letzten Strophe zu ſtehen, wo es heißt, daß Jahves Toten auferſtehen. Wer ſind alſo die Toten, deren Wiederkehr hier verneint wird? Am nächſten liegt die Annahme, daß man ſich in Juda noch Dezennien hindurch vor der Rückkehr des Antioch. Sidetes gefürchtet hat, waren doch bis dahin öfter zwar nicht tote Könige, aber deren angebliche Kinder (Alexander Balas, Alex. Sebinas) aufgeſtanden und zur Herrſchaft gelangt und ein Demetrius II. aus der parthiſchen Gefangenſchaft plötzlich wieder aufgetaucht, nimmt ferner doch auch der Zuſatz zum B. Maleachi (c. 3<sup>23. 24</sup>) die Wiederkehr des Elia in Ausſicht. Sollte nicht auch die Neroſage, die den Nero in Aſien weilen läßt, Vorgänger gehabt haben (vgl. Sueton, Nero 57 und dazu Lücke, Einl. in die Off. Joh. 2. Aufl. S. 845)? Bis ins letzte Jahrh. hinein kennen wir eine Unzahl von toten Königen oder Königsſöhnen, die in der Phantaſie des Volkes noch leben und deren Wiederkehr erwartet wird. Unſer Vf. tröſtet ſich und andere mit dem Satz: die Dränger ſind tot, und Tote kehren nicht wieder ins Leben zurück. Die Ausſtilgung des Gedächtniſſes bedeutet nicht, daß die Tyrannen überhaupt, auch ihr Name, vergeſſen ſeien, denn daran konnte den Juden nichts liegen, im Gegenteil beweist die Hamanaſage, daß man das Andenken gerichteter Bedränger mit Wolluſt feſthielt. Ausgetilgt iſt vielmehr von Jahve jedes Zeichen ihrer Herrſchaft, ihre Münzen und Hoheitszeichen, die Abgabenzahlungen, die zerſtörten Mauern Jeruſalems und ähnliche Spuren ihrer Tätigkeit. Darum hat Jahve dieſe Spuren ſo gründlich vertilgt, daß die Frommen gewiß ſein ſollen, ſie kommen nicht wieder auf. 15–19, die letzte Strophe. Sie iſt zwar leidlich verſtändlich, aber unbehülſlich angelegt. Zunächſt hebt der Dichter im Anſchluß an v. 12ff. hervor, was Jahve getan hat: er hat das Volk gemehrt, die



- <sup>15</sup>Du mehrtest das Volk, verherrlichtest dich,      erweitertest alle Enden  
[des Landes,  
<sup>16</sup>In der Not suchten sie dich,      Zauberszwang      war deine Züchtigung  
[ihnen.  
<sup>17</sup>Wie eine Schwangere,      die nahe ist dem Gebären,      schreit in  
[ihren Wehen,  
So waren wir      vor dir, Jahve,      <sup>18</sup>waren schwanger, wanden uns,  
Zu Wohlstand brachten wir nicht das Land,      noch wurden geboren  
[Weltbewohner.

Landesgrenzen nach allen Seiten erweitert. Beides hängt mit einander zusammen, unter anderem ist daran zu erinnern, daß in den Gebietserwerbungen des Joh. Hnrl. überall Juden wohnten; an die Zwangsbefehlung der Edomiter braucht man nicht einmal zu denken. 16 Jahve hat das getan, nicht die Juden selber, die nur insofern mithalfen, als sie Jahve nicht widerstrebten, sondern, den göttlichen Zweck der ihnen auferlegten Drangsal erkennend, sich betend zu ihm wandten. Die LXX hat schon in v. 16 die 1. pers., was leichter, aber eben darum wohl nicht ursprünglicher ist als die 3. pers. des hebr. Textes, übrigens sachlich auf eins hinauskommt. Die Drangsal ist die der Jahre 135–129. v. 16b wird wohl übersetzt: sie ergossen lautes Gebet, deine Sucht (war) ihnen. Aber es ist fraglich, ob שָׁחַת Gebet heißen kann, da es sonst immer den Zauberspruch bedeutet. Man wird mit Koppe u. a. שָׁחַת (von שָׁחַ, bedrängen) lesen müssen, das die LXX mit ελπίς übersetzt. Der „Zwang des Säubers“ ist dann Subjekt zu מוֹסֵר. Die Not wirkte mit unwiderstehlicher Kraft auf das Volk, daß es sich zu Jahve wenden mußte. „Zauberszwang“ dürfte eine sprichwörtliche Bezeichnung für das gewesen sein, was anderwärts Wirkung eines Geistes (c. 29<sup>10</sup> ff.) oder der Hand Jahves (I. Reg. 18<sup>46</sup>) ist, für eine unwiderstehliche, vermeintlich von außen kommende Nötigung zum Guten oder Bösen. Andere wollen צַעֲקוּ בְּלֶחֶץ oder gar צַעֲקוּ מִלֶּחֶץ כִּי dafür schreiben, wofür ihnen aber die LXX schwachen Beistand leistet und was jedenfalls einen viel trivialeren Sinn ergibt. 17.18 der Verfasser verliert sich nun in die eine Hälfte des vorhin angedeuteten Gedankens, daß man sich selber nicht helfen konnte, während er die vom stilistischen Ebenmaß geforderte zweite Hälfte, daß Jahve geholfen hat, als mit v. 15 abgemacht ansieht. In v. 17a fehlt der LXX das מִלֶּחֶץ, das, vollkommen überflüssig, wohl von einem Abschreiber oder Leser aus dem parallelen Stichos eingetragen ist. Zu v. 17b gehören nach Metrum und Parallelismus noch die zwei ersten Wörter von v. 18. Dagegen ist das folgende Sätzchen: „als hätten wir Wind geboren“, eine Glosse, und zwar zu v. 18b, denn mit v. 18a läßt es sich syntaktisch nicht vereinigen. Man hat wohl übersetzt: als wir gebaren, (war es) Wind, aber diese Übersetzung ist eher eine Verurteilung. Aufklärung über die Scheinchwangerschaft (Pseudometra) wird man ja wohl nicht von uns verlangen, noch dazu wegen einer Glosse. „Zu Rettungen machten wir nicht das Land“, vielmehr mußte man sich den Syrern unterwerfen und ihnen Städte abtreten. Daß keine „Weltbewohner“, wie der Vf. mit künstlichem poetischen Ausdruck sagt, „fielen“ (nur hier und v. 19, öfter im Arabischen, s. Ges.), die Bevölkerung nicht zunahm, hat unser Apokalypstiker ebenfalls hervorgehoben vgl. c. 24<sup>10-12</sup>. 19 Die beiden letzten Stichen, die dem Vf. noch zu Gebote stehen, widmet er nicht dem zu erwartenden Gedanken: aber du, Jahve, brachtest den Umschwung zum Besseren, sondern einem Satz, den er offenbar für den Schluß (und zugleich als Gegensatz zu dem Schluß der vorhergehenden Strophe) aufgehoben hatte und nun ziemlich abrupt vorträgt, dem Leser die Herstellung der Gedankenverbindung überlassend: Jahve, der nach v. 15 das Volk bereits mit anderen Mitteln gemehrt hat, wird es in der bald erfolgenden großen Wendung auf wunderbare Weise vermehren durch die Auferweckung der Frommen. Nur wenn das Dogma von der Auferstehung schon fest, ja im Vordergrund der Vorstellungen seiner Gesinnungsgenossen stand, konnte der Vf. so ohne Vermittlung darauf zu reden kommen. Aber dann dürfen die beiden Verben in v. 19a nicht als Jussive und die beiden folgenden nicht als Imperative gefaßt werden. Das empfiehlt sich auch schon des-

<sup>19</sup>Deine Toten werden auferstehen, erwachen und jubeln die Be-  
 [wohner des Staubes,  
 Denn Tau der Lichte ist dein Tau, und das Land gebiert Schatten.

wegen nicht, weil dann in drei aufeinanderfolgenden Sätzen zuerst Jahve, dann die Toten, dann wieder Jahve angeredet sein würden. Auch haben sämtliche Übersetzer vor Hieronymus in v. 19 die 3. pers. angenommen. Sie weichen auch sonst ab, besonders in den Suffigen, in der LXX fehlt ירוי, der Text ist also unsicher. Mit Anschluß an die LXX schreibt man am besten statt des jetzigen v. 19a wohl nur: מותיק יקומו, faßt נבלתי, dessen Suff. unbegreiflich ist, als einen Zusatz, der betonen sollte, daß es sich nicht um ein vorübergehendes Aufstehen der Toten als Revenants, sondern um die leibliche Auferstehung handele (das Targ. hebt dies mit seinem „Knochen ihrer Leichname“ — das Fleisch ist verwest — noch stärker hervor), streicht das ירוי, das erst nach dem Eindringen der Glosse nötig geworden war, und liest weiter ירוי וירגו, perf. mit ו consec. „Deine Toten“ sind die Frommen, vielleicht besonders auch die Märtyrer der Religionskriege und Verfolgungen. Daß מותיק nicht wie II. Reg. 4<sup>39</sup> Gemüse bedeuten kann, ist wohl klar; Tau der Lichte ist freilich auch merkwürdig genug. Die LXX las ירוי, ταρα, aber Tote werden nicht geheilt. Aus dem Begriff „Licht“ den des Lebens abzuleiten, kann ja nicht helfen, weil dabei weder die Form מותיק noch der Ausdruck Tau erklärt wird. Es läßt sich denken, daß die Juden die Auferstehungsidee, sobald sie sie akzeptierten, sich in irgend einer realistischen Weise zurechtlegten. Wie das Buch Henoch (c. 25) das lange Leben der Auserwählten nach dem Gericht aus dem beständig eingeatmeten Geruch des Lebensbaumes erklärt, so mag auch die talmudische Vorstellung, daß der im siebenten Himmel aufbewahrte Tau die Knochen der Toten beleben werde, im Keime schon um 100 v. Chr. existiert haben. Der Tau, der nach unserer Stelle in der Region der himmlischen Lichte sich befindet, erinnert an den „Tau der Jugend“, den verjüngenden Tau, „aus dem Schoß der Morgenröte“ Ps. 110<sup>3</sup>. Die Gestirne spenden den nächtlichen Tau (wie anderwärts auch den Regen), der die Vegetation belebt; Jahves Tau kommt auch aus der Sternenvwelt, aber er macht die Toten wieder lebendig. Freilich nicht alle Toten, nur die Toten Jahves. Auf die Gräber der Verdammten fällt nicht Tau noch Regen. „Tau der Lichte ist dein Tau“ heißt: du hast noch einen göttlichen Tau, den Tau, der im Himmel aufbewahrt wird; wenn du den herabsendest, so „gebiert das Land (oder die Erde) Schatten“, dann hat das Land wieder eine große Bevölkerung. — —

c. 26<sup>20, 21</sup> gehört wieder zur Apokalypse. Die Schmach des Volkes, von der der Vf. zuletzt (c. 25<sup>8</sup>) gesprochen hat, führt ihn gleichsam wieder in die Gegenwart zurück, die ja freilich schon im Zeichen der Weltumwälzung steht. 20 „Geh in deine Kammern (der Sing. wäre noch schöner) und schließe deine Tür hinter dir zu“; der dual des Ktib ist dem Qre רלתך (von רלת) vorzuziehen und wird hier, bei der Kammer, eher eine obere und untere Hälfte, als eine Flügeltür bezeichnen. Um nicht mit ins Verderben gezogen zu werden, sollen sich die Juden möglichst aus der Welt zurückziehen vgl. Mt. 24<sup>16</sup> ff. רבוי ist ein aramäischer imp. masc. Der Weltsturm dauert nur kurze Zeit, weil er ein Gotteswerk ist. 21 Er wird hier darum auch in anderer Weise beschrieben als in c. 24<sup>16</sup> ff. Der Verheerungszug der Parther ist schon vorübergebraust. Jetzt zieht Jahve aus von seinem Orte, der hier ohne Zweifel der Himmel ist, um die Weltbewohner, mit Ausschluß seines Volkes, zu richten, vor allem die Mordtaten, vgl. zu c. 24<sup>5</sup>. Die Erde hat das vergossene Blut aufnehmen müssen (Gen. 4<sup>11</sup>) und es bis jetzt verborgen (vgl. Hiob 16<sup>18</sup>), sodaß es nicht nach Rache schreien konnte (vgl. Hes. 24<sup>7.8</sup>), aber Jahve wird sie veranlassen, es herauszugeben, damit es die Mörder verklage, ebenso die Leichen der Ermordeten, die nicht auferstehen, sondern durch ihr Sichtbarwerden gegen die Mörder zeugen sollen. 27, 1 Vor allem sollen die Weltmächte als solche vernichtet werden; auch c. 24<sup>21</sup> werden die Könige bestraft, während die Völker getrüftet werden. Die Weltmächte werden nach apokalyptischer Art durch Symbole gekennzeichnet; es sind zwei Livjathane und das Tannin. Der Livjathan ist Hiob 3<sup>8</sup> die Wolkenschlange (in späteren Stellen c. 40<sup>25</sup> ff. das Krokodil, das hier nicht paßt); als „flüchtige



26 <sup>20</sup>Geh, mein Volk, komm in deine Kammern  
Und schließe deine Türe hinter dir zu,  
Verbirg dich einen kleinen Augenblick,  
Bis vorübergeht der Grimm.

<sup>21</sup>Denn siehe, Jahve zieht aus von seinem Orte,  
Heimzusuchen die Schuld des Erdenbewohners an ihm,  
Und ans Licht wird geben die Erde ihr Blut  
Und nicht länger mehr zudecken über ihren Ermordeten.

27 <sup>1</sup>An jenem Tage wird Jahve heimsuchen  
Mit seinem harten und großen und gewaltigen Schwerte  
Den Drachen, die flüchtige Schlange,  
Und den Drachen, die gewundene Schlange,  
Und wird erwürgen das Wassertier.

Schlange“ verfinstert sie nach Hiob 26<sup>13</sup> den Himmel und wird durch den Himmelsgott durchbohrt. Das תנין, das Gen. 1<sup>21</sup> die großen Wassertiere zusammenfaßt (mit Einschluß der sagenhaften), wird Jes. 51<sup>9</sup> mit dem Seeungeheuer תנין parallelisiert oder vielmehr identifiziert, ebenso Hiob 7<sup>12</sup>, sodaß die Glossie אֲשֶׁר בִּים sachlich richtig ist. In der Deutung der drei Ungeheuer gehen die Erklärer weit auseinander. Manche wollen darunter nur eine Weltmacht verstehen, andere beziehen die beiden Schlangen auf Assur und Chaldäa (obwohl Assur längst gerichtet war, als die chaldäische Weltmacht sich gegen das Gottesvolk erhob) oder Medien und Persien oder Medien und Babylonien oder Persien und Griechenland, während das tannin meist richtig auf Ägypten gedeutet wird. Gehört aber unser Vers wirklich dem Apokalyptiker, so ist das tannin Ägypten (nach Hes. 29<sup>3</sup> 32<sup>2</sup>) und die eine der beiden Schlangen „Assur“, d. h. Syrien s. v. 13; die andere Schlange muß dann jene „Räuber“ bedeuten, die sich nach c. 24<sup>18</sup> schon zu ihrem an die Skythen erinnernden Plünderungszuge anschicken, also die Parther. Diesen widmen wir wegen ihrer bekannten Sechswaise und weil sie im Norden wohnen, das nördliche Sternbild des „flüchtigen Drachen“; sie verdienten auch seit 129 an die Spitze der Weltmächte gestellt zu werden. Syrien ist die gewundene Schlange, die Judäa zu einem großen Teil umfaßte und zu erdrücken drohte. Der Symmetrie halber empfängt auch Jahves Schwert drei Prädikate; es ist grausam wie die Parther, groß wie das Seleuzidenreich und gewaltig wie die „Hand“, deren es bedurfte, um einst Israel aus Ägypten zu retten. — — Jetzt kommt wieder eine Unterbrechung durch

das Lied c. 27<sup>2-5</sup>, das ganz gewiß am Rande gestanden hat, weil es mit seiner Umgebung nichts zu tun hat. Es feiert Israel als Jahves Weinpflanzung, die er mit Sorgfalt und Liebe pflegt, während er das Unkraut, wo es sich zeigen würde, ausrotten will, wenn es nicht Frieden mit ihm macht. Die LXX läßt vielfach unsern Text fast nicht wiedererkennen. Das Lied enthält zwei zweizeilige Sechzeiler. 2 wird von mehreren Gegeeten so übersetzt: An jenem Tage, Weinberg der Lust, singt von ihm. So würde aber doch der unbeholfenste Schriftsteller nicht stammeln. Richtig hat die Punctuation die beiden Anfangsworte vom Folgenden abgetrennt, aber sie sind unvollständig. Vielleicht steckt der Ausfall in den (in der LXX allerdings fehlenden) Schlußworten von v. 1: אֲשֶׁר בִּים und ist nach c. 25<sup>9</sup> zu lesen: ואמר ביום ההוא (vgl. zu c. 3<sup>10</sup>: אָמַר für אֲשֶׁר). Höchst auffallend ist ferner, daß כָּרַם in v. 2f. als fem. behandelt wird, während es sonst immer masc. ist; es ist wohl für einen durch die Erinnerung an c. 5<sup>1ff.</sup> veranlaßten Schreibfehler für כֶּבֶן zu halten vgl. Hes. 17<sup>8</sup>. חֲמֵר, gärender Wein, paßt weder zu כָּרַם noch zu כֶּבֶן; die LXX übersetzt es doppelt, las aber חֲמֵר, was vorzuziehen ist, vgl. c. 32<sup>12</sup> Am. 5<sup>11</sup>. עֲנִי-לִי scheint Nachahmung von Num. 21<sup>17</sup> zu sein, obwohl es dort (wo gal punktiert ist) einen anderen Sinn hat: durch Zusingen, incantare, die Welle zum Erscheinen nötigen. Jahve selbst hütet und tränkt (Hes. 17<sup>7</sup>) den Weinstock alle Augenblicke, natürlich nicht immerzu, als wenn der Dichter aus dem Bilde gefallen wäre (Dillm.), sondern jedesmal, wenn es nötig ist. Das folgende Säzchen ist wunderbarlich punktiert: „damit man ihn nicht heimsuche“. פֶּקֶד עַל kann doch nicht „schaden“



<sup>2</sup>[Und man wird sprechen] an jenem Tage:

Weinstock der Lust, singt ihm zu!

<sup>3</sup>Ich Jahve bin sein Beschützer,

Alle Augenblicke netz' ich ihn,

Daß nicht fehle sein Laub,

Tag und Nacht schütz' ich ihn,

<sup>4</sup>Zorn hab' ich nicht.

Hätte ich Dornen,

Disteln im Salzland,

Losschreiten wollt' ich drauf,

Es verbrennen zumal,

<sup>5</sup>Oder man erfaßte meinen Schutz,

Machte Frieden mir.

<sup>6</sup>Die künftigen (Tage) wird Wurzel schlagen Jakob,

Wird blühen und sprossen Israel

Und füllen die Fläche des Erdreichs mit Frucht.

heißten, richterlich heimsuchen könnte aber nur Jahve selber den Weinstock, was ja zum Zusammenhang nicht paßt. Man muß lesen *עֵץ עֲלִיָּה*, damit nicht vermist werde sein Laub (vgl. Jer. 17<sup>8</sup>): ein Zweig, der doch dem sorgfältigen Begießen entspricht, also nicht „zu beschränkt und kleinlich“ (Dillm.) ist. *אֲשַׁקֶּנָּה* reimt wohl absichtlich auf *אֲצַנְנָה* (= für = *י*. *Olsh.* § 65. *Ges. u. K.* § 10h). 4 Das erste Sätzchen „Zorn hab' ich nicht“, Gegensatz zu Jes. 5<sup>1–7</sup> oder Hes. 17, hätte mit v. 3 verbunden werden sollen. Was folgt, wäre wörtlich: wer gibt mir (*נָתַן* mit acc. statt dat., Schreibfehler wie Jer. 9<sup>1</sup>) Dornen, Disteln im Kriege. Man hat zu helfen gesucht, indem man „im Kriege“ zum Folgenden zog, aber das gibt den absurden Satz, daß Jahve im Kriege auf die Dornen losgehen will. Marti will diese eigentümliche Jahveschlacht verteidigen mit c. 7<sup>24</sup>, wo aber der tapfere Jäger mit seinen Pfeilen doch nicht auf Disteln Jagd macht, sondern natürlich auf Hirsche u. dgl.! ferner mit II. Sam. 23<sup>6,7</sup>, wo auch nicht von einem Distelkrieg die Rede ist; man muß auch einem geringen Dichterlein nicht ohne Not Unfinn zutrauen; der letzte Stichos in v. 4 zeigt doch, daß der Dichter sein Bild noch nicht aufgegeben hat. Auch wird durch dies Verfahren der Rhythmus zerstört und das sonderbare Aphoneton Dornen, Disteln geschaffen. Am natürlichsten verwandelt man *מִלְחָמָה* nach Jer. 17<sup>6</sup> Ps. 107<sup>34</sup> Hiob 39<sup>6</sup> in *בְּרִיחָהּ*, die salzige (Erde), denn die Gottlosen, an die doch der Dichter denkt, sind nach Jer. 17 wie Sträucher in der Steppe und wohnen im Salzlande. Zu dem = in *אֲשַׁקֶּנָּה* *י*. *Olsh.* § 65 c. Das Suff. von *נָתַן* und dem folgenden Verbum ist Neutrum. Der Sinn ist also: kämen etwa an einer unfruchtbaren Stelle des Weinberglandes Dornen auf, die würde ich anders behandeln als den Weinstock, die würde ich vernichten. Der Dichter ist der Meinung, daß es im Ganzen mit der Theokratie wohl bestellt ist, nur kann es immer noch schlechte Elemente oder auch heidnische Widersacher geben, die ausgerottet werden müssen. Merkwürdig, wie hier das sonst als Wunschpartikel gebrauchte: wer gibt mir, o hätte ich doch, angewendet ist. 5 verläßt endlich das Bild: oder man ergriffe meinen Schutz usw. Der Dichter scheint sich auch hier von dem Gedicht Jer. 17<sup>5–8</sup> leiten zu lassen: glücklich, wer auf Jahve baut. Der Text ist freilich sehr unsicher. Das letzte Sätzchen kommt in zwei Varianten vor. Eigentlich macht der Mächtigere dem Schwächeren (dat.) Frieden Jos. 9<sup>15</sup>. Jahve will die Gottlosen oder Heiden schonen, wenn sie sich in seine Klientele begeben und sein Volk nicht mehr beunruhigen.

v. 6 gehört nicht mehr zum Gedicht, aber auch nicht zur Apokalypse, in der er neben c. 25<sup>8</sup>—8 herzlich trivial erscheinen würde; er ist ein Nachsatz zu dem Gedicht und wahrscheinlich ein Bruchstück aus einem anderen Gedicht; ähnliche Ausführungen über Israels Zukunft sind sehr oft in die alten Schriften eingesetzt vgl. besonders Hos. 14<sup>6</sup> ff. „Die kommenden“ scil. Tage ist ein technischer eschatologischer Ausdruck. „Jakob“ bedeutet bei den Späteren sehr oft die Judenheit in allen Ländern. *וְיִשְׂרָאֵל* wird das poetisch verkürzte impf.

... Hat er wie er den schlug, der es schlug, es geschlagen?  
Oder ward es gleich der Erwürgung seiner Erwürger erwürgt?

sein, wenn man nicht lieber das poel יָשַׁר (c. 40<sup>24</sup>) aussprechen will. Blüte und Frucht scheint nicht den moralischen, sondern den physischen Zustand des Volkes zu bezeichnen. פְּנִיחָבֶל bedeutet hier so wenig wie anderswo das jüdische Land, sondern alle Länder, soweit Juden darin wohnen. כָּלָא ist transitiv wie c. 14<sup>21</sup>.

7–13 ist reich an Schwierigkeiten. Offenbar würde sich v. 12f. am besten an v. 1 anschließen lassen, während v. 7 nach rückwärts gar keinen Anschluß hat und v. 11 sich kaum mit v. 12f. verbinden läßt; v. 8 ist wenigstens an seinem jetzigen Platz ganz unverständlich. Soll dem Apokalypstiker etwas gerettet werden, so scheinen folgende Annahmen nötig zu sein: 1. zwischen v. 1 und v. 7 ist eine Lücke, entweder verursacht oder umgekehrt zu füllen gesucht durch die Einsetzung von v. 2–6; 2. v. 8 ist ein Zitat, das von dritter Hand neben v. 10 an den Rand geschrieben war und an verkehrter Stelle in den Text aufgenommen ist; 3. zwischen v. 11 und v. 12 ist abermals eine Lücke. Das Ganze, v. 7. 9–11 müßte der Rest einer etwa in späterer Zeit vom Autor eingeschalteten Ermahnungsrede an die Juden sein, doch endlich mit aller Sünde zu brechen und sich dadurch der Verschönerung im Gericht würdig zu machen. Aber wenn schon so das Stück an schwachen Fäden hängt, so ist auch im Einzelnen noch manches Befremdende zu finden, und die Wahrscheinlichkeit, daß dem Apokalypstiker kein Wort von v. 7–11 angehört, überwiegt das wenige, was sich für seine Ansprüche sagen ließe; vor allem scheint mir ein viel kleinlicherer Geist aus diesem Stück zu sprechen, als aus der Apokalypse, die über dem großen menschlichen Gefühl für die Leiden der Menschheit und des Gottesvolkes zwar keineswegs die Verschuldung der Welt übersieht, aber doch um die kultische Orthodoxie sich nicht kümmert. 7 Künstliche Sätze. Schlug er, Jahuve, es oder ihn (Jakob v. 9) gleich dem Schläge seines Schlägers (gen. obj.), d. h. so wie er den schlug, der es schlug? In v. 7b ist mit der LXX und Pesch. הִרְגֵּי (ebenfalls gen. obj. zu הרג) auszusprechen. Israel ist geschlagen, aber derjenige, der es geschlagen hat, ist von Jahuve noch viel stärker geschlagen, Israel hat viel Menschen durch Mord verloren, aber nicht so viel wie sein Gegner. Wenn dies Stück, wie man doch wohl annehmen muß, ebenso wie die Apokalypse in den letzten Dezennien des 2. Jahrh.s entstanden ist, dann ist Sidetes und Syrien der Schläger und Mörder und wird hingewiesen auf die Katastrophe des Syrerkönigs im Partherkriege. Israel ist zwar schlecht weggekommen (in den Jahren 135–129), aber doch nicht so schlecht wie jener Tyrann. Da v. 7 sich an das unmittelbar Vorhergehende gar nicht, an v. 1 nur sehr schlecht anschließen läßt, so stammt entweder der Abschnitt v. 7–11 aus einer ganz anderen Schrift oder ist mit jener stilistischen Sorglosigkeit, die die Ergänzungen überall kennzeichnet, unserer Apokalypse zugelegt worden. 8 kann weder sachlich noch stilistisch Fortsetzung von v. 7 sein, stilistisch nicht, weil die Suffixe in v. 8 beziehungslos sind, sachlich nicht, weil v. 8 von einem harten Schicksal spricht, während v. 7 es in milderem Licht erscheinen lassen will. Auch der Text ist schlecht, wie oft in Randglossen. Mit Rücksicht auf v. 8b wird man in v. 8a יִרְבֶּנָה (wohl hiph. wie Hiob 10<sup>2</sup>) lesen müssen oder umgekehrt in v. 8b יִרְבֶּנָה כְּמִסְאָה wird von vielen Egeeten כְּמִסְאָה aufgelöst, aber sehr verschieden übersetzt (Maß für Maß oder je nach dem Maß oder mit Maß), aber schon die Wortstellung widerspricht dem, und wie kann man jemanden scheffelweise entlassen? Wegen des folgenden Wortes ist es entweder ein Substantiv oder wahrscheinlich ein inf. (mit dem Suffix הִתֵּן) von einer onomatopoetischen Wurzel sasa, fortscheuchen, also pilpel von סָאָה. Dem weiblichen Suff. von שָׁלַח bietet sich nur in v. 10 ein passendes Nomen dar; hat es wirklich auf die Stadt v. 10 Bezug, so ist bei שָׁלַח nicht an die Entlassung eines Weibes zu denken, was ohnehin weder zu כְּמִסְאָה noch zu v. 8b paßt, sondern es liegt dem Verbum das Bild eines aufgeschaukten Nestes oder Wildlagers zu Grunde, richtiger das eines Nestes, das auch durch den Sturm fortgetrieben werden kann, während freilich נֶחֱלֶה מִשָּׁלַח ein Wildlager meint. Das Verbum in v. 8b ist entweder הִתֵּן oder הִנֵּן (dies von יָנָה vgl. II. Sam. 20<sup>13</sup>) auszusprechen. „Er“ hat „sie“ bekämpft durch Fortstoßen und Fortscheuchen, hat sie weg-

<sup>9</sup>Darum werde damit gesühnt die Schuld Jakobs,  
Und darin bestehe die Frucht der Entfernung seiner Sünde:  
Daß er alle Altarsteine macht gleich zerstreuten Kalksteinen,  
Nicht sollen bestehen bleiben Ascheren und Sonnensäulen.

<sup>10</sup>Denn die feste Stadt ist einsam,  
Eine Wohnstatt verscheucht und verlassen wie die Trift;  
Dort weidet das Rind, und Dorn und Gestrüpp setzt  
[Zweige an;

<sup>8</sup>Sie fortstoßend, sie  
verscheuchend be-  
stritt er sie, trieb sie  
fort durch seinen  
harten Sturm am  
Tage des Ostwindes.

geschleudert durch den Sturm. Wer der Er und die Sie ist, kann man aus dem Vers nicht ersehen; er ist aber v. 10 so ähnlich, daß er ein Zitat dazu sein muß, aber auch nur ein Zitat sein und nicht etwa vor oder hinter v. 10 dem Text einverleibt werden kann. 9 eignet sich zur Fortsetzung von v. 7. Israel ist noch glimpflich davongekommen, damit es aber seine Rettung verdiene und aus dem eigenen Schicksal und dem des heidnischen Zwingherrn die rechte Lehre ziehe, ist noch etwas sehr Wichtiges zu tun, es müssen alle Altäre, heiligen Pfähle und Sonnensäulen (s. zu c. 17s) vernichtet werden. Das wird sowohl ein Zudecken seiner Schuld, gleichsam das nach überstandener Gefahr gebrachte Sündopfer (vgl. Gen. 820f.) sein, als auch die volle Frucht, die Folge, der Dank für die Entfernung seiner Sünde und Sündenstrafe. יכפר ist juss. Das כל- vor פרי, das in der LXX fehlt und vielleicht aus der folgenden Zeile eingedrungen ist, mußte schon einen ganz ungewöhnlichen emphatischen Sinn (etwa die volle, letzte Frucht) haben, wenn es nicht anstößig wirken soll, da es doch hoffentlich noch andere Frucht der Sündentilgung gibt; besser wird es gestrichen. Der Vf. dieses Verses muß einen besonderen Grund zu diesem grimmigen Ausfall gegen die Altäre usw. gehabt haben. Unwillkürlich fühlt man sich durch den Vers daran erinnert, daß Joh. Hprf., sobald er Luft bekam, den Tempel der Samaritaner auf dem Garizim zerstörte (Joseph. Bell. Jud. I, 2s. Ant. XIII 91). Daß es bei den Juden Ägyptens noch mehr „Altäre“ gab, ist zu c. 191s besprochen. Auch die den griechischen Göttern errichteten Altäre könnten gemeint sein; waren diese wohl auch von Judas Makkabäus und seinen Nachfolgern schon größtenteils zerstört, so gab es gewiß noch „Altarsteine“ genug, die noch nicht pulverisiert waren und darum das Land noch verunreinigten. Der letzte Satz in v. 9 über die Ascheren und Sonnensäulen fällt auf wegen des Aynbetons, doch paßt sein Inhalt zum Übrigen; möglicher Weise denkt der Vf. dabei auch an allerlei Götterstatuen und ähnliche Bildwerke, die sich noch hie und da bei Griechenfreunden finden mochten. Daß der Geist der Verse 7 und 9 viel Verwandtschaft mit dem des Apokalypstikers zeige, wird niemand behaupten; dem letzteren, der alle Völker zu dem Gottesmahl auf dem Zion berufen sein läßt, ohne ihnen zuvor Bedingungen zu stellen, traut man diesen Eifer wegen der Altarsteine gar nicht zu. Nicht anders steht es mit v. 10f. 10 Wenn dieser Vers mit v. 9 zusammenhängt, so ist der Gedankengang wohl dieser: Israel hat immer noch Schuld, denn es geht ihm noch schlecht; das Volk hat eben gar keine Einsicht. Die feste Stadt kann schwerlich eine andere als Jerusalem sein, erstens weil eine andere Stadt irgendwie näher hätte bezeichnet werden müssen, zweitens weil nur an den Juden (nicht einmal an den Samaritanern) getadelt werden kann, daß sie keine Einsichten haben, endlich weil Jahve, wenn er auch Schöpfer der ganzen Welt ist, doch nicht der Schöpfer und Bildner eines beliebigen Volks (auch nicht der Samaritaner s. c. 66s), sondern nur des Gottesvolles genannt werden kann, es wäre denn, daß, wie es c. 192s geschieht, ein solches Volk ausdrücklich als eine Neuschöpfung auf Grund seiner Befehrung zum wahren Gott bezeichnet und Israel durch ein höheres Prädikat ausgezeichnet würde. Die Lage Jerusalems ist nach v. 10f., mag dies geschrieben haben wer will, ungefähr dieselbe wie die c. 2410f., nur daß inzwischen die Mauern wieder aufgebaut zu sein scheinen. Jerusalem ist eine „ausgetriebene Wohnstätte“ vgl. dazu מושלח c. 16s und als Gegensatz נורא שׂאן c. 332s; נורא steht öfter neben מרבץ, Tierlager (Hes. 25s vgl. c. 341s Jer. 25s Jes. 6510). In v. 10b sind die Wörter וכלה ורבע schwerlich richtig: das Rind



<sup>11</sup>Ist verdorrt sein Trieb, werden sie abgebrochen,  
Weiber kommen und zünden es an.  
Denn kein Volk von Einsichten ist es,  
Darum erbarmt sich sein Schöpfer seiner nicht,  
Und sein Bildner ist ihm nicht gnädig.

<sup>12</sup>Und geschehen wird's an jenem Tage:

*Ausklopfen wird Jahve von den Ähren des Stroms bis zum Bach Ägyptens,  
Und ihr werdet einzeln aufgelesen werden, ihr Söhne Israels.*

weidet, lagert und vertilgt (?) ihre (?) Zweige; das kann nicht der elendeste Strident geschrieben haben; כלה stände in einem ganz ungewöhnlichen Sinn, wäre von רעה durch das ganz müßige lagern getrennt, und daß die feste Stadt Zweige und Laub hat, die das Rind (wenn's noch eine Siege wäre!) alle macht, dabei steht einem doch der Verstand still. Es muß vor סעפיה eine Pflanze genannt sein, die in der Prärie wächst und deren Gezweig getrocknet als Brennmaterial benutzt wird. Das letztere wird c. 33<sup>12</sup> von den קוצים gesagt, die c. 32<sup>13</sup> mit שמיר und dem Verbum עלה verbunden werden. Verwandeln wir also ושמיר וקץ ויעלה in קצירה ושמיר und lesen weiter קצירות „und Dorn und Gestrüpp setzt Zweige an“, so kann die Stadt Stadt und die Kuh beim gewöhnlichen Futter bleiben, und die Form תשברנה 11 hat ihr Subjekt bekommen. Zu יעלה, wachsen lassen, vgl. c. 40<sup>31</sup> Hes. 37<sup>6</sup>; zu קצירה (das neutrische Suffig kann zur Not bleiben), der Stengelansatz daran, vgl. Hiob 14<sup>9</sup>, zu סעפיות Hes. 31<sup>6.9</sup>. Die Schilderung erinnert und soll vielleicht erinnern an die Weissagungen von der Verödung Jerusalems c. 32<sup>13.14</sup> 5<sup>17</sup>. Zum Schluß wird v. 11 b noch der Grund angegeben, warum es so ist, wie es ist: das Volk ist einsichtslos (בינות), vielleicht nicht plur., sondern junge Abstraktform vgl. Olsh. § 219 b, nur hier); weil es sich nicht beeilt mit der Entfernung seiner Sünde, darum beeilt sich auch Jahve nicht mit seiner Erbarmung und Gnade. Wie die beiden letzten Verben zu verstehen sind, lehrt die gleichfalls späte Stelle c. 30<sup>18</sup> ff. Die erhoffte goldene Zeit bleibt solange aus, bis das Volk ganz sündlos geworden ist. Die Einsichtslosigkeit des Volkes also, das nicht mit den Altären u. dgl. aufräumt, ist die Ursache, daß Jahve die große Wendung noch immer nicht herbeiführen kann. Ähnlich suchen und finden die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi, Tritojesaja (vgl. c. 59<sup>1</sup>) die Gründe für das Ausbleiben der mit jedem Tage erwarteten eschatologischen Umwälzung in dem Benehmen des Volkes; immer heißt es, wenn nur dies und das noch käme und dies und jenes wegfiere, dann käme das Erhoffte sofort. — 12 und 13 darf man unbedenklich wieder dem Apokalypstiker zuschreiben. An „jenem Tage“, wo nämlich Jahve die Syrer und Ägypter und die wilden Parther mit seinem Schwerte heimsucht v. 1, werden nicht blos die in ihre Kammer eingeschlossenen Juden Judäas c. 26<sup>20</sup> f., sondern auch die Juden gerettet werden, die in der Diaspora, in Ägypten und Syrien leben. Dies große Gebiet zerfällt in zwei konzentrische Kreise, einen engeren und einen weiteren. Der erstere umfaßt das Gebiet vom Euphrat bis zum „Bach Ägyptens“, dem Wadi el Arisch; das ist das Gebiet, das nach der Behauptung der nachdeuteronomischen Historiker von Rechts wegen den Israeliten zukommt, weil es von David erobert und „Jahves Name darüber genannt worden ist“. Hier sind die Heiden das Stroh und die Juden die Körner, die eins zum andern, sorgfältig und behutsam, nach dem großen Dreschen, aufgelesen werden, sodaß kein einziger Israelit zu Schaden kommt. Daß die Juden dann nach Judäa kommen sollen, wird nicht gesagt; sie befinden sich ja schon in Jahves Lande. Nach Jer. 12<sup>14-17</sup> sollen auch die Heiden im Lande Israels wieder wohnen dürfen, wenn sie sich dem Gesetz unterwerfen. כחב wird auch Job. 6<sup>11</sup>, Rt. 2<sup>17</sup> vom Dreschen des Weizens und der Gerste gebraucht, nicht von Jes. (c. 28<sup>27</sup>), der vielleicht nur den Großbetrieb der reichen Grundbesitzer (c. 5<sup>8</sup>) von Jerusalem kennt. 13 Der weitere Kreis begreift Syrien und Ägypten (s. auch c. 11<sup>11</sup> ff. Sach. 10<sup>10</sup>), welche Länder bei weitem die meisten Juden beherbergten. Die große Posaune kommt ebenfalls, wenn auch in etwas anderer Verwendung, bei Deuterosacharja vor (9<sup>14</sup>), in unserer Stelle hoffentlich und wahrscheinlich nur als Bild, beide Stellen abhängig von c. 18<sup>3</sup>. Die Ausdrücke „die Verlorenen, die Versprengten“ zeugen

<sup>1a</sup> Und geschehen wird's an jenem Tage:  
 Gestoßen wird in die große Posaune,  
 Und kommen werden die Verlorenen im Lande Syrien  
 Und die Versprengten im Lande Ägypten  
 Und werden Jahve huldigen auf dem heiligen Berge in Jerusalem.

\* \* \*

28 <sup>1</sup>Wehe der stolzen Krone der Trunkenen Ephraims  
 Und der welken Blume seiner prächtigen Zier  
 Auf dem Haupt des fetten Tals der Weinerſchlagenen!

wohl mehr von der Meinung der jüdischen Juden, daß ihre Brüder im fernen Ausland für die Gemeinde verloren gehen könnten, als von einer unglücklichen Lage der Diasporajuden, aber allerdings mag es den syrischen Juden während des Krieges zwischen Ant. Sid. und Joh. Hnrl. nicht zum besten gegangen sein, und in Alexandrien soll Ptolemäus Phnſkon Greuel gegen die Juden verübt haben (Joseph. c. Apion. II, 5). Man könnte aus den Versen des Verses schließen, daß der Vf. nicht die eigentliche Rückkehr und Ansiedlung der Diaspora in Palästina meine vgl. Sach. 14<sup>16</sup> ff. Ps. 68<sup>31. 32</sup>, aber dann hätte er wohl nicht von der großen Posaune gesprochen; er erwähnt nur ihre erste Ankunft und ihre Vorstellung im Tempel. Wo sie sich darauf innerhalb der davidischen Reichsgrenzen ansiedeln werden, das wird von anderen Schriftstellern gern näher ausgeführt (besonders Ob. 19 f.), unser Vf. überläßt das der Zeit ebensowohl wie die Frage nach der Einrichtung des neuen Reiches, nach dem etwaigen künftigen Könige u. dergl. Denn er hält sich gern an das Notwendige und Nächstliegende und begnügt sich, die Punkte, die nicht unmittelbar interessieren, wenn sie auch im eschatologischen System ihre wichtige Stelle haben mögen, nur eben anzuführen (s. c. 24<sup>22</sup>) oder gar nur, wie in der Angabe der Reichsgrenzen v. 12, von weitem anzudeuten.

Zweites Büchlein c. 28–33 s. die Einl. § 21. Den Anstoß zu der Zusammenstellung dieses Büchleins hat Jes. selbst gegeben (s. Einl. § 26), aber in seiner jetzigen Form ist es das Werk eines späten Sammlers, der an mehreren Stellen größere Einschaltungen gemacht und auch das junge 33. c. hinzugefügt hat; er zeigt in seinen eigenen Arbeiten, daß er die alten Prophetenreden durchaus unter dem Gesichtspunkt „jenes Tages“ betrachtete. Die Tröstung Jerusalems, wo er zu Hause ist, liegt ihm so sehr am Herzen, daß er seine Tröstungen selbst in die widerstrebendsten Zusammenhänge einschiebt und die unmöglichsten Übergänge zustande bringt. Wollten wir ihm folgen, so müßten wir wohl sechs Abschnitte annehmen, die sämtlich mit יְהוָה beginnen (28<sup>1</sup>. 29<sup>1</sup>. 29<sup>15</sup>. 30<sup>1</sup>. 31<sup>1</sup>. 33<sup>1</sup>).

Erstes Stück c. 28<sup>1</sup>–6. Zwei Siebenzeiler. Bedrohung Samarias mit schnellem Untergang durch Jahves Gewaltigen, Assur, v. 1–4, mit einem Zusatz vom Redaktor v. 5. 6. Die ersten Verse sind noch vor der Belagerung Samarias, ja noch vor jedem assyrischen Einfall geschrieben, da sonst der Prophet nicht so geheimnisvoll von dem Assyrer hätte sprechen können wie v. 2 tut, sie mögen also etwa mit c. 9<sup>7</sup> ff. 5<sup>20</sup> ff. gleichzeitig sein. 1 enthält eine Anzahl von Genetivverbindungen, die in solcher Kühnheit fast beispieles sind. Eigentlich anstößig ist jedoch unter ihnen die Einschaltung des stat. abs. שְׂמַיִם zwischen גַּם und הַלְלִי v. 1 b. Man hat durch Streichungen oder Änderungen helfen wollen, aber es wird genügen, nach dem τοῦ πατρὸς der LXX und nach c. 5<sup>1</sup> den Sing. שְׁמַיִם, natürlich als stat. constr., zu lesen; jedenfalls darf man das fette Tal in v. 1 nicht streichen, da die Trunkenen nicht die Hauptstadt Samaria auf dem Kopf trugen. In v. 1 b und v. 4 hat die LXX das שָׁן nicht gelesen, und wir lassen es um so lieber fallen, als es ebenso prosaisch wie unbehrlich ist. Samaria, nicht genannt, aber deutlich genug bezeichnet, auf einem mäßig hohen Hügel in einem fruchtbaren Tal gelegen, wird mit einer Krone oder einem Blumenkranz auf einem menschlichen Haupt verglichen; das Bild ist sehr schön, Jes. mag die Stadt selbst gesehen haben. Aber es ist ein Kranz, wie ihn Trunkene bei ihren Zechgelagen tragen, die Zecher des Nordreichs, die schon Amos (c. 6<sup>1</sup> ff.) wegen ihrer übermütigen, lärmenden

<sup>2</sup>Siehe, einen Mächtigen und Starken hat Jahve,  
Wie Hagelwetterguß, zerschmetternden Sturm,  
Wie Wetterguß gewaltiger, überflutender Wasser,  
Der niederstreckt zur Erde mit Gewalt.

<sup>3</sup>Mit Süßen werden sie zertreten werden,  
Die stolze Krone der Trunkenen Ephraims

<sup>4</sup>Und die welke Blume seiner prächtigen Zier  
Auf dem Haupte des fetten Tals.

Und sie wird sein wie die Frühseige vor der Ernte:

Die einer erblickt —

Während sie noch in seiner Hand ist, verschlingt er sie.

Schwelgerei hart angegriffen hatte, und die Blume ist welk, wie die, die ein ganzes Zechgelage hat mitmachen müssen. Unsere Stelle scheint zu beweisen, daß sich auch bei den Israeliten, wie bei den Griechen, die Zecher mit Kränzen schmückten, weil man sonst nicht verstände, wie Zecher und Blumen zusammengeraten könnten. Die Charakteristik Samarias ist eines Meisters wie Jes. würdig, mit wenig Sätzen, die aber in pathetischer Fülle daherausgehen, zeichnet er uns das Bild der schön gelegenen Stadt, die Trinkgelage ihrer Großen, ihren Stolz und zugleich ihre Verleththeit. צִיץ נָבֵל: die Blume vom Wellenden (vgl. c. 34a), ähnlich wie כְּלִי הַקָּטָן רַע, אֶשֶׁת רַע, mit superlativischem Nebensinn: die ganz erschlaffte Blume. Zu הלומי יין vgl. c. 16a. 2 motiviert das הָיָה von v. 1. Jahve hat schon das Werkzeug der Strafe für den Stolz und die Sinnenlust bereit. Der Aßyrer wird noch in ganz idealer Weise gedacht wie c. 5<sup>26</sup> ff. Die Bilder vom Wetterguß, Hagelschlag, von der Überflutung liebt Jes.; Altisrael hatte in den Gewitterregen und Wolkenbrüchen die persönliche Nähe des Schlachtengottes wahrgenommen, und der alte Enthusiasmus steckt zumal dem jungen Jes. noch tief im Blut. Die letzten drei Wörter von v. 2 bilden einen Relativsatz mit וְרַם als Subj.: „der niederstreckt zur Erde (Am 5<sup>7</sup>; zu הִנִּיחַ f. Olsh. § 255i) mit Gewalt“ (nicht: „mit bloßer Hand“, was בִּיךְ heißen müßte und weder zu den Bildern von v. 2 noch zu denen von v. 1 paßt). Im ersten Stichos ist oben לֹאֲרֵנִי durch לִירוּחָה ersetzt, das in manchen Manuskripten steht. Der letzte Stichos von v. 4 ist reichlich kurz. Ebenso der erste des zweiten Siebenzeilers 3. 4. הִרְמִסָּה kann nicht Prädicat zu עֲמַרְתָּ allein sein, da dies Wort nicht blos singularische Form hat, sondern als Bild für Samaria auch singularischen Sinn, denn über die eigentlichen Kränze der Zecher würde Jes. nicht so viel geredet haben. Wahrscheinlich hat er mit עֲמַרְתָּ das folgende צִיץ nicht blos verbinden wollen, sondern auch wirklich als zweites Subj. verbunden, indem er unter den beiden Ausdrücken nicht ganz dasselbe verstand, etwa unter der Krone die Stadt mit ihrer Mauerkrone, unter der Blume den Schmuß der Gärten, Lusthäuser usw. um die Stadt herum. Dann ist aber וְצִיץ zu schreiben, הִרְמִסָּה aber an den Anfang von v. 4b zu versetzen. Das letztere ist ein entschiedener Gewinn für v. 4b, wo nun nicht mehr, dem einfachsten ästhetischen Geseß zum Troß, das eine Bild mit dem anderen, die Blume mit der Seige und das Zertreten mit dem Verschlingen, verkoppelt wird, sondern die Stadt selber, die zwar, wie öfter, nicht genannt wird, Subj. von הִרְמִסָּה ist. Auch werden so die Stichen gleichmäßiger. In בְּכֹרֶה ist das Mappiq zu tilgen. Die Frühseige vor der Seigenernte (im August), die schon Ende Juni reif ist, gilt als Lederbissen. Jes. hat ja darin Recht bekommen, daß die Aßyrer Samaria erobern würden, aber so schnell, wie der junge Prophet hier meint, ging es doch nicht (II. Reg. 18<sup>10</sup>); jene scheinbar verlehten Schwelger erwiesen sich doch ritterlicher, als er in seinem Zorn annahm. Warum übrigenfalls Marti meint, wenn die Rede in die ersten Prophetenjahre Jes.s fiel, so wäre doch auch Aram zu nennen gewesen, das ist mir gänzlich dunkel. Muß Jes. die Folgezeit genau abhandeln: erstlich Befriedung durch Aram, zweitens Bündnis mit Aram, drittens Verschlucktwerden beider Kämpen durch Aßyr? Wenn er das alles aber noch nicht wußte? Denn dies Stück läßt nichts davon spüren, daß die bösen Jahre 734 ff. schon hinter den Trunkenen Samarias liegen.



<sup>5</sup>An jenem Tage wird Jahve der Heere sein zur zierenden Krone  
 Und zum prächtigen Diadem dem Rest seines Volkes  
<sup>6</sup>Und zum Geist des Gerichts dem zu Gericht Sitzenden  
 Und zur Heldenkraft denen, die den Kampf zum Tor zurücktreiben.

\* \* \*

5 und 6 sind nicht von Jesaja. Der Satz, daß Jahve „an jenem Tage“, wo Samaria untergeht, dem Rest seines Volkes zur Krone werden und ihm kriegerische Kraft geben werde, widerspricht geradezu allem, was wir sonst von Jes. über Juda und die Zukunft hören: Juda soll gar nicht kämpfen, sondern sich absolut passiv verhalten, es soll auch keineswegs bei Samarias Untergang verherrlicht werden, sondern ein ganz ähnliches Gericht erleiden. Und kann man einem Jes. die Geschmacklosigkeit zutrauen, daß er die Bilder, die er eben vorher von dem trunkenen Samaria brauchte, nun auf Jahve anwenden sollte? Auch erinnert der Versbau und Stil (das nachklappende לְשֹׁאֵר), sowie mancher Ausdruck an c. 42—e. Die Einleitungsformel „an jenem Tage“ steht, wie gewöhnlich in solchen Zusätzen, völlig in der Luft; man versteht sie nur, wenn man berücksichtigt, daß diese spätlebenden Theologen in den alten Schriften überall Offenbarungen über die Endzeit finden und unter dem „Rest“ die gesetzkreue Judenschaft verstehen, die im Gericht übrig geblieben ist. In c. 42 soll der blühende Zustand des Landes in der Zukunft, hier „Jahve der Heerscharen“ dem Rest zur „Zier“ werden. צִיָּוָה kommt im A. T. in dem hier gemeinten Sinn nicht vor; in der Mišna bedeutet es den Reifen oder Ring der Gefäße (Abulwalid bei Ges.), danach hier den Reif der Königskrone. 6 Jahve wird zum Geist des Gerichts! Das kann man wohl einen unglücklichen Ausdruck nennen; der Sinn ist: die Religion bringt das rechte Gericht hervor. Dieser Geist kommt auch c. 44 vor, und zwar als Geist des Läuterungsgerichts; auch hier soll wohl der „über dem Gericht Sitzende“ den Unflat (c. 44 vgl. 28s) und die „Gottlosen“ aus-tilgen (vgl. I. Maff. 97s 141s), weil sonst in diesem Zusammenhang die Hervorhebung der Rechtspflege ziemlich unbegreiflich wäre. Der Verfasser hat c. 11s wohl etwas anders verstanden, als dessen Autor. Die Heldenkraft, die die Verteidiger Jerusalems besitzen (c. 11s), weist auf die Kämpfe des 2. Jahrh. hin. Zum Tor zurücktreiben (לְמִשְׁכַּר) bedeutet: den Kampf innerhalb der Stadt, nachdem der Feind bereits durch die Tore eingedrungen ist, zum Stehen bringen und darauf den Feind zum Tor zurück und aus diesem hinaus-schlagen. Vielleicht ist dies im 2. Jahrh. einmal wirklich geschehen.

Zweites Stück c. 287—18. Es reproduziert die Streitreden, die zwischen Jes. und den von ihm bei einem Opfer-schmaus überfallenen Priestern und Nabis gewechselt waren. Die überleitenden Worte v. 7 sind nicht etwa vom Redaktor, der ja über die Jerusalemer v. 5f. in gerade entgegengesetzter Weise spricht, sondern von Jes. selber geschrieben. Daraus folgt nicht, daß v. 7ff. in dieselbe Zeit mit v. 1—4 fallen, denn Jes. kann recht wohl diese Verbindung erst später hergestellt haben, als er nämlich alle diese Stücke zu einem Büchlein vereinigte s. zu c. 30s. Er hat durch Vorsetzung des kleinen Jugendgedichts v. 1ff. sagen wollen: wie meine Vorhersagung über das trunfene Samaria sich erfüllt hat, so wird sich auch die über das trunfene Jerusalem erfüllen. Aus den Worten der Priester usw. v. 9f. geht hervor, daß Jes. schon längere Zeit gewirkt hatte, als diese Szene vorfiel, ferner aus v. 12, daß die Machthaber große Lust hatten, Juda in einen Krieg und zwar mit Assur zu verwickeln, und daß Jes. ihnen davon abgeraten hatte. Da aber eine unmittelbare Gefahr anscheinend nicht vorhanden ist, so hat man wohl die Szene etwa in die Zeit vor Sargons Krieg gegen die Philister (s. zu c. 20), wo das jüdische Volk sich von den Nachwirkungen der letzten Dezennien noch nicht erholt hatte, oder spätestens in die erste Zeit Sanheribs zu setzen. Unsere Rede ist die erste von einer Anzahl Tempelreden, die sich bis mindestens in das 29. Kap. fortsetzen. 7 und 8 bildet die zum Teil wohl erst nachträglich verfaßte schriftstellerische Einleitung zu der v. 9ff. dargestellten Szene. „Auch diese“ sind Trunkene wie die Großen Samarias. Gemeint sind nicht blos die zunächst genannten Priester und Nabis, sondern wegen v. 12

Und auch diese, im Wein schwindeln  
Priester und Prophet  
Sind verwirrt vom Wein,  
Schwindeln im Gesicht,  
Denn alle Tische  
Unflat . . .  
„Wem will er Kenntnis lehren  
Von der Milch Entwöhnten,

und im Meth schwanken sie,  
schwindeln im Meth,  
schwanken vom Meth,  
wanke im Schiedspruch.  
sind voll von Gespei,  
bis auf den letzten Raum!  
und wem Orakel deuten,  
von der Brust Genommenen?

(14ff.) auch die Machthaber Judas, aber die ersteren werden besonders namhaft gemacht, weil Jes. mit ihnen in Streit geriet. נבלין, sie sind verschlungen vom Wein her, ist allzu künstlich und (wegen נ) sonderbar; entweder ist נבלין zu schreiben (s. zu c. 312) oder בלין als Seitenwurzel zu בלל (das im niph. sonst nicht vorkommt) anzusehen. Die Priester wanken wegen des Gleichfalls mit den anderen Verben auf der letzten Silbe betont vgl. G.-H. § 72a) im Schiedspruch (lies בבליליה), wenn nämlich die Parteien in schwierigeren Fällen an Elohim appellieren (Eg. 228 I. Sam. 225 1917 215). Auch hier ist dem Jes. die Rechtspflege die Hauptsache, um die kultische Thora kummert er sich nicht. Die Propheten fehlen im Gesicht. רִאִיָּה ist wie רִוָּה v. 15 wohl kein Partizip, von dem aus der hier nötige Sinn schwerlich gewonnen werden kann, sondern ein Substantiv von allerdings unsicherer Bildung. Bemerkenswert ist, daß Jes. den Nabis nicht etwa erdichtete Orakel vorwirft; sie haben echte Ekstasen, verfehlen aber deren richtiges Verständnis, weil sie nicht körperliche und geistige Disziplin üben. Um die Eindrücke der Ekstase richtig aufzufassen, von zufälligen Neben Umständen zu unterscheiden, zu interpretieren und in der Rede klar wiederzugeben, muß man ein nüchterner Mann sein (vgl. zu v. 9). Die Nabis finden sich in alter Zeit oft bei den Heiligtümern, weil sie dort am ersten mit der über sinnlichen Welt in Kontakt kommen können; sie waren dort wohl manchmal die nicht offiziellen, aber keineswegs uninteressierten Gehülfen der כהנים, deren ursprüngliche Seherkraft sich mehr und mehr auf die technische Mantie (heiliges Los, Opferschau u. dgl.) beschränkte und darum die auf der persönlichen Veranlagung beruhende priesterliche Mantie als Ergänzung betrachten und für das Ansehen der Kultstätte ausnützen konnte. Oft wurden den Priestern freilich auch das lärmende Gebaren oder die wirkliche oder scheinbare Demagogie der Nabis (vgl. Am. 710ff.) lästig, dann jagten sie sie fort oder steckten sie ins Halseisen (Jer. 2928f.). 8 Die Tische haben wir uns wohl im Tempelvorhof und seinen Logen, das Gelage als Opfererschmaus zu denken, an dem, weil das Opfer doch im Namen des Königs geschah, auch dessen oberste Beamten teilgenommen haben werden. So erklärt es sich am leichtesten, wie Jes. darüber zu kommen konnte. Er hat sie überrascht, wie gerade die Erzesse aufs höchste gestiegen sind, Erzesse, die seit Alters gar nichts Ungewöhnliches sind (vgl. I. Sam. 113f.) und gerade in der Zeit Hiskias den Zorn Jes.s (c. 2213) und Michas öfter erregen. Die Überfallenen hat Jes. mit geflügelten Zornesworten der Art, wie wir sie v. 7 lesen, überschüttet, selber ergriffen von einer Ekstase, die seine Mienen und Sprache fremdartig macht, seinen Worten eine seltsame Artikulation und Klangfarbe mitteilt. Nun entsteht eine merkwürdige Szene. Die Gescholtenen, die in ihrer Trunkenheit ihre sonstige Scheu vor diesem Manne ablegen, antworten, aber auch nicht im gewöhnlichen Redeton, sondern teils infolge ihrer Trunkenheit, teils um ihn höhnisch nachzuäffen, mit fremder, laßender Stimme. 9 Wem will er Kenntnis lehren? sagen die Priester. Das Wissen des Priesters in kultischen, richterlichen, medizinischen Dingen stammt aus der Thora (daher יְיָ), die die Gottheit und ihre Priester früher erteilt und die Priester gesammelt und weiter vererbt haben, und aus der erlernten Kunst, neue Bescheide des orakelgebenden (יְיָ) Gottes auszulegen: dies Wissen werden sie doch besitzen, das braucht ihnen doch Jes. nicht beibringen? Sache des Propheten ist die שמועה; dies Wort bedeutet zwar öfter Gerücht, hier aber wie v. 19 c. 531 Ob. 1, Orakel, Audition als Seitenstück zur Vision. Die Audition, in der die Gottheit oder andere unsichtbare Wesen (c. 40a) zum Seher reden, verlangt von diesem die Fähigkeit des Unterscheidens und Verstehens der geheimnisvollen, gleichsam un-



<sup>10</sup>Denn: zawlazaw, zawlazaw,

Ein Weilchen da,

<sup>11</sup>Wohl, durch stammelnde Lippe

Wird er reden zu diesem Volke da,

„Dies ist die Ruhe,

Und dies die Erholung!“

kawlakaw, kawlakaw,

ein Weilchen dort.“

und fremde Zunge

<sup>12</sup>er, der zu ihnen sprach:

gebt Ruhe dem Müden,

Doch sie wollten nicht hören.

sinnlichen (קול דממה *Hiob 4<sup>18</sup>* I. Reg. 19<sup>12</sup>) Laute, das ק״ל: will er uns lehren, sagen die Nabis, wie man das Wort Jahves auffängt und deutet? Jes. befaßt sich ja mit der Thora (c. 1<sup>10</sup>) und der Prophetie; jene Trunkenen aber wenden einen gewöhnlichen Kunstgriff niedriger Naturen an, indem sie den Streit auf das persönliche Gebiet hinüberspielen, als ob es sich darum handele, wer der Klügste sei. 10 Sie verhöhnen seine rastlose Tätigkeit. Die Ausdrücke, deren sie sich bedienen, sind ziemlich rätselhaft und waren schon den alten Übersetzern unklar. Gewöhnlich kombiniert man das ק״ל mit dem ק״ל von v. 17 und übersetzt es mit Meßschnur und dann weiter mit Richtigkeit. Dementsprechend soll צ״ל mit מצוה, Gebot, zusammenhängen oder vielleicht ein unbekanntes Werkzeug der Baumeister sein, ein Richtigkeit nach Ewald. Aber was bedeutet denn: Meßschnur zu Meßschnur, Richtigkeit zu Richtigkeit? Es scheint eher, daß wir es hier mit einer sprichwörtlichen Redensart aus der niedrigen Volkssprache zu tun haben; wahrscheinlich sind zawlazaw, kawlakaw onomatopoetische Laute (möglicher Weise dem Herplappern des Alphabets nachgemacht, wie Meinhold annimmt), die das Kauderwelsch der Barbaren oder das Salseln halbverrückter Nabis wiedergeben; mit ihnen soll Jes.'s ewiger Redefluß und sein beständiges Hin und Her verhöhnt werden. Darum auch die vielfache Wiederholung und die verächtlichen Ausdrücke, mit denen v. 11 darauf Bezug genommen wird. Ob ע״ל ein Bißchen oder ein Weilchen bedeutet, ist nicht auszumachen, beides kommt auch auf dasselbe hinaus. Es drückt sich darin der Ärger der Überfallenen aus: nirgends ist man vor ihm sicher. Vielleicht darf man auch daraus ableiten, daß Jes.'s mündliche Reden ebenso kurz zu sein pflegten, wie es seine schriftlichen in der Tat sind. Lange Reden stammen auch nicht von Gott, sondern vom Schreibtisch. 11 Zornig und schlagfertig pariert Jes. den höhnischen Hieb. ו״ל ist elliptisch: redet nur, denn usw. Jetzt spricht noch Jahve durch die immerhin fremdartigen Klänge der Prophetenrede zu euch, die ihr mit der lassenden Zunge der Trunkenen beantwortet, bald spricht er in dem barbarischen Radebrechen der wilden Assyrer zu „diesem Volke da“. ע״ל leiten die meisten Ausleger mit Recht von dem im Sing. nicht vorkommenden ע״ל ab, vgl. I. Kor. 14<sup>21</sup> ἐπεὶ ὁ λόγος und Jes. 33<sup>19</sup>, denn ע״ל, immer im Sing., bedeutet Spott, paßt also nicht. 12 gibt mit sachlicher Ruhe den Inhalt von Jes.'s Reden aus der letzten Zeit an, wobei Jes. vor den Leuten, die diese Reden gehört haben, sich kürzer fassen kann, als uns lieb ist. Die angeführten Worte scheinen von der Beteiligung an dem Kampf wider Assur abzuraten. Der „Müde“ ist wohl der Bürger und Bauer, der vor nicht allzu langer Zeit unter der syrisch-ephraimitischen Invasion schwer gelitten hatte, unter dem an Assur zu zahlenden Tribut und indirekt unter den ewigen Kriegen in der Nachbarschaft wohl auch jetzt noch litt. Er wird von den Machthabern als Sklave oder Arbeitstier behandelt, dem man keine Ruhe gönnt, und am meisten bei den Rüstungen zum Kampf und in einem etwaigen Kriege selber mit seiner Person und Habe herangezogen. מנוחה, oft Niederlassung, Wohnsitz (3. B. Gen. 49<sup>15</sup>), bedeutet hier wie das parallele מנוחה das Ausruhen von der Arbeit, der Frohn, und מנוחה muß auf das vom Propheten empfohlene Mittel hinweisen, durch das man dem gedrückten kleinen Mann eine Erleichterung und ein Aufatmen verschafft, und das ist wahrscheinlich (vgl. auch zu v. 15) eine Verzichtleistung auf die große Politik. Unverkennbar ist doch die Ähnlichkeit unseres Verses, zumal auch des Schlußsages, in Form und Inhalt mit c. 30<sup>15</sup>. הוה העם steht nicht in Widerspruch mit dieser Deutung; das ע״ל sind eben die führenden Parteien, die herrschenden Geschlechter, die die plebs als ihre Arbeitstiere ansehen. Zu der inkorrekten Orthographie von מנוחה s. Olsh. § 38 g. 13 Darauf kommt Jes. auf den heutigen Spott zurück. Jahves Wort wird ihnen zum zawlazaw werden, nämlich in der Gestalt der von ihm angekündigten, in ihm gleichsam



<sup>13</sup>Und es wird ihnen sein  
„Zawlazaw, zawlazaw,  
Ein Weilchen da,  
Damit sie gehen

das Wort Jahves  
kawlakaw, kawlakaw,  
ein Weilchen dort“,  
und rücklings straucheln.

\*

\*

\*

<sup>14</sup>Darum höret  
Ihr Männer des Spottes,  
<sup>15</sup>Weil ihr sagt: wir schlossen  
Und mit Scheol

das Wort Jahves,  
Beherrscher dieses Volkes da!  
einen Bund mit dem Tode,  
machten wir einen Vertrag,

Die geißelnde Geißel, wann sie einherfährt, uns trifft sie nicht,  
Denn wir machten Lüge zu unserer Zuflucht und bargen in Trug uns:

schon enthaltenen Gottesschläge unaufhörlich und bald hier, bald dort, auf sie eindringen; man spürt etwas von dem Doppelsinn von Wort und Sache in dem כך vgl. c. 9<sup>7</sup>. Die drei letzten Wörter in v. 13 b dürften von einem Leser aus c. 8<sup>15</sup>, wo sie durch den Kontext motiviert sind, eingetragen sein. Diese zweite Verschärfte dient offenbar zum Abschluß der Rede.

Drittes Stück c. 28<sup>14-28</sup>. Es ist von Jes. selber mit dem vorhergehenden verbunden, auch mag sein Inhalt zu derselben Zeit, wo die v. 7 ff. geschilderte Szene vorfiel, geredet sein, doch aber wohl nicht als unmittelbare Fortsetzung der Rede gegen die Trunkenen; auch in c. 12-17 waren mehrere Reden zusammengearbeitet. Jes. bedroht die Großen, die sich durch abergläubische Praktiken gegen das Unglück gesiegt zu haben glauben. 14 Männer des Spottes sind die herrschenden Männer in Jerusalem, wenn auch die v. 9 ff. angeführte Spottrede nicht die ihrige ist; Jes. wird sich bei solchen Vorstellungen, wie er v. 12 eine anführt, spöttische Abweisungen geholt haben, und einen weiteren Spott, nämlich über das Nicht-eintreffen seiner Drohungen, setzt v. 23 ff. voraus. Das Relativsächchen am Schluß: das in Jerusalem ist, scheint mir doch eher ein Zusatz zu sein, da es mindestens nicht nötig ist und die Poesie dieser Verse nicht verschönert. Der Ausdruck „dies Volk da“ klingt hier wie eine Mischung von Mitleid und Verachtung; die Beherrscher des Volkes fühlen sich, wie das Folgende zeigt, für ihre Person geborgen und wagen nun die misera plebs daran, wenn sie auf den Krieg mit Assur hinarbeiten; dies Volk da ist, wie Jes. längst weiß, für den Untergang bestimmt, weil es, von seinen Führern verraten, diesen blindlings folgt, unfähig, dem Propheten zu folgen. 15 und 16 ist eine längere Periode wie c. 3<sup>16f.</sup> 7<sup>5-9</sup> 29<sup>13f.</sup>, wo überall כי לפי für unser כי. Sie haben mit dem Tode und mit Scheol einen Bund geschlossen, sodaß, wenn das Unglück kommen sollte, sie verschont bleiben. Darunter darf man nicht etwa ein listiges Abwarten des Kampfes zwischen Assur und seinen Gegnern verstehen, weil das kein Bundschließen wäre. Eher könnten es schlaue Ränke und Kniffe sein, etwa private geheime Unterhandlungen mit den assyrischen Machthabern, als deren Parteigänger sie sich gerierten, während sie zugleich die Verbindung mit den Philistern und Ägyptern betrieben, um auf jeden Fall, bei Assurs Sieg oder Niederlage, gedeckt zu sein. Aber auch das wäre doch wohl nicht ein Bund mit Scheol genannt. Faßt man diesen Ausdruck, was doch das Natürlichste ist, im wörtlichen Sinne, so bezichtigt Jes. die Großen, sich durch abergläubische Mittel „fest“ gemacht zu haben für den Fall des Zusammenbruchs. Sie haben sich nicht bloß durch Nekromantie (c. 29<sup>4</sup> 8<sup>10</sup>) Gewißheit über ihr künftiges Geschick verschafft sondern auch den Todesgottheiten geopfert, sich von deren Priestern und von Adepten Schutzauber geben lassen. So hatten sich die Israeliten dem Mörir zugewendet c. 10<sup>4</sup> und Adonis pflanzen großgezogen c. 17<sup>10.11</sup>, die ebenfalls gegen den Unglückstag helfen sollten (vgl. c. 47<sup>11</sup> ff.); Zauberer gab es im Lande genug c. 2<sup>6ff.</sup> 3<sup>8</sup>, und mit den Ägyptern unterhielt man in der Zeit Sargens und Sanheribs fleißigen Verkehr. Dem Vertrauen auf diese Lügenmagie und die unterirdischen Schicksalsmächte setzt dann v. 16 den wahren Glauben und die wahre unsichtbare Schutzmacht entgegen. Mit dieser Auffassung läßt sich der Ausdruck הוה (vgl. v. 7), Gesicht, vereinigen: wir haben ein Gesicht mit Scheol gemacht, heißt: wir haben

<sup>16</sup>Drum so hat gesagt

Siehe, ich habe gegründet in Zion  
Einen kostbaren Gründungsstein:

der Herr Jahve:

einen bewährten Stein,  
der glaubt, weicht nicht,

einen Toten oder die Todesgottheit selber zitiert und mit der Erscheinung einen Vertrag abgeschlossen. Dagegen hätte schwerlich ein Bündnis unter Menschen וְחִוּוּ heißen können, denn die Opferschau und anderweite Beobachtung der Zeichen und Omina, von der allerdings das Wort בְּרִית abgeleitet zu sein scheint (s. 3. c. 44<sup>25</sup>), kann kaum mit וְחִוּוּ bezeichnet werden. Eine Erklärung wie: Gesicht (Vision!), also Absehen, Abkommen, ist keine Erklärung; da gibt sich Ges. mit seinem: Gesicht-Offenbarung-Gesetz-Bund noch bessere Mühe, obgleich man nach dieser Methode auch den Sinn Mondgebirge herausbringen könnte. Zur Verteidigung der „strömenden Peitsche“ erinnert uns Delitzsch an die Wellenlinien der geschwungenen Peitschenschmuck, Dillm. nimmt eine Konfusion zweier heterogener Bilder an. Der arme Jesaja! Vermutlich schrieb Jes. שִׁיטָּה, das zweite Wort als gen., etwa Stachelpeitsche (vgl. Jos. 23<sup>13</sup>). Das aoristische כָּבַד des Ktib ist beizubehalten s. v. 18. Die Eüge ist wie so oft Bezeichnung der religiösen Gaukelei s. 3. B. Mch. 2<sup>11</sup> Jer. 5<sup>31</sup>. Der zornige Prophet bemüht sich nicht, im Geist der redend Eingeführten zu sprechen, sondern legt ihnen sein eigenes Urteil in den Mund. In 16 ist mit Recht יֵסֶד als perf. punktiert, nicht als part., denn wenn Jahve den Grundstein erst noch legen müßte, so wären jene Männer einigermaßen entschuldigt, wenn sie sich an Schutzmächte eigener Wahl halten. Wenn auch Jahve den idealen Zustand erst künftig schaffen kann, so versteht es sich doch für den antiken Menschen von selbst, daß schon die Gegenwart eine reale Grundlage dafür besitzt. Der Stein der Prüfung, d. h. der auf seine Festigkeit geprüfte Stein, der Edstein der Kostbarkeit der Gründung (יָקָרָה eingeschoben wie כָּבַד und נִצָּחַת v. 1), der Grundlagenedstein von edler Gesteinsart (vgl. c. 54<sup>11</sup>), ist Jahves Verhältnis zu jenem Volk, dessen „Haupt“ Zion ist (c. 78 f.), ein Verhältnis, das äußerlich so wenig sichtbar ist, wie das Fundament eines Hauses (vgl. die leise fließenden Wasser Siloahs c. 8<sup>6</sup>), trotzdem aber die Unvergänglichkeit Zions verbürgt (c. 31<sup>9</sup>). Das Bild vom Grundstein, den Jahve legte, ist noch geistiger als das Bild vom Felsen, der Jahve ist (c. 17<sup>10</sup>), weil es die Initiative und freie Tätigkeit Gottes in der Religion und Geschichte mehr hervortreten läßt. Das Subst. מוֹסֵד und das part. hoph. מוֹסֵד sind nur durch das dagesch der Punctuation unterschieden; das Nebeneinander dieser Formen ist nicht gerade angenehm, weil eine reichlich starke Zumutung an den Scharfsinn des Lesers, und die von Ges. verglichenen Stellen Ex. 12<sup>6</sup> Ps. 64<sup>7</sup> Prv. 30<sup>24</sup> sind nicht gleichartig. Streicht man das part., so wird der Zweck von מוֹסֵד viel klarer; einen Edstein kann man sehen, wenn es nicht gerade der Edstein des Fundaments ist; letzteres Wort hebt also die Unsichtbarkeit hervor. Darum die Fortsetzung: der glaubt, weicht nicht. Gleich im Beginn seines Auftretens wird der Begriff des Glaubens von seinem Schöpfer in klare Beziehung zu den ὁ βλέποντες Hebr. 11<sup>1</sup> gesetzt. Der Glaube sieht oder spürt geistig das, was mit den Sinnen nicht gesehen wird; er ist für den gewöhnlichen Menschen das, was für den Propheten das visionäre Sehen, und verhält sich dazu etwa wie unsere Empfänglichkeit für die Poesie oder Musik zur schöpferischen Inspiration des Poeten oder Lieddichters. Jene Großen haben Jahve nicht gesehen und seine Worte nicht gehört, wie Jes. (c. 6), aber sie sollten mit dem inneren Sinn Jahves Gegenwart spüren und sein Tun sehen. יִירָא ist zweifelhaft, es bedeutet sonst immer herzueilen, auch c. 5<sup>19</sup>, nicht davoneilen; das וְיָרָא der LXX ist ein wenig trivial, aber es bildet eine Brücke zu dem von Cheyne und Guthe vorgeschlagenen וְיָרָא vgl. c. 22<sup>25</sup> 54<sup>10</sup>, das zu dem Bilde vom festliegenden Grundstein sehr gut paßt. 17a Die Versabteilung ist hier und weiterhin verunglückt; v. 17a ist mit seiner Verheißung, daß Jahve auf jenem Grundstein einen Bau errichten will, offenbar nur Anhang von v. 16. Bei diesem Bau des zukünftigen Gottesreiches wird Recht und Gerechtigkeit die Meßschnur und Libelle des göttlichen Baumeisters sein, das Reich wird gerechte Ordnungen und Einrichtungen haben (vgl. c. 32<sup>1,2</sup> 114<sup>5</sup>), und der Bau, mit Genauigkeit aufgeführt, wird nicht durch Riß und Bruch zum Sturz kommen (c. 30<sup>13 f.</sup>). 17b Dagegen wird das Versteck, in dem



<sup>17</sup>Und ich mache Recht zur Richtschnur  
Und wegfegen wird Hagel die Zuflucht

<sup>18</sup>Und zerbrochen werden euer Bund mit  
[dem Tode  
Die geißelnde Geißel, wenn sie einher-  
[fährt wird,

<sup>19</sup>So oft sie einherfährt,  
Denn an jedem Morgen fährt sie einher,  
Und es wird rein Entsetzen sein,

<sup>20</sup>Denn zu kurz ist das Bett sich zu strecken

und Gerechtigkeit zur Sehwage.  
und das Versteck Wasser fortschwemmen,  
und euer Vertrag mit Scheol nicht  
[bestehn;  
verfällt ihr zur Züchtigung ihr,

wird sie euch fassen;  
am Tage und in der Nacht,  
Orakel zu deuten.  
und die Decke zu schmal für's Einhüllen,

die Gewaltthaber sich geborgen glauben, durch Hagel und Wasser, mit denen v. 2 der Assyrer verglichen wurde, zerstört werden, es ist auf Sand gebaut Mt. 7<sup>24</sup> – 27. Zu dem אֵפֶן leg. יַעַר vgl. יַעַר, die Schaufel, mit der die Asche vom Altar weggeräumt wird. כֹּחַ ist wohl zugesetzt, da auch כֹּחַ allein steht. Ähnlich droht Jes. in älteren Reden, daß der Tag Jahves die Götzenbilder wegfegen wird (c. 21<sup>ss</sup> ff. 10<sup>4</sup> 12<sup>ss</sup> ff. 17<sup>11</sup>). 18. 19 Dann geht das Bündnis mit der Unterwelt in die Brüche. Für וְכַפַּר lies mit Houb. u. a. וְכַפַּר (כִּפּוּר ist fem.) vgl. 8<sup>10</sup>, wo ebenfalls קִים in Parallele steht. Das impf. יַעַר steht hier ebenso richtig wie v. 15 das perf.; für die Sprecher in v. 15 ist die Geißel nur etwas, was kommen kann, für Jes. kommt sie gewiß. Aber kann die Geißel zertreten? מוֹרֵם ist Schreibfehler für מוֹרֵם, Züchtigung, vgl. c. 30<sup>32</sup>. Ist aber erst die Geißel da, so wütet sie Tag für Tag und faßt gerade jene Großen (absichtlich אֲנָכִים, um dies Objekt hervorzuheben), um sie zu züchtigen, während sie sich sicher wähnen. In c. 1<sup>ss</sup> ff. wird die Wirkung der Züchtigung geschildert. Auch dann wird es Orakel geben, nicht blos an Jesaja, sondern auch an die Propheten der Gegenpartei, aber solche, die nur von neuem Unheil reden und dann nicht mehr mißdeutet werden können von den längst ernüchterten Unglücklichen. Es ist gar kein Grund vorhanden, שְׂמוּעָה in den Unterricht, den Gott durch die Geißelschläge erteilt, umzudeuten, was ohnehin der Sinn des Wortes nicht erlaubt, auch darf man wegen רִבְרִין den Ausdruck nicht auf Auditionen des Jes. beziehen. Der Gegensatz v. 7 und v. 19 ist doch deutlich genug: heute glauben jene Nabis ihre Orakel richtig zu deuten, indem sie nur Sieg und Glück heraushören, und wollen sich von Jes. nicht belehren lassen, künftig werden sie unter den Geißelhieben zu ihrem Entsetzen etwas anderes hören. Die ganze Stelle lehrt, was auch psychologisch als das Natürlichste erscheint, daß der Inspirierte nicht platte verständliche Rede von Gott vernimmt, sondern geheimnisvolle Laute, einigermaßen vergleichbar den verzückten Lauten der in Zungen Redenden, die nur prophetisch begabte Menschen auffassen und in menschliche Rede umsetzen können. Auch die Pythia bedarf der Propheten. Die Gottesstimme ist dunkel, vieldeutig, auf den auffangenden Instinkt des Hörers rechnend, oft durch die äußeren Umstände verdeutlicht, oft aber durch verkehrte Kombinationen, subjektive Wünsche, unreine Leidenschaft, sittliche Verrohung (v. 7) verdunkelt. Ein wahrer Prophet muß eine reine fromme Seele und einen gestaltungsfähigen, aber auch nüchternen, aufmerkenden Geist haben. Wer im Sinnengenuß lebt, hört im Glück nur Angenehmes, im Unglück nur Entsetzliches. Ein Jes. sieht gegenwärtig nur die Tragödie, aber während der Katastrophe wird er auf Jahve hoffen (c. 8<sup>17</sup>) und ein Vorgefühl künftiger Herzensfreude haben (c. 30<sup>20</sup>). 20 sagt mit einer augenscheinlich sprüchwörtlichen Redensart noch einmal, daß die von jenen gewählten Schutzmittel nicht ausreichen werden. Das Lager ist nicht lang, die Decke nicht breit genug, es fehlt aller Orten. „Schmal gemäß dem Seinhüllen.“ כֹּחַ hängt wahrscheinlich mit וְכַפַּר (s. Jes. 27<sup>24</sup>), Decke, Hülle, zusammen, nicht mit כֹּחַ, sammeln. Jes. richtet sich hoch auf, wie er diese Worte spricht, Worte aus der niederen Sprache, mit verachtender Vornehmheit auf die Erbärmlichen herniedergesprochen. 21 Denn schon faßt ihn der göttliche Schauer, er fühlt den Gott der Heerscharen über sich. „Denn“ – dies markiert das rasche Aufsteigen und Überhandnehmen der pythischen Welle – „wie bei Har Perazim wird Jahve aufstehen, wie bei Gibeon toben“, ein herrliches Aufbrausen dieses starken Charakters. Zur Schlacht wird Jahve erscheinen.



<sup>21</sup> Denn wie zu Har Perazim wird auf-  
[stehn Jahve,

Zu tun seine Tat

Und zu wirken sein Werk

<sup>22</sup> Und nun legt euch nicht auf's Spotten,  
Denn Untergang und Entscheidung

wie zu Gibeon toben,

— fremd seine Tat!

— wildfremd sein Werk!

daß nicht fest werden eure Bande,  
hab' ich gehört von Jahve der Heere.

\*

\*

\*

David's Siege über die Philister bei Baal Perazim und Geba (I. Chron. 14<sup>18</sup>: Gibeon) sind auch nach I. Sam. 5<sup>17-25</sup> unter direkter Mitwirkung Jahves, dessen Anwesenheit David an dem Schall seines „Schreitens“ durch die Bataäume wahrnahm, erfodeten worden; es scheint aber, daß dem Propheten eine viel lebendigere Tradition zu Gebote stand als dem Historiker. Die Erregung, mit der Jes. spricht, malt sich lebhaft in den kühnen Sagbildungen in v. 21 b. c. Fremd, ja נכריה, wildfremd, barbarisch fremd, ist Jahves Tun, weil er an der Spitze der Barbaren sein eigenes Volk bekämpft. Darum hieß es c. 8<sup>18</sup>: Jahve haltet für den Verschwörer! und nachher c. 29<sup>14</sup>: äußerst wunderbar wird er dies Volk behandeln. Dem Propheten selber, der ja freilich längst in Assur Jahves Zuchttrute erkannt hatte, ist offenbar höchst fremd zu Mute, wenn er sich jenes Werk vorstellt, wenn auch zugleich in der Anwesenheit Jahves unter Assurs wilden Scharen für ihn ein Trost lag. Ein wenig scheint übrigens die hier vorgetragene Auffassung von der späteren Ansicht Jes.'s abzuweichen: nach c. 30<sup>27</sup> ff. kommt Jahve persönlich erst in dem Moment, wo Assur zum letzten Schlage ausholt, nicht um ihm beizustehen, sondern um es zu schlagen. Har Perazim heißt II. Sam. 5 Baal Perazim: wer mag für Baal das harmlose Har eingesetzt haben? 22 „Und jetzt“, schließt der Prophet mit ernster Mahnung ab, stellt euch nicht länger so an (diese Nuance liegt im hithpalel), als dürftet ihr spotten, sonst giebt's kein Zurück mehr. Die Bande (כִּוְסֵי von כֹּסֶס) sind nicht die Bande des assyrischen Joches, die durch das Spotten nicht anders werden, denn selbstverständlich hängt für einen Jes., wie zum Überfluß v. 22 b beweist, Jahves Weltplan nicht vom Benehmen einer Handvoll jüdischer Großen ab. Es ist hier nur gedacht an das private Geschick jener Spötter, die nach ihrer Meinung gegen das Unglück gedeckt, nach Jes.'s oft wiederholter Versicherung aber in Schuld und Strafe „verstrickt“ sind (c. 8<sup>18</sup> f.), die durch ihren Spott und Unglauben die Schuld „wie mit Stricken“ herbeiziehen (5<sup>18</sup> f.); sie sind schon für die Geißel gebunden und werden von den selbstangelegten Banden um so fester gehalten werden, je mehr sie leichtfertig spotten. Denn das Verderben kommt, Jes. hat sichere שמעתי darüber empfangen. ארצי fehlt in der LXX und stellt im hebr. Text wahrscheinlich nur das ältere Mittel vor, das Ausprechen des Namens Jahve zu verhüten. גל-כל-ארצי, was nicht „über das ganze Land“ heißen kann, halte ich ebenfalls für einen späteren Zusatz, der in dem vorhergehenden Text in keiner Weise begründet ist und das Metrum überfüllt. „Vertilgung und Beschlossenes“ sieht Marti mit Recht als εὐ δὴ δοῖν an.

Viertes Stück c. 28<sup>23-29</sup>. Es ist eine Dichtung, ein Maschal, in zwei dreizehnbige Zehnzeiler zerfallend: der Landmann tut nicht immer ein und dasselbe, tut auch nicht alles auf dieselbe Weise, und das hat er von Gott gelernt, dessen Rat wunderbar ist. Dies Maschal ist offenbar eine Selbstrechtfertigung des Propheten oder vielmehr eine Rechtfertigung Gottes, und sein Sinn grade nach v. 1 ff. 7 ff. 14 ff. leicht zu enträtseln. Jahve hat nicht, wie nach dem Buchstaben älterer Weissagungen hätte erwartet werden können, das Strafgericht ununterbrochen fortgesetzt, hat nicht Samaria auf Einen Streich und gleich hinterher Jerusalem und Juda vernichtet, nicht die Trunkenen Judas ebenso behandelt wie die Trunkenen Ephraims, hat auch sonst nicht alle Vorhersagungen buchstäblich erfüllt: aber das alles ist kein Grund zu spotten, zu sagen: es beschleunige sich sein Werk, damit wir's sehen (c. 5<sup>19</sup>), Jahves Plan kommt doch zur Ausführung, nur aber nach Maßgabe der Umstände und der Leute, mit denen er es zu tun hat. Das Maschal ist eine Art Theodicee auf dem Gebiet der Weissagung und der Geschichte. Es ist wahrscheinlich, daß Jes. es selbst an diese Stelle

<sup>23</sup>Horcht her und hört meine Stimme,  
Merkt auf und hört meine Rede!

<sup>24</sup>Pflügt immerfort der Pflüger,  
Öffnet\*) und eggt seinen Boden?

\*) fürs Säen.

<sup>25</sup>Nicht so? wenn er geebnet dessen Fläche,  
So streut er Dill und säet Kümmel

Und legt Weizen und Gerste

Und Spelt als dessen Einfassung:

<sup>26</sup>Und zwar unterwies ihn zum Rechten,  
Sein Gott lehrte ihn.

geleht hat, denn ganz selbständig konnte dies Maschal nicht bestehen, weil ihm keine Deutung beigegeben ist; es war von vornherein auf einen größeren Zusammenhang berechnet. Wie es scheint, ist es in einer Zeit gedichtet, wo gar nichts zu geschehen schien, wo man Muße hatte, die bisherigen Weisagungen Jes. und anderer (Amos, Micha) zu prüfen und festzustellen, daß Jahve keineswegs immer gepflügt und gedroschen habe, wie es nach den Drohungen aus der Zeit vor Samarias Fall und der Zeit Sargons (c. 20) in Aussicht zu stehen schien. Jahve muß, gibt Jes. indirekt zu, auch für neue Aussaat, für למרי יהוה, sorgen und darf das Brotforn nicht ganz zermalmen; für die Saat ist die Zeit der Ruhe bestimmt, und ihr dient die ungleiche Behandlung der Samarier und der Judäer. Demnach setzt man das Gedicht wohl am besten in die stille Zeit zwischen 711 und 705. Für die behauptete Ueberschtheit sind keine stichhaltigen Gründe beigebracht; man sagt, wenn v. 23 ff. mit dem vorhergehenden übereinstimmen solle, so müßte auch das Brotforn v. 28 zermalmt werden, aber selbstverständlich sind doch nicht die mit dem Untergang bedrohten Großen, sondern der „Rest, der umkehrt“, das Brotforn, das Jahve schonen will. Ein Späterer hätte die Trostrede, wozu man die Dichtung machen will, nicht so sonderbar angelegt, mindestens nicht ohne Deutung gelassen, denn ohne diese ist das Ganze doch nur ein landwirtschaftliches Gedicht, verfaßt von einem, der dem Landmann von ferne zusieht und über sein Tun Reflexionen nach Art eines Brodes anstellt; nur durch seine Stellung unter prophetischen Gedichten erhält es prophetischen Charakter. 23 Der Eingang so wie c. 32 vgl. c. 51. 1<sub>2</sub> (Gen. 4<sub>23</sub>), dem Volksliede nachgeahmt, das mit solchen Präludien die Aufmerksamkeit auf den Sänger ziehen will. 24 כל־היום hat den Ton und beherrscht auch den zweiten Stichos. Der Bauer pflügt und eggt nicht ewig fort, sondern wenn er fertig ist damit, nimmt er etwas anderes vor. וְיָרַע ist eine unbenutzte Glosse zu פָּתַח; wenn der Bauer pflügt, um zu säen, also pflügt und säet, so kann man den Satz gar nicht verneinen, weil er allerdings, so lange er Bauer ist, allezeit pflügt und säet. Freilich pflügt er, um zu säen, aber beides soll hier in Gegensatz zu einander gestellt werden: er pflügt nicht immer, sondern säet auch. Der Glossator meinte, das פָּתַח neben dem Pflügen, mit dem es doch identisch ist, motivieren zu sollen. 25 Die Breviloquenz הלוא (inkorrekt plene) ist wohl auch volkstümlich. שורר und נסמן hat Wellh. (Proleg. 417. Gesch. Isr. I, 409) mit Recht als vor der Korrektur stehen gebliebene Corrigenda bezeichnet; beide Wörter sind unübersetzbar, die LXX hat sie nicht, denn das κέχρηται des Cod. R. ist ohne Zweifel später eingesetzt; auch der Sinn, der allzu langes Verweisen bei solchen Einzelheiten nicht gestattet, und das Metrum empfehlen die Ausstoßung. Weizen und Gerste werden aus Sparsamkeit „gelegt“, nicht gestreut, ein Zeichen großen Fleißes, von dem Niebuhr auch ein Beispiel aus Jemen für den Weizen beibringt; vgl. für Weizen und Gerste ZDPV IX 29. Das Suff. von גָּבַלְתִּי bezieht sich neutrisch auf die vorhergenannten Getreidearten, nicht auf das Subj. von שָׂם, da גָּבַלְתִּי hier schwerlich Grundstück bedeuten kann, in diesem Fall auch eine Präposition vor sich haben sollte. 26 Solchen geordneten Betrieb hat Jahve dem Bauern gelehrt. Der Vers ist für ein Maschal etwas künstlich, und es fragt sich, ob nicht im ersten Stichos ein (abgekürzt geschriebenes) Jahve stand. Interessant sind die Verben יָסַר und הָרַר, die hier ganz allgemeinen, keinen ethischen und kultischen Sinn haben. Nicht minder interessant und wichtig ist es, daß Jes. die

- <sup>27</sup> Auch wird nicht mit der Schleife Dill gedroschen  
 Und das Wagenrad nicht über Kümmel gewendet,  
 Sondern mit dem Stabe wird Dill geklopft  
 Und Kümmel mit dem Stecken.
- <sup>28</sup> Wird Brotkorn zermalmt?  
 Nein, nicht immerzu drischt man es,  
 Und hat man angetrieben das Rad seines Wagens,  
 So wirft man es auseinander, zermalmt es nicht.
- <sup>29</sup> Auch das ist von Jahve ausgegangen,  
 Wunderbar ist sein Rat, groß seine Einsicht.

\*

\*

\*

Kunst des Ackerbaus auf göttliche Anweisung zurückführt. Die Bauern der Zeit Hojeas sind der Meinung, daß die einheimischen Baale sich auf den Ackerbau besser verstehen als Jahve (c. 24 ff.). Und diejenigen Stämme, die niemals zum Ackerbau übergingen (die älteren Leastämme, die Rechabiten) huldigten gewiß einer anderen Meinung als unser Prophet, der selber von anderen Kultureigenschaften weniger erbaut ist (c. 26 ff.), aber auch c. 32<sup>20</sup> beweist, daß er den Segen des Landbaus zu schätzen weiß. Der Ackerbau hat sein כושפ (c. 51) poetisch wie c. 51 לחרמו Jahve den Bauern belehrt und das es ohne Zweifel vor allem dem Jes. abgewonnen hat. Wir sollen nun den Schluß ziehen: wie Jahve כושפט in das Tun des Bauern gebracht hat, so beobachtet er es auch in seiner eigenen Tätigkeit, auch diese ist geßmäßig, planvoll, nicht dem blinden Triebe folgend. Es gehört zu den anziehendsten Wahrnehmungen in der Kultur- und Religionsgeschichte, wie die geistigsten und sittlichsten Ideen auf dem Boden der gefunden Wirklichkeit, nicht im Gehirn der Philosophen gewachsen sind und noch weniger als angeborene Ideen von uran fertig da waren. Die Ableitung des ḥdos und der Ethik vom Stall und Wohnraum hat angeichts unserer Stelle nichts Herabwürdigendes; auch das rita der Inder ist die Ordnung der natürlichen wie der sittlichen Dinge. 27 כר dient wie oft nur zur Fortsetzung und entspricht unserem auch oder ferner, für das der Hebräer kein Wort hat, da כר und כרץ zu stark sind. Auch beim Dreschen verfährt der Bauer ganz verschieden. Die Krautarten wie Dill und Kümmel werden nur geklopft, nicht mit der Dreschschleife, einem viereckigen, unten mit spitzen Steinen oder Messern besetzten, vorn aufgebogenen Brett, oder mit dem Dreschwagen gedroschen, weil sie dadurch zermalmt würden. 28 לחרם gibt nur als Frage einen Sinn, ist aber für das Metrum zu kurz, sodaß ein Wort ausgefallen sein muß, etwa der inf. abs. und vorn ein לחרם ist Brotkorn wie z. B. c. 36<sup>17</sup>. Der inf. abs. כרץ ist vielleicht nur ein Schreibfehler (vgl. Olsh. § 245k) oder gar nur eine Variante (= כרץ) zu dem folgenden impf. In v. 28b scheint das erste Verbum nur einen Vordersatz einzuleiten: und treibt er an usw. Pferde werden heutzutage bisweilen in Syrien zum Dreschen verwendet (ZDPV IV 43), ob auch in der vorchristlichen Zeit, ist unbekannt. Hier sind aber die Pferde jedenfalls lästig, weil der letzte Stichos dadurch etwas Unbeholfenes bekommt, und weil die Pferde schon mitgenannt sind, wenn man vom Antreiben des Wagens spricht, und dann, wenn man sie doch nennen will, vor dem Wagen genannt werden sollten. Wahrscheinlich ist zu lesen ופרשו ולא, „so wirft er es auseinander“, wirft das Stroh oder vielmehr Häcksel „in den Wind“ (Hes. 17<sup>21</sup>), um es zu entfernen und die Körner zu sammeln. Jes. bewundert es, daß der Bauer so genau weiß, wie lange er den Dreschwagen über das Korn führen darf, und daß die schwere Maschine es nicht zerquetscht; ein so praktisches Werkzeug ohne Schaden anzuwenden, das muß der Bauer von Gott gelernt haben, Menschen hätten das nicht erfinden können. 29 „Er macht wunderbar Rat“, d. h. er hat, nicht er gibt, wunderbaren Rat; der Ausdruck ist ähnlich gebildet wie die denominativa im hiph., die für unser Gefühl intrans. sind. רחשיו, das Lieblingswort der Chotmadichter, durch unsere Stelle als alt erwiesen, aber darum freilich kein Beweis für das Alter der Weisheitsdichtungen, bedeutet wohl eigentlich das objektiv Wesenhafte,



29 'ḥa Opferherd, Opferherd,  
Süß Jahr zu Jahr,

Stadt, wo David das Lager aufschlug,  
läßt die Feste freisen!

darum Vernünftige, und erst dann die vernünftige Denkweise. In v. 29a ist אֶרֶץ צָרַח nicht am Platz, denn als Gott der Heerscharen war Jahve nicht der Lehrmeister der Bauern. Das Mašchal bleibt ohne weitere Nutzenanwendung; umſo wahrscheinlicher ist es, daß Jes., da doch der Sinn und Zweck der Dichtung nicht so auf der Hand liegt, die Deutung dem Zusammenhang anvertrauen wollte, daß also das Mašchal eine Antwort auf den vorher erwähnten Spott über seine Weissagungen sein soll. Es löst keine „scheinbaren Widersprüche“, die in v. 9–22 enthalten wären und die Dillm. auch erst nachträglich einfallen, es verteidigt den Propheten wider den spöttischen Vorwurf, daß seine Drohungen nicht eintreffen.

Fünftes Stück c. 29:–8. Eine am Herbstfest gehaltene Rede, die die Belagerung Jerusalems ankündigt. Mehr zu sagen getraut man sich kaum, denn das Stück ist ungewöhnlich reich an Schwierigkeiten und bedenklichen Stellen. Nicht blos, daß der hebräische und griechische Text starke Differenzen zeigen, der erstere regt auch für sich die Frage an, ob das Stück in der jetzigen Gestalt aus Jes.'s Feder stammen kann. Zunächst scheint v. 4b zu v. 4a und v. 8 zu v. 7 Variante zu sein; denkt man sich v. 4b und v. 8 weg, so wird man unsicher, ob von v. 5 an eine Verheißung der Rettung kommt oder ob die Drohung fortgesetzt wird. Im letzteren Fall würde das Stück etwas einheitlicher, aber doch nicht vollkommen einheitlich, denn v. 1 wird wahrscheinlich vom Propheten gesprochen, v. 2 3 von Jahve, v. 6 vom Propheten; von Zion wird bald in der 2. bald in der 3. pers. gesprochen. Der Inhalt, soweit er klar ist, scheint auf die Nähe der Periode Sanherib hinzuweisen, aber wegen des Eingangs scheint es geraten, die Weissagung noch vor den Abfall von ihm, vielleicht in die letzten Jahre Sargons zu setzen; denn noch feiert man ahnungslos die Feste, und so mag es noch eine Zeitlang weitergehen, sagt Jes., sieht also die Katastrophe noch nicht in nächster Nähe. Aber deren Androhung scheint doch der eigentliche Zweck dieses Stückes zu sein, und so ist mir allmählich recht zweifelhaft geworden, ob v. 5 ff. zu ihm gehören. 1 אֶרֶץ צָרַח ist wohl schon vom Ktib und jedenfalls von der Punktation, vermutlich auch von der LXX, als Kompositum mit אֶרֶץ angesehen worden, und viele Exegeten überlegen es demgemäß mit „Löwe Gottes“. Das wäre eine so fremdartige Bezeichnung für eine Stadt, daß man wohl eine direkte oder indirekte Motivierung dafür erwarten dürfte, um so mehr, als Jes. sonst nirgends geneigt ist, der Stadt Davids Löwenstärke zuzugestehen oder gar, sie deretwegen zu rühmen. Und was ist noch dazu ein Löwe Gottes? vielleicht ein besonders gewaltiger Löwe? Keiner von jenen Exegeten gibt uns die nötige Erklärung. Noch viel weniger tut es der Zusammenhang, der den Namen in v. 2 f. vielmehr in Verbindung bringt mit Stöhnen und mit Belagerung. Es ist selbst zweifelhaft, ob der Mannes- oder Volksname אֶרֶץ צָרַח (Gen. 46<sup>18</sup>. Num. 26<sup>17</sup>. II. Sam. 23<sup>20</sup>. I. Chron. 11<sup>22</sup> vgl. Jes. 33<sup>7</sup> wo wie in Aribaal und Arbaal die Form ar mit ari wechselt) einen Gotteslöwen bedeutet; aber wenn auch, so paßt ein Mannesname noch nicht zur Bezeichnung einer Stadt, zumal wenn קִרְיָהּ im parallelen Gliede folgt. Es muß Bezeichnung eines Ortes sein und daher entweder das Kompositum Feuerherd (arabisch 'ira) Gottes oder eine Bildung von אָרַר, brennen, mit angehängtem ל (עֶרְפֵּל, כְּרִמְלֵל). Das Kompositum ist an sich nicht sehr wahrscheinlich und sogar unmöglich, wenn unser Wort mit dem אֶרֶץ צָרַח Hes. 43<sup>15</sup> f., das den Artifel hat, und mit dem אֶרֶץ צָרַח des Mesasteins (3. 12. 17. 18) identisch ist. Bleibt also blos die zweite Möglichkeit übrig, nur daß man nicht weiß, wie man aussprechen soll, da es offenbar selbst die Urheber des Ktib nicht mehr recht wußten und von ihnen die Punktatoren wenigstens in Hes. 43<sup>15</sup> f. wieder abweichen; vielleicht darf man die Form 'arjäl zu Grunde legen. Dillm. wendet ein, daß Jerusalem nicht Opferherd genannt werden konnte, weil es zwar den Herd Gottes in sich hat (c. 31<sup>2</sup>), aber selbst keiner sei (dann müßte man auch Namen wie Bethel, Kades usw. ausrotten, die nicht blos poetische Beinamen, sondern sogar nomina pr. sind); einen Herd könne man nicht belagern (aber einen Gotteslöwen!), ein Herd könne nicht stöhnen (warum soll er denn stöhnen? das verlangt ja keiner). Cheyne will in v. 1 (nicht in v. 2) אֶרֶץ צָרַח

da wird sein Geströhne und Stöhnen,  
<sup>3</sup>und ich lagere mich mit Getümmel [wider dich;  
 und errichte wider dich Belagerungs- [werke,

Und ich schließe dich ein mit Schanzen

und errichte wider dich Belagerungs-  
[werfe,

aussprechen, was an den alten Namen Uruschaleam anknüpfen soll; aber daß Jes. letzteren Namen kannte und, wenn er ihn kannte, so deutete, wie hier anzunehmen wäre, ist sehr zweifelhaft, und wer hätte unter seinen Lesern dies archäologische Rätsel auch nur richtig gelesen, geschweige geraten? Es ist die Stadt Jahves und die Stadt Davids, der Jes. das Wehe zurufen muß; vielleicht denkt Jes., der diese Worte am Tempel gesprochen haben muß, weniger an Jerusalem als an den Zion. קריית ist stat. constr. zu dem Sächgen דנה (Gen.-K. § 130d), Stadt, wo David das Lager aufschlug, nämlich nicht zur Belagerung, sondern um dort zu wohnen (vgl. den Ortsnamen בִּיתֶּנָּה). „Fügt Jahr zu Jahr usw.“; aus dem Ausdruck geht deutlich hervor, daß die Rede beim Jahreswechsel, der תקופת השנה, beim großen Herbstfest (Ex. 34<sup>22</sup>) entstanden ist. Dagegen liegt keineswegs darin, daß die v. 2 ff. geweisagte Katastrophe nach Jahresfrist eintreten soll, eher das Gegenteil: feiert nur frühzeitig Jahr um Jahr eure Feste, als ob es immer so bliebe. Das ist mit schmerzlicher Ironie gesprochen. Jes. hält es für möglich, daß noch einige Male die Feste freieren werden bis zum Anbruch der schrecklichen großen Zeit; allem Anschein nach sind die Wirren nach Sargons Tode, die zum Aufstand Judas und Einfall Sanheribs führten, noch nicht eingetreten. 2 Unermittelter Übergang in die Gottesrede, denn es scheint doch, daß v. 1 vom Propheten gesprochen ist. Es kann recht wohl etwas ausgefallen sein; der ganz abweichende Text der LXX in v. 1. 2, so toll er ist, erweckt doch den Argwohn, daß der hebr. Text seine jetzige Gestalt erst der Redaktion des Ktib verdankt, die vermutlich unleserlich gewordenes einfach weggeschnitten hat. Jahve wird den Opferherd ängstigen, dann gibt's Jammer über Jammer (nachgeahmt Thr. 25). Im dritten Stichos schreibt man statt דיהה wohl besser דיה, da hinterher die Stadt beständig angerebet wird, wie v. 1 ihre Bewohner. Wie aber dieser dritte Stichos eine Verheißung sollte bringen können, das begreife ich nicht. Natürlich kann der- gleichen an sich wohl im Wortlaut liegen, sofern ein Opferherd unantastbar ist und unter dem rächenden Schutz der Gottheit steht. Aber wenn doch vorher und nachher gesagt wird, daß Jahve selber die Stadt ängstigen und belagern wolle, so könnte doch nur ein ganz verwahrloster Stil dazwischen den (nur biblisch ausgedrückten) Gedanken dulden: diese Belagerung werde zu nichts führen; von einer „Bewährung“ des angeblichen Gotteslöwen steht ja doch kein Wort da. Vielmehr sagt Jes.: wenn Jahve die Davidsstadt bedrängt, so wird sie wie ein Opferherd sein, der von Blut trieft (c. 1<sup>18</sup>), wo man Schafe und Kinder würgt (c. 22<sup>18</sup>). Wenn man sich vergegenwärtigt, wie bei einem großen Feste es beim Schlachten der zahlreichen Opfertiere hergeht, wie der blutbeprenge Altar mit seiner Blutrinne und den zerstückten, verbrennenden Tierleibern aussieht, und berücksichtigt, daß Jes. daran und an den Opfererschmäusen nichts weniger als Gefallen findet, so sagt einem der Ausdruck „wie ein Opferherd“ genug. 3 Der erste Stichos v. 3a schließt sich an den vorhergehenden, wenn dieser eine Drohung enthält, unmittelbar an. Jahve wird sich gegen die Stadt, in der David in der guten alten Zeit (c. 12<sup>1 f.</sup>) sein Lager aufschlug, mit einem feindlichen Heer lagern בָּרַר. Dies Wort ist einigermaßen dunkel. Die LXX liest dafür בָּרַר, das man nur dann annehmen kann, wenn man es für eine Glossa hält und zwar für eine recht unpassende, denn erstens ist דנה v. 1 in ganz anderem Sinn gebraucht, und zweitens will ja doch Jahve die Stadt nicht für sich erobern und sie wie David zu seinem Wohnsitz machen. Die Bedeutung, die בָּרַר c. 22<sup>18</sup> hat: gleich einem Ball, paßt hier nicht, ebenso wenig die Übersetzung: wie im Kreise, denn die Belagerer lagern sich um die Stadt im Kreise, nicht wie im Kreise, auch würde ein solcher Gedanke wohl durch סָבִיב ausgedrückt sein. Wahrscheinlich haben wir eine Seitenform zu בָּרַר Hiob 15<sup>24</sup> vor uns, wenn nicht gar daselbe Wort, und zwar wie das folgende מַצֵּב als acc. instr.: ich lagere mich wider dich mit כָּרַר. kadar scheint in



⁴Und unten von der Erde her wirst du reden, und tief aus dem Staube kommen  
[deine Rede.

Und kommen wird wie von einem Totengeist  
aus der Erde deine Stimme,  
und aus dem Staube wird deine Rede zirpen.

⁵Und sein wird wie zerstäubter Staub der Schwarm deiner Feinde  
Und wie dahinfahrende Spreu der Schwarm der Tyrannen.  
Und geschehn wird's plötzlich, ur- von Jahve der Heere wirst du  
[plötzlich, [heimgesucht,  
Mit Donner und Dröhnen und Windsbraut und Wetter und der  
[großem Schall, [Lohe fressenden Feuers.

zwei Bedeutungen, die aber auf eine zurückgehen werden, vorzukommen: 1) freisen, 2) in verworrener, wirbelnder Bewegung sein; danach mag כָּדָר oder כָּדָר, כָּדָר, כָּדָר (כִּידֹר) einen Menschenhaufen bedeuten, der in wildem Getümmel von allen Seiten auf etwas eindringt. Eine der Belagerung entgegengehende Stadt sieht sich gegenüber zuerst einen wilden, scharmühelnden, sich allmählich um die ganze Stadt verbreitenden Kriegerschwarm, darin ganz ähnlich einem Opferherd, dem von allen Seiten die Teilnehmer am Fest zueilen; auch in Hiob 15<sup>24</sup> ist die Rede zuerst vom Bedrängen (wie hier v. 2), dann vom כִּידֹר, dem Sturm- lauf, zu dem die Not wie ein kriegerischer König sich anstellt. Es folgt v. 3b die Einschließung der Stadt durch den כוֹצֵץ, die verschanzte Aufstellung des Belagerers, die „Wagen- burg“, die die Ausfälle der Verteidiger abwehren soll, endlich die Errichtung von Belagerungs- werken und -maschinen aus Holz (Dtn. 20<sup>19f.</sup>), die, mit Widdern, Wurfmaschinen und Fall- brücken versehen, auf nach und nach vorwärts rückenden Aufschüttungen über die Gräben hinweg gegen die Stadtmauern vorgeschoben werden. 4 שָׁמַיִת ist neben dem asyndetisch an- gefügten הִרְבֵּה nur Hilfsverbum mit adverbiallem Sinn. Jerusalem wird am Boden liegen vor dem göttlichen Belagerer und demütig reden, anders als jetzt die Großen der Stadt reden. v. 4b scheint eine Variante oder eine Erklärung zu v. 4a sein zu sollen, die aber doch eine andere Auffassung geltend machen und die Demütigung beseitigen will. Jerusalem wird wie ein Totengeist aus der Erde zirpen, nämlich wegen tödlicher Erschöpfung. Aber dabei weiß man nicht recht, was das Reden bedeuten soll und warum es erwähnt wird. Deshalb scheint es mir sehr zweifelhaft, daß wir etwa in v. 4b eine Selbstverbesserung Jes. vor uns haben. Mit v. 4a könnte dies Stück zu Ende sein, es will nichts weiter als dem festesfeiernden Zion und seinen hochmütig sicheren Bewohnern die Zeit des Schreckens und der Demütigung ankündigen, im Einklang mit den umgebenden Reden. Weiteres bringt auch v. 6 nicht dazu, wenn dieser Vers eine Drohung enthalten sollte. Aber v. 6 droht nicht, sondern verheißt, und man hat keinen Grund, ihn aus v. 5—8 herauszunehmen. — 5—8 ist ein Zusatz von der Hand des Redaktors, der die Bedrohung des Gottesberges seinem Pub- likum nicht ohne Hinweisung auf den tröstlichen Ausgang in die Hände geben wollte. Allem Anschein nach benutzt er dazu allerlei entlehntes Gut (vielleicht auch solches von Jes., das ja möglicher Weise in v. 6 steht), sonst wäre ja wohl das Ganze etwas besser disponiert. Die vier ersten Stichen von 5 würden besser hinter v. 6 stehen. Oben ist וְיִרָךְ durch צִדִּיק ersetzt, weil auch v. 7. 8 noch vom Angriff auf Zion die Rede ist; sollte v. 5 entlehnt sein, so könnte er auch von den יְרִים geredet haben, die Jerusalem und Judäa überfluteten. Die עֲרִיצִים sind wohl die Syrer. Der letzte Sticho von v. 5 ist mit 6 zu verbinden. Ur- plöglich kommt Jahve im Wetter, um den Opferherd (das masc. תַּפְקֵךְ) heimzusuchen. Das ist nicht etwa Wiederholung der Drohung in v. 2ff., denn wenn Jahve Jerusalem durch eine langwierige Belagerung an den Rand des Verderbens bringt, so kommt er weder plötz- lich noch mit Donner und Sturmestosen; daß er aber nachträglich, wenn die Assyrer ihr Werk vollbracht haben, auch noch persönlich zur Hilfe Assurs erscheinen sollte, ist eine un- mögliche Häufung von Drohungen und ein abenteuerlicher Gedanke, der einem Manne wie Jes. nicht zuzutrauen ist. Die Heimsuchung ist also im guten Sinne zu verstehen, als Jahves Inter-



Und es wird sein wie ein Traum,  
Der Schwarm aller Völker,

ein Gesicht der Nacht  
die wider den Opferherd zu Felde  
[zieh,]

Und all ihre Schanzen (?) und Boll-  
[werke (?)

und die sie bedrängen.

<sup>8</sup>Und es wird sein, wie träumt der Hungerige, wie er esse, und er erwacht und leer ist seine Seele, und wie träumt der Durstige, wie er trinke, und er erwacht und ist matt und seine Seele lechzend, so wird sein der Schwarm aller Völker, die wider den Berg Zion zu Felde ziehn.

\* \* \*

vention im letzten Akt, die plötzlich dem Assyrer in den Arm fällt und ihn verhindert, Jerusalem ganz zu vernichten und darauf vielmehr die Heiden selber vernichtet. Es ist dieselbe Vorstellung, die Tritosacharja (Sach. 14) weitläufig ausführt, die schon bei Hesekiel (c. 38 f.) und öfter in den Psalmen, hier allerdings mehr in geschichtlichen Rückblicken (Ps. 48<sup>a</sup> ff. 76<sup>a</sup> ff.), ausgeführt wird und ihren Ursprung in Jes. 30<sup>27</sup> ff. 17<sup>12</sup>—18<sup>a</sup> hat. Jes. könnte also wohl irgendwo etwas wie v. 5e 6. 7 (der Anfang) geschrieben haben, nur aber schwermüde im Anschluß an v. 1—4a, überhaupt nicht im Zusammenhang aller Stücke in diesen Kapiteln. Die Betonung des Plötzlichen entspricht der Tendenz des jesaianischen Grundgedankens, daß auch nicht der kleinste Teil der großen Wendung auf Rechnung der Volkskraft kommen, daß alles das Werk Jahves sein soll. 7 und 8 sehen aus wie zwei Bearbeitungen desselben Gedankens, die sich wohl sachlich miteinander, aber nicht stilistisch naeinander vertragen. In v. 7 werden die Bekämpfer Zions mit einem rasch verfliegenden Traum verglichen, in v. 8 sind sie selbst die Träumenden; sind sie einmal wie ein Traum verflogen, so sollten sie nicht noch einmal wiederkehren als solche, die im Traum essen und trinken und dann aufwachen und nüchtern sind; außerdem ist v. 8b mit einer kleinen Abweichung schon in v. 7 wörtlich vorhanden. Unter den vielen Möglichkeiten, mit denen man dies Naeinander erklären könnte (v. 1—8 ist eine unfertige Skizze oder ist mehrere Male veröffentlicht worden oder von Zuhörern des Propheten niedergeschrieben usw.), scheint mir am natürlichsten die Annahme, daß v. 8 eine Verbesserung von v. 7 durch eine jüngere Hand ist, wie sich ähnliches auch sonst findet vgl. c. 22<sup>10</sup> f. neben v. 18 f., Mich. 4<sup>5b</sup>. 5a neben v. 4a. 5b, Gen. 24<sup>30</sup> neben v. 29. Jedenfalls könnte v. 7 eine Verbesserung vertragen, denn v. 7b ist gar nicht übersehbar. צָבָרָה von צָבָר, während eben vorher צָבָא steht, noch dazu mit dem acc. statt mit הָ, wäre selbst dann unmöglich, wenn das צָבָא nicht schon dagewesen wäre, und neben dem מְצַרְתָּה ist es schon ganz unerträglich. Letzteres Wort mag, da das folgende Part. auf v. 2 zurückgreift, in der Form מְצַרְתָּה als Anspielung auf v. 3 gelten und dem entsprechend מְצַרְתָּה aus מְצַרְתָּה entstellte sein. Vielleicht ist dann noch ein Distichon ausgefallen, das die Präbilitate zu den Subjekten in v. 7b nachlieferte. Auch in v. 8 sollte man hinter dem ersten הָקִיץ ein Sätzchen erwarten wie das הָקִיץ עֵינָי hinter dem zweiten; aber vielleicht soll v. 8 gar keine Poesie, sondern Prosa sein. Leer ist „seine Seele“, denn die Seele ist die Lebenskraft, die den Körper erhält und daher nach Speise und Trank gierig ist; selbst nach dem Tode verlangt die beim Körper verbleibende Seele noch zu essen (Dtn. 26<sup>14</sup>) und zu trinken (vgl. Ges. zu c. 26<sup>10</sup> Wellh. Skizzen III<sup>1</sup> S. 161 f.). Der Ausdruck: alle Völker, die Kriegsdienste tun wider usw., spricht dafür, daß der Redaktor nicht mehr an die alten Assyrer denkt, sondern in denselben Gedanken lebt wie z. B. Tritosacharja (Sach. 14<sup>12</sup>): in der letzten Zeit werden alle Völker teils aus eigener Gottlosigkeit, teils, weil Jahve es so verordnet hat, gegen Jerusalem ziehen, dann erfolgt mit Jahves Parusie das Ende der gegenwärtigen Welt und die Begründung der neuen.

Sechstes Stück c. 29<sup>10</sup>—12: das Volk wird durch Jahve wunderbar verblendet und dadurch unfähig gemacht, sein Tun und seine Weissagung zu verstehen. Das kleine Stück läßt sich, obwohl an sich selbständig, als Fortsetzung von v. 1—4a, aber nicht von v. 4b—8 verstehen, nur ist es nicht im selben Atem mit v. 1 ff. gesprochen. Dillm. meint, es soll eine Folge des verblüffenden Eindrucks sein, den das Rätselwort v. 1—8 auf die Zuhörer ge-

<sup>9</sup>Erstarrt und starrt!

Seid trunken, doch nicht von Wein,

<sup>10</sup>Denn gegossen hat auf euch Jahve  
Und verschlossen eure Augen\*)

\*) die Propheten.

erblindet und seid blind!

taumelt, doch nicht von Meth!

den Geist des Tiefschlafs  
und eure Häupter\*\*) eingehüllt.

\*\*) die Seher.

gemacht habe. In v. 1—4a gibt es aber kein Rätsel, zumal für Zuhörer, die hundertmal Ähnliches von ihrem Unglückspropheten gehört hatten. Selbst wenn Jes. wirklich vom belagerten Gotteslöwen phantasiert hätte, würden ihn etwa jene Spötter von c. 28 mit Verwunderung, aber nicht mit „dummer Verwunderung“ angeschaut haben; man muß die Großen und die Priester und Propheten nicht für Schulkinder halten. Und v. 9 auf verblüfftes Anstarren zu deuten, das heißt doch von unserer exegetischen *venia dormitandi* einen zu freien Gebrauch machen. Da das Volk dem Propheten wie verzaubert vorkommt, so muß er, als er v. 9 f. sprach, besonders starke und wiederholte Erfahrungen mit dessen Verstocktheit (c. 6) gemacht haben; auch scheint die Erregtheit, mit der er v. 9 hervorstoßt, einen Kampf mit den Volksleitern zu reflektieren, wie er mit steigender Schärfe zwischen beiden Parteien seit den ersten Abfallsgelüften in der Zeit Sargons (i. c. 20) bis zum Abfall von Sanherib geführt wurde. Jes. scheint einzusehen, daß er Juda nicht mehr vom Freiheitskampf zurückhalten kann, und so sind wir mit diesem Stück wohl schon in der Periode Sanheribs angelangt. Die Katastrophe steht für Jes. nahe bevor, das von Freiheitsdurst und Siegesträumen erhitzte Volk taumelt dem Untergang entgegen. Wahrscheinlich sind nur v. 9 und 10 im ursprünglichen Wortlaut erhalten, denn v. 11 f. fällt in stilistischer Beziehung stark ab, ohne daß man gegen den Inhalt ein Bedenken haben könnte. 9 וְהָיָה כִּי יִשְׁתָּכְרוּ müßte von וְהָיָה, zaudern, unschlüssig warten, herkommen (Gen. 19<sup>16</sup>. 43<sup>10</sup>. Jdc. 3<sup>28</sup>), aber das paßt nicht, jedenfalls ist es eine Form von תָּכַח (Olsk. § 273), aber wohl kein *hithpeal*, das nicht vorkommt, sondern ein verschriebenes וְהָיָה, das auch Hab. 1<sup>5</sup> neben וְהָיָה steht. Zu dem Verbum יָשַׁח vgl. 6<sup>10</sup>, zu den Imperativen mit dem Sinn des Futurums c. 8<sup>9</sup>. 10. Angeredet sind die Ungläubigen, sie werden die Gottestaten anstarren (vgl. c. 13<sup>8</sup> Hab. 1<sup>5</sup>), voll Entsetzen, unfähig, sich des fürchterlichen Eindrucks zu erwehren. Und auch unfähig, sie zu verstehen: erblindet und seid blind! Es ist eine von Gott gesandte (c. 6<sup>10</sup> Gen. 19<sup>11</sup> II. Reg. 6<sup>18</sup>) Blindheit, zwar die psychologisch-ethische Folge ihres bisherigen Unglaubens, aber unmittelbar die Wirkung dessen, was man von Gott zu sehen bekommt. Schon unter sonst günstigen Umständen hat die Begegnung mit dem Überfinnlichen leicht schwere Folgen (Ex. 33<sup>20</sup> Cf. 120 Act. 9<sup>8</sup>), hier aber werden die Ungläubigen die Ereignisse zu sehen bekommen, die mit ihrem Untergang endigen. Und ganz hingenommen von dem Schrecklichen, Unfaßbaren, werden sie taumeln wie Trunkene. Warum die Punktation in v. 9b das perf. will, ist nicht zu begreifen; man muß mit der LXX den imper. lesen וְעָרְוּ und וְעָרְוּ, denn auch in v. 10 (11 f.) herrscht die 2. pers. v. 9b steht nicht in Rückbeziehung zu c. 28<sup>7</sup>, denn da sind die Leute im eigentlichen Sinn betrunken, aber ihr Saufen ist keine Ursache ihrer Geistesumnachtung. Jes. hat eine andere Diagnose: Jahve hat auf übernatürliche Weise jene Leute in den unglücklichen Zustand versetzt, den v. 9 schildert. Die Trunkenheit ohne Wein wird die Ungläubigen überfallen, weil sie durch das kommende Schreckliche werden aufgeschreckt werden aus dem Schlafe, in dem sie jetzt dahinleben. 10 Denn Jahve hat auf sie den Geist des Tiefschlafs ausgegossen. 10 וְהָיָה כִּי יִשְׁתָּכְרוּ ist überall, wo es vorkommt, ein von Gott (Prv. 19<sup>15</sup> allerdings von der personifizierten Faulheit) geschickter Schlaf, ein „Schlaf Jahves“ I. Sam. 26<sup>12</sup>, sonst immer mit וְהָיָה, hier noch deutlicher mit וְהָיָה verbunden. Die v. 10 zu Grunde liegende Vorstellung ist hergenommen von den Veranstellungen, durch die sich der Psychiker in Verbindung mit dem Überfinnlichen setzt; er begibt sich in die Einsamkeit, verhüllt sich (oder steckt den Kopf zwischen die Knie I. Reg. 18<sup>42</sup>), schließt die Augen und konzentriert den Geist auf einen fixen Gedanken, der je nach seinen Zwecken (mystische Devotion, Wiedung des hellseherischen Vermögens u. dgl.) und nach seiner Vorstellung von dem übernatürlichen Besucher verschieden ist: die Folge ist eine Autohypnose, ein schlafwacher Zustand, oft verbunden mit kataleptischen



<sup>11</sup>Und es wurde auch das Gesicht von dem allen wie Worte des versiegelten Buches, das man dem Buchkundigen übergibt mit den Worten: lies doch dies! Da sagt er: ich kann nicht, denn es ist versiegelt. <sup>12</sup>Oder das Buch ist übergeben dem, der nicht buchkundig ist, mit den Worten: lies doch dies! da sagt er: ich bin nicht buchkundig.

\* \* \*

Erscheinungen; der Hypnotiker ist gegen fremde Eindrücke verschlossen, gegen Schmerz unempfindlich (Gen. 22<sup>1</sup>), manchmal behaftet mit Wahnideen, also das beste Bild für die unempfindlichen, von falschen Meinungen besessenen Ungläubigen; das Erwachen versetzt, wenn es gewaltsam geschieht, den Schlafwachen in Verwirrung, Hülfslosigkeit, Schrecken, wie viel mehr hier, wo es ein Erwachen zum Tode ist. Die römische Art zu beten *velato capite* ist daselbe, nur mehr zur symbolischen Handlung herabgesetzte Verfahren, die Inkubation herbeizuführen. Vermutlich war es bei den Nabis sehr in Übung, obgleich diese zur Hervorrufung des ekstatischen Zustandes auch noch stärkere Mittel anzuwenden wissen (Musik, Selbstkasteiung und Selbstpeinigung usw.); ein erleichtertes und besonders bei den Laien beliebtes Verfahren ist der Tempelschlaf. Hier werden die Jüdäer wie deren Leiter durch einen von Gott über sie „ausgegossenen“ Geist unfreiwillig in die Hypnose versenkt. Der Geist ist wie ein Fluidum gedacht, das gleichsam narkotisch wirkt; die Vorstellungen vom Geist variieren schon in alter Zeit außerordentlich und gehen von dem Gedanken eines persönlichen Wesens bis zu dem einer Kraft, ja einer teilbaren Substanz herab. Also hängen v. 9 und v. 10 so zusammen: ihr werdet, wenn die Katastrophe kommt, fassungslos, geblendet, taumelnd wie Trunkene dem Schrecklichen gegenüberstehen, weil unvorbereitet, wie Schlafwandler, die das Prophetenwort nicht weihen kann, dahinlebend. Wer dem Gericht entgegengeht, muß wachen und nüchtern sein, sagt auch das N. T., aber diese Unglücklichen können das nicht mehr, sollen es gar nicht mehr, ihre Bande sind fest geworden v. 22. Dies kleine Stück ist also eine Ergänzung zu c. 6, nur daß die göttliche Ursache der Verstockung von dem über die Stumpfheit seiner Zuhörer erregten Propheten mit einiger Einseitigkeit in den Vordergrund gestellt wird. Die Ausdrücke „die Propheten“, „die Seher“ sind natürlich unrichtige Glossen, obwohl auf der Einsicht beruhend, daß hier ein Vorgang psychischer Art beschrieben wird. 11. 12 Die prosaische Sgbildung und die vielen prosaischen Ausdrücke in diesen Versen (רוח הכול, לאמר, ארץ-אשר) zeigen, daß wir hier nur den Gedanken, nicht den ursprünglichen Ausdruck des Propheten vor uns haben; da eigentlich v. 9. 10 für sich vollkommen genügt, so sind v. 11 und 12 wohl nur eine freihändige Erläuterung dazu. „Das Gesicht von dem allen“ (zu נראה mit bleibenendem א. s. Olsh. S. 417), die Offenbarung über all die künftigen Ereignisse — eine unlebendige Ausdrucksweise mit dogmatischer Anschauung von dem Weissagungscharakter — wird den Ungläubigen ein versiegeltes Buch sein. Das war ohne Zweifel eine Erfahrung, die auch die späteren Anhänger der Eschatologie oft machen mußten (vgl. den gutmütigen Spott eines Skeptikers Jer. 31<sup>26</sup>). Die beiden Beispiele von Unfähigkeit, das Buch zu lesen, v. 11 und 12, stehen sich nicht im Wege wie die Bilder v. 7 und 8, denn ein versiegeltes Buch könnte ein Schriftkundiger immerhin noch aufbrechen und lesen; gleichwohl würde eines genügen. In v. 11 ist mit Qre der Artikel in dem zweiten הכספר zu tilgen.

Siebentes Stück c. 29<sup>13. 14</sup>. Das Volk dient Jahve nur mit dem Munde, nicht mit dem Herzen, darum wird er ferner wunderbar handeln, sodaß die Klugheit der Klugen sich verstecken muß. Ob die einleitenden Worte „er sprach“ diesen Spruch mit dem vorhergehenden verbinden wollen oder auf einen anderen, vielleicht historischen Zusammenhang hinweisen, aus dem der Sammler das Stück herausgebrochen hat (vgl. c. 31<sup>6</sup>), das läßt sich nicht ausmachen; doch läßt er sich sehr gut als Fortsetzung des vorhergehenden denken. Auch der Inhalt, der an c. 11<sup>off</sup>. erinnert, spricht für seine Zuweisung zu derselben Abfassungszeit, der Periode Sanherib. 13 ארצי für Jahve ist wohl meist etwas zweifelhaft, hier haben wieder viele Handschriften Jahve. Zu יען כן vgl. wieder c. 31<sup>6</sup>. בפי gehört gegen die Älteste zum Vorhergehenden, denn das Mähen zu Gott ist nicht tadelnswert, sondern daß man bloß mit dem Munde „sich naht“, zur Kulthandlung kommt. Für כבדני lies man wegen der



<sup>13</sup>Und Jahve sprach:

Dies Volk da mit seinem Munde  
Während sein Herz fern ist von mir  
Ein Menschengebot,

<sup>14</sup>Drum siehe, werd' ich ferner

Und unter geht die Weisheit seiner  
[Weisen,

Weil sich naht

und mit seinen Lippen mich ehrt,  
und ihre Furcht vor mir nichtig,  
ein gelerntes:

wunderbar handeln, wunderbar, wundersam,  
und die Einsicht seiner Einsichtigen ver-  
[steckt sich,

\* \* \*

Suffixe von פיו und לבו besser כִּכְרִי. „Ihr mich-fürchten“ ist ein gelerntes Gebot. Die Religion ist für den Bürger ein bindender Rechtsbrauch, der gelernt werden muß, letzteres um so mehr, je künstlicher und anspruchsvoller der Kultus wird. Aber während die Priester behaupten, daß ihre vielen Thoroth von Gott stammen, nennt Jes. sie Menschengebot, eine freisinnige Äußerung wie die das gleiche besagende c. 1<sup>12</sup>, die im Grunde die alte Tendenz der Religion des Wüstengottes zum Ausdruck bringt und nur in der kühnen und klassischen Formulierung unserem Meister angehört. Die Übersetzung der LXX, zitiert in Mt. 15<sup>8, 9</sup>, setzt die Lesungen קָרָה und חָרָה (für חָרָה) voraus, von denen die erstere mindestens nicht schlechter ist als קָרָה und die zweite den Rhythmus verbessert; dies Distichon ist ein Zustandsatz, das vierte bringt die Erklärung für das חָרָה. Das Herz ist hier das Organ der Zuneigung wie 3. B. Jdc. 5<sup>9</sup> und so oft im Deuteronomium, und die Forderung, daß man mit dem Herzen an Gott hängen soll, wenn man ihm dienen will, bildet die Ergänzung zu der Thora c. 1<sup>10-17</sup>, daß man Jahve durch Erfüllung der Bürgerpflichten dienen soll. 14 Liebt man Jahve nicht mehr, so wird er sich auch seltsam benehmen vgl. Ps. 18<sup>27</sup>: bei dem Reinen zeigt du dich rein, jedoch bei dem Verkehrten verkehrt. Dem הפליא hat der Abschreiber ein Objekt beigegeben: אֶת־הָעַמִּים, aber abgesehen davon, daß es den Stichos unförmlich macht und, weil „dies Volk da“ eben vorher erst da war, auch den Stil nicht verschönert, ist diese Ausdrucksweise sehr ungewöhnlich und soll wohl auch bedeuten: das Volk auszeichnen. Streicht man den Zusatz, so erhält man den guten und dem Sprachgebrauch entsprechenden Sinn: sich seltsam, zum Verwundern benehmen. Das ist ein Gedanke, der oft bei Jes. hervortritt. Während man, will Jes. sagen, der Meinung ist, daß der Nationalgott, dem man so viele Opfer bringt, gegen den Feind helfen muß, ist er es gerade, der den Feind herbeiführt; das Wunderbare ist das „wildfremde“ Werk von c. 28<sup>21</sup>, die Verschwörung gegen sein eigenes Volk c. 8<sup>13</sup>. יִסְפָּה kann mit der Punktation als impf. gefaßt werden; worauf sich das „ferner“ bezieht, ist schwer zu sagen. Vielleicht kann man es doch einfach auf den vorhergehenden Spruch beziehen (v. 10), aber weiter überhaupt auf alles was vorhergeht in c. 28 und 29: auf die „andere Zunge“ c. 28<sup>11</sup>, das wildfremde Werk c. 28<sup>21</sup>, das הפליא c. 28<sup>20</sup>, auf die Behandlung des Opferherdes c. 29<sup>1-4a</sup>. Auch das Programm in c. 6 enthielt ja die merkwürdige Paradoxie, daß das Gute diesem Volk zum Unheil werden soll. Es scheint, daß Jes. in diesem Spruch, der dem Anschein nach keine mündliche Rede wiedergibt, wie in dem Maschal c. 28<sup>23-29</sup> über seine eigenen Ideen reflektiert und sich dabei so recht bewußt wird, daß sie allem zuwiderlaufen, was menschliche Klugheit meint und rät. Aber seine Gedanken kommen von Gott, und wenn Gott sie in die Tat umsetzt, wird die Weisheit der Menschen sich beschämt verkriechen. Es ist ebenso anziehend wie wichtig, zu beobachten, wie die Propheten des 8. Jahrh.s über sich selber nachdenken und sprechen (Amos 3<sup>8</sup> 7 Hof. 1.3.9.7 Micha 2<sup>11</sup> 3<sup>1.8</sup>), am meisten tut es Jeremia. Was für ernsthafte Menschen! nichts weniger als Phantasten!

Achtes Stück c. 29<sup>15-24</sup>. Nur v. 15 gehört dem Jes. an und mag irgendwie mit c. 30<sup>ff.</sup> zusammenhängen; was etwa noch folgte, scheint unleserlich geworden und darum vom Redaktor durch v. 16-24 ersetzt zu sein. Dieser ahmt dabei, wahrscheinlich nicht ganz unbewußt, viel mehr dem Deuterjes. nach als dem Jes., wird also schon c. 40<sup>ff.</sup> für jesai-anisch gehalten haben, was der Chroniker noch nicht tut. Wegen v. 20 ist er schwerlich älter

<sup>15</sup>Ha die, die tief vor Jahve

Und es ist [in Dunkelheit

Und die sprechen: wer sieht uns

verbergen den Beschluß,

und] in Sinsternis ihr Tun,

und wer weiß von uns?

<sup>16</sup>Eure Verkehrtheit! Oder ist wie Ton der Töpfer zu achten,

Daß spräche das Werk von seinem Wirker: er hat mich nicht gewirkt,

Und das Gebild von seinem Bildner: er hat keine Einsicht?

<sup>17</sup>Ist's nicht noch ein kleines Weilchen, so wandelt sich der Libanon

[zum Fruchtfeld,

Und das Fruchtfeld wird zum Walde gerechnet.

als die Makkabäerzeit. Wen der weiche gefühlselige Ton, der allerdings c. 30<sup>18</sup>—26 noch stärker hervortritt, nicht von der Unechtheit dieses Einsages überzeugt, der mag sich fragen, wie er die Verheißung v. 18, daß die Tauben und Blinden hörend und sehend werden sollen „an jenem Tage“, mit Jes.'s oft genug ausgesprochenen Ansichten über diesen Punkt in Einklang setzen will. Daß das Stück wirklich Ergänzung, nicht etwa selbstständiges Produkt eines anderen Autors ist, beweist die beständige Bezugnahme auf die Umgebung, zu der es sich so verhält wie c. 28<sup>5</sup>f. zu v. 1—4 oder c. 4<sup>2</sup>—6 zu c. 26—41 (vgl. weiter zu c. 30<sup>18</sup> ff.). 15 Der Anfang ähnlich wie c. 30<sup>1</sup> 31<sup>1</sup>, die Konstruktion wie c. 5<sup>22</sup>. Der geheime Beschluß, von dem Jahve nichts wissen soll, ist wahrscheinlich wie c. 30<sup>1</sup>f. das Ansuchen der Hülfe Ägyptens. Die Politiker Judas, Hiskia und seine Großen, haben es also vermieden, die sonst bei wichtigen Angelegenheiten üblichen Anfragen an Jahve zu richten, weil sie aus den oft gehörten Äußerungen Jes.'s schließen, daß Jahve mit Nein antworten würde. Wenn nicht wirklich Jahve, so doch Jes.: jene Propheten von c. 28<sup>7</sup> ff. mögen sie ja befragt haben, aber das ist für Jes. kein Befragen Jahves. לֹא־יִדְעוּ (c. 38). Hinter וְהָיָה mag, nach dem Metrum und der Anspielung in v. 18 zu urteilen, ein וְהָיָה ausgefallen sein. Wer sieht uns, wer weiß von uns? sagen sie als Leute, die sich wohl bewußt sind, daß sie Unrechtes tun. Dem Jes., der als vornehmer Mann in den höchsten Kreisen verkehrte, war trotz aller Geheimnisfrämerei das Treiben der Diplomaten nicht entgangen. — 16 gehört schon dem Ergänz. Schwerlich hätte Jes. jenen Politikern ihre Verkehrtheit in solcher Beweisführung nachgewiesen. Für ihn sind sie Rebellen (c. 30<sup>1</sup>), und die Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und ihnen war mit politischen Sägen (c. 30<sup>4</sup>) auszusechten, nicht aber durch eine naive Theologenlogik zu entscheiden, die sich auf die eschatologische Dogmatik beruft: steht nicht die große glückliche Wendung bevor, warum wollt ihr also euch selbst helfen? Auch die Vorstellungen von Töpfer und Ton, Schöpfer und Geschöpf gehören nicht in die alte Welt, die vielmehr vom Verhältnis des Königs zum Volk, des Gotteswillens zum Willen der Untertanen Gottes ausgeht. הַכֹּכָבִים ist nach der Punktation mit = Subst. Das Bild ist entlehnt aus c. 45<sup>9</sup>, das auch c. 64<sup>7</sup> Jer. 18<sup>1</sup> ff. benutzt ist (vgl. c. 10<sup>16</sup>). וְנִלְכַּח leitet den zweiten Teil einer Doppelfrage ein, deren erster ausgelassen ist. Zu לִי = לִי oder לִי f. c. 51. 17 וְהָיָה, als ob die Weltumwälzung eine feststehende Tatsache wäre, an die man nur zu erinnern braucht, um die Verkehrtheit der Selbsthilfe schlagend bewiesen zu haben. Der Ergänz. denkt sich die von ihm Angeredeten nicht so böse, wie Jes. seine Gegner darstellt; es sind ja die Juden des 2. Jahrh.s, und ihre Verirrung besteht offenbar darin, daß sie an der Besserung der Dinge zweifeln und über Gott murren. Für ihn sieht die Situation ganz anders aus als für Jes.; zwar sind Läuterungsgerichte im Innern nötig, aber Strafgerichte nur nach außen; Zion soll nicht weinen, sondern bekommt nur Tröstliches zu hören. „Ein wenig, ein Weilchen“ wie c. 10<sup>25</sup> 16<sup>14</sup>. Der Inhalt des Satzes ist Nachahmung von c. 32<sup>15</sup>. Der Libanon ist aber ein etwas sonderbarer Ersatz für die Prärie in der Grundstelle, die der Vf. offenbar nicht richtig verstanden hat. Denn Jes. sagt c. 32<sup>15</sup>, daß die Wüste zum Fruchtland erhoben, verbessert, und das Fruchtland so reich mit Frucht bäumen besetzt werden soll, daß es wie ein Wald aussieht; hier dagegen wird das Waldgebirge Libanon in ein Fruchtland und dieses in Wald verwandelt, wenn nicht gar der Vf. wie die LXX הַכֶּרְמֶל für den Berg Karmel genommen hat. Entweder ist der Sinn der, daß eine völlige Umkehrung aller Dinge ein-



- <sup>18</sup>Und hören werden an jenem Tage die Tauben Schriftworte  
Und aus Dunkelheit und Finsternis heraus die Augen der Blinden sehen,  
<sup>19</sup>Und die Elenden werden in Jahve vermehrte Freude haben  
Und die ärmsten Menschen im Heiligen Israels jubeln.  
<sup>20</sup>Denn dahin ist der Tyrann, verschwunden der Spötter  
Und ausgerottet alle, die auf Unheil wachen,  
<sup>21</sup>Die Menschen schuldig machen mit Worten  
Und dem Schiedsmann im Tor Schlingen legen  
Und durch Nichtiges den niederstrecken, der Recht hat.

treten, die Niedrigen (die Juden) erhöht, die Höhen (die heidnischen Herren) erniedrigt werden sollen — und das ist wohl das Wahrscheinlichste — oder der Vf. meint, mit etwas engerem Anschluß an die Grundstelle, daß der Libanon für den Küchenbedarf nutzbar gemacht werden soll. Aber auch c. 10<sup>34</sup> ist der Libanon das Bild für die heidnische Weltmacht vgl. noch v. 19f. 18 hören werden „an jenem Tage“ die Tauben Schriftworte — eine sehr unglückliche Verbindung von c. 42<sup>18</sup> mit 29<sup>11</sup>f. Eine Schrift kann der Taube ebenso gut lesen und verstehen wie der Hörende, wenigstens dann, wenn es sich nicht um verwahrloste physische Taubstummheit handelt, sondern um geistige Taubheit wie hier. Natürlich versteht der Vf. unter der Schrift nach v. 11 „das Gesicht von dem allen“, die eschatologische Offenbarung, an die manche Juden des 2. Jahrh.s nicht glauben mochten, sei es aus geistlicher Taubheit, sei es wegen zu oft erlebter Enttäuschung, weil die Verheißungen der Apokalypstiker nicht in Erfüllung gehen wollten und man es für sicherer hielt, sich auf die eigene Kraft und das Römerbündnis zu verlassen. Diese Tauben werden die Schrift hören, wenn sie sich demnächst als wahr bewiesen hat. „Aus Dunkel heraus“, d. h. nachdem das Dunkel gewichen ist, werden die Blinden sehen; man sieht nicht recht, ob die geistliche Finsternis der Blindheit oder das Dunkel des Elends gemeint ist. Jes. macht den Tauben und Blinden seiner Zeit solche Verheißungen nicht, sie sollen „gehen und rücklings straucheln“ c. 28<sup>18</sup>, „bis daß wüßte sind die Städte ohne Bewohner“ c. 6<sup>11</sup>, sollen noch immer blinder werden c. 29<sup>10</sup>; die die goldene Zeit erleben, sind ein kleines Häuflein von Gläubigen. 19 Die Elenden und ärmsten Menschen sind hier wie c. 14<sup>30</sup> 66<sup>2</sup> und in den Psalmen die Frommen, nicht die niedrigen und gedrückten Volksklassen der Zeit Jes.s, die dieser niemals als frömmere denn die Großen hinstellt und hinstellen konnte. **יִשְׂרָאֵל** ist wohl verkürzter Ausdruck für **יְהוָה שְׂמֵחַ**: jubeln unter frohlockendem Ausrufen des Namens Jahves (c. 41<sup>18</sup> Ps. 149<sup>2</sup>). Der Heilige Israels aus 14 30<sup>11</sup>, hier mit Beziehung auf den sichergestellten, verherrlichten Tempelfultus und die triumphierende Gemeinde, wie die Fortsetzung zeigt. 20 „Denn (dann) ist verschwunden der Tyrann“ (c. 25<sup>3</sup>f.), der äußere Feind, der Syrer, und mit ihm der ihm befreundete innere Feind, der Religionspötker. **לֵךְ** mag durch c. 28<sup>14,22</sup> angeregt und so eine Probe von der Eregese der Theologen der letzten Jahrh. sein, ist aber term. techn. für die Verächter des Gesetzes wie Ps. 11 und oft. Eine solche Zusammenstellung von Tyrann und Spötter ist kaum in einer anderen Zeit als der griechischen denkbar. v. 20a erinnert auffallend an c. 16<sup>4</sup>. v. 20b gehört näher zu v. 21. Die Unheilswächter sind das Gegenteil von den Rechtswächtern; im B. Jer. wird das dort sehr beliebte **שָׁקֵר** (12 56 31<sup>27</sup> 44<sup>22</sup>) mit **לֵךְ** oder **לִ** konstruiert. 21 **בְּרַבֵּר** wird übersetzt: in einer Rechtsache, um eines bloßen Wortes willen, mit falschem Wort, was alles nicht in dem bloßen **בְּרַבֵּר** liegen kann. Ebenso kann **כְּרִמְיָא** nicht bedeuten: zur Sünde verleiten oder verurteilen. **כְּרִמְיָא** heißt entweder: sündigen lassen, oder für sündig erklären. „Jemanden sündigen lassen in einer Sache“ wäre vielleicht möglich, wenn die Sache genannt wäre. Es bleibt nur übrig, **כְּרִמְיָא** als Pendant zu **הַרְשִׁיעַ** anzusehen; das letztere tut der Richter, das erstere der Ankläger, der Denunziant. Vor Denunzianten warnt Koh. 10<sup>20</sup>, von ungerechten Anklagen sprechen viele Psalmen; die Frommen hatten viel zu leiden von denen, die sagten: unsere Lippen sind mit uns, wer ist unser Meister? (Ps. 124). **בְּרַבֵּר** heißt also wohl: mit Rede, mit Worten. Die Genannten wissen mittelst advokatischer Beredsamkeit, durch die sie dem ehrlichen, prozeßhellen Bürger überlegen sind,



- <sup>22</sup>Drum so spricht Jahve, der Gott des Hauses Jakob,  
Der den Abraham erlöste:  
Nicht soll dann zu Schanden werden Jakob,  
Und nicht soll dann sein Angesicht weiß werden,  
<sup>23</sup>Sondern wenn er sieht das Werk meiner Hände in seiner Mitte,  
Werden sie heiligen meinen Namen,  
Werden heiligen den Heiligen Jakobs  
Und den Gott Israels fürchten;  
<sup>24</sup>Und erkennen werden die Geistesirren Einsicht  
Und die Murrenden Lehre lernen.

\*

\*

\*

Menschen schuldig zu machen, ins Unrecht zu setzen. Sie wissen ferner dem Schiedsrichter im Tor, wo das Gericht abgehalten wird (Hiob 31<sup>21</sup> Prv. 22<sup>22</sup> Dtn. 16<sup>18</sup> usw.), Schlingen zu legen, d. h. wohl, durch Redefnisse, Geschenke oder anderweitige Beeinflussung ihn für sich einzufangen, „blind zu machen“ (Dt. 16<sup>19</sup>). יקשן, das das part. fortsetzt, leitet die Puntation von קש = יקש ab, wie es scheint (Olsk. § 244 b. G.-K. § 72 r). הטר ist in unserm Sinne häufig 3. B. Er. 23<sup>2</sup>. Am. 5<sup>12</sup> Prv. 18<sup>5</sup>. בטרן, durch Nichtiges, entspricht einigermaßen dem ברבר. Das Unweisen der Rabulisten und Denunzianten muß zur Zeit des Vf.s besonders arg gewesen sein, da er so weitläufig darüber redet. 22 kehrt zum Hauptthema zurück. „Darum,“ weil die goldene Zeit bevorsteht, soll man nicht mehr zweifeln oder murren, denn es ist für „Jakob“, für die Judenheit, nichts mehr zu befürchten. Ein Satz, der sich in der jesaianischen Umgebung sehr wunderbar ausnimmt, denn Jes. spricht von nichts als von der bevorstehenden Beschämung „dieses Volkes da“. עתה, dann, wenn nämlich das v. 17 ff. Verheißene eintritt. Daß die Erlösung Abrahams in der Zeit Jes.s ein ganz fremder Gedanke ist, hat bereits Wellh. bemerkt; Abraham wird überhaupt von den Propheten des 8. Jahrh.s niemals erwähnt. Aber der Relativsatz ist hier kein Einsatz, er soll die Hoffnung auf die künftige Erlösung durch den Hinweis auf Abrahams Erlösung verstärken. Er ist freilich reichlich weit von dem anscheinenden Subj. Jahve entfernt, eben deshalb muß man aber mit Lowth im Vorhergehenden אל statt אל ausprechen. Die spätsjüdische Sage, daß Abraham aus dem „Feuer der Chaldäer“ gerettet worden sei, ist nur aus dem Namen Ur Kasdim herausgesponnen, der selber nur in nachexilischen Schriften vorkommt. 23 כי faßt die LXX wohl mit Recht als „sondern“. Wenn die Juden das Werk Jahves in ihrer Mitte (ἐν ὧν Lk. 17<sup>21</sup>) sehen, nämlich seine Gerichte an den Tyrannen, Spöttern, Ungerechten, und die glorreiche Erhöhung des Gottesvolkes, so werden sie „seinen Namen heiligen“, werden ihn im Kult preisen, dankend ausrufen: heilig ist er! (vgl. dazu etwa Ps. 99). Das ist das Gegenteil von dem Kleinmut der Angeredeten und von der Schande, die ihnen immer vor Augen steht. ילריו kann nicht acc. zu ראתו sein, etwa als Glosse zu dem „Werk meiner Hände“ (wenn er seine Kinder sehen wird, so werden sie Gott heiligen!), sondern nur Erklärung des Suffiges von ראתו, eine Erklärung, die nur für recht törichte Leser von Nutzen sein konnte, da בקרבן und der folgende Plur. deutlich genug zeigen, daß Jakob das Volk und nicht der Patriarch ist. „Sie werden den heiligen Jakobs heiligen“ ist ähnlich schwülstig wie c. 5<sup>16</sup>. Über יעריש vgl. zu c. 8<sup>12</sup>; der Ergänzter hat in c. 8<sup>13</sup> wohl schon die falsche Lesart תקריש gelesen. 24 בנה auch Hiob 38<sup>4</sup>; בנה ist hier als Synonymum von חכמה vgl. Koh. 8<sup>16</sup> nicht die Tätigkeit des Erkennens, sondern dessen Inhalt, und die Phrase sekundärer Art. Aus der Chofmaliteratur stammt auch לקח, dem das spätere לקח entspricht. Ist תעירוח ein alter Ausdruck, so bedeutet es wohl zunächst die durch einen Geist irrenden, die Irrsinnigen, aber der Vf. versteht unter רוח Bewußtsein und Gesinnung des Menschen. Wer der wahren Religion, die zugleich die wahre Lebensweisheit ist, nicht folgt, ist für die Weisheitslehrer ein Tor. Aber die jetzt verblendeten oder unzufriedenen Juden werden, sagt der Vf., insofern der bevorstehenden großen Wendung sich gern der geoffenbarten Lehre und

30 <sup>1</sup>Ha widerspenstige Söhne,  
 Auszuführen einen Beschluß  
 Zu gießen Gußopfer  
 Um zu häufen  
<sup>2</sup>Die hinabziehen wollen nach Ägypten  
 Zu flüchten in Pharaos Zuflucht  
<sup>3</sup>Sein wird euch die Zuflucht zur Schande  
<sup>4</sup>Mögen auch in Zoan seine Fürsten sein

ist der Spruch Jahves,  
 und nicht von mir,  
 und nicht mit meinem Geist,  
 Sünde auf Sünde!  
 und meinen Mund nicht befragten,  
 und sich zu bergen in Ägyptens Schatten:  
 und die Bergung zur Schmach,  
 und seine Boten bis Chanes reichen;

der Disziplin des Gesetzes hingeben. Als Juden sind sie des Heiles sicher, das Heil wird sie zur rechten Einsicht zurückführen.

Neuntes Stück c. 30<sub>1</sub>—5: Wehe über das nutzlose Bündnis mit Ägypten. Die Bestimmung der Abfassungszeit hängt von der Beantwortung der Frage ab, wann sich die Judäer nach Ägypten um Hilfe wandten. Das letztere umfaßt zu der Zeit der Rede das Gebiet von Zoan (Tanis, im Nordosten) bis Chanes (Hnes, "Ἀνωσις, südlich von Memphis), also Unterägypten. Damit ist nicht das Reich des Sabako gemeint, der von Oberägypten aus zwar eine Zeitlang auch Unterägypten beherrschte, dessen Herrschaft aber nicht so beschrieben werden könnte, wie v. 4 tut. Die äthiopische Dynastie verlor die Herrschaft über Unterägypten seit ihrem Mißerfolg gegen Sargon, die Deltafürsten, von denen der Fürst von Sais sich Pharao nannte, blieben bis über Sanheribs Zeit hinaus selbständig; nächst der saitischen Dynastie war die tanitische die mächtigste. An ein Bündnis Judas und Unterägyptens wider Sargon darf man wohl nicht so leicht denken (vgl. c. 20); wahrscheinlich handelt es sich um den Versuch des Freiheitskampfes in den ersten Jahren Sanheribs, sodaß dies Stück ungefähr um 704—702 entstanden sein wird. 1 בנים wie c. 12. 4, wo der Ausdruck besonders motiviert ist; hier liegt ein Grund angedeutet in dem ganzen Zusammenhang: es gehörte sich, mich zu fragen, ich bin der natürliche Ratgeber, der Vater der Israeliten. סוררים auch c. 123. לעשות angehängt wie c. 522. כמי für כמני auch c. 224. „Zu gießen ein Gußopfer“, nämlich beim Abschluß eines Vertrags, vgl. σπονδή, Gußopfer und (im Plur.) Vertrag. מסכה kommt nur hier so vor für נסך. Daher andere: ein Gewebe weben, aber נסך heißt nicht weben, sondern gießen oder decken (c. 257), מסכה Guß oder Dede (c. 2820). וְלֹא רוּרִי ist auffallend kurz, aber doch verständlich: nicht mit Zuziehung meines Propheten. Jes. wird also von Jahves Geist inspiriert wie der messianische König c. 11 ff. למען selten bei Jes. (c. 2813), um so häufiger bei den Deuteronomisten; es nennt hier den Zweck für die Folge. Sie häufen Sünde auf Sünde: verkehrt war es schon, an fremde Hilfe, ja überhaupt an Krieg zu denken, doppelt verkehrt ist es, Jahve und seinen Propheten zu umgehen vgl. c. 2915. 2 וְעַי und כְּעַי können sowohl von עַי, stark sein, wie von עַי, Zuflucht suchen, abgeleitet werden, doch wäre im ersteren Fall die Orthographie inkorrekt und der Sinn keine gute Parallele zu dem folgenden Sätzen. Zu כְּעַי mit bleibenden ä im stat. constr. s. Olsh. S. 383; עַי (intransf. Infinitiv wie בִּיאַר, אָר) kommt wohl nur zufällig blos hier im qal vor. Der Pharao ist ein nationalägyptischer König; Sabako wird auch II. Reg. 174 nicht Pharao genannt, obgleich er sich die Titel der Pharaonen angeeignet hatte. Die Palästinenser scheinen sich zunächst an das Nachbarland Ägypten gehalten zu haben, dem vielleicht die Zuziehung des Äthiopen gar nicht angenehm gewesen wäre. Nach c. 28 kommen die Gesandten Tarrakos nach Jerusalem, nicht die jüdischen nach Napata, und an Tarrakos Beteiligung an dem großen Kampf scheint in erster Linie sein Ehrgeiz Schuld gewesen zu sein. 3 Zu בשת vgl. c. 205. Ägypten ist machtlos gegen Assur, wer sich auf seinen Schutz verläßt, kommt ins Unglück und in Schande. Oben ist das aus v. 2 wiederholte פָּרַעַה und צַל־מִצְרַיִם als ästhetisch und metrisch unangenehm weggelassen. 4 Warum וְיִי nicht heißen kann: sie sind (Dillm.), verstehe ich nicht, das Verbum war in dem Konzessivsatz schwerlich zu entbehren. „Sie sind gewesen“ (Dillm.) gibt keinen Sinn, denn daß seine (nämlich vermeintlich Sabakos) Fürsten einmal in Zoan gewesen sind, war für Politiker, die mit der Gegenwart zu rechnen hatten, vollkommen gleichgültig. Ebenso verkehrt ist es, die Fürsten und Boten als jüdische anzu-

⁵Jeder trägt Unehre davon  
Dem Volk, das keine Hülfe bringt, an dem Volk, das nichts nützt,  
sondern Schande und Schimpf dazu.

\* \* \*

⁶Orakel „In den Wüsten des Südländes“

[In den Wüsten des Südländes], im Land der Drangsal und Bedrängnis,  
Von wo Löwe und Leu, Otter und geflügelter Saraf,

sehen; es steht ja doch nicht da: eure Fürsten, sondern: seine, Pharaos Fürsten. Jes. ist nicht der Meinung, daß Ägypten nicht helfen will, wenn es auch noch so dringend angefleht wird, sondern daß es nicht helfen kann, wie aus der ganzen Rede, aus c. 20 und c. 31 deutlich genug hervorgeht. Jes. will auch nicht sagen, wie klein die Ägypterherrschaft (Ḥiḡ.), sondern wie groß sie ist. Er nennt Zoan und Chanēs (ägyptisch Hachnensu, Chnensu, Hnes) als Sitz von Unterkönigen, weil sie die nördsüdliche Ausdehnung des damaligen Ägyptens gut veranschaulichen konnten, auch vielleicht in den Kämpfen mit Sabaſo oft in Palästina genannt waren. Chanēne verwandelt הני in חני und Chanēs in Chaḥpanches und streicht die Suffixe, und Marti übersetzt dann כני mit: so oft lagerten, statt mit: mögen gelagert haben. So willkürlich abgeänderte und übersehte Texte scheinen mir wenig Wert zu haben; hier wird der vorhandene Text geradezu verschlechtert und das ohne alle Not. Noch schlimmer wird dem Anfang von 5 mitgespielt; er wird unter Vorgang von Knochmal abgeändert in: בלם הביאו שי לעם, sie alle haben Opfergabe gebracht einem Volk usw., das sollen nämlich die Fürsten getan haben, so oft sie in Chaḥpanches lagerten. Jes. sagt einfach, kräftig und zornig: mag der Pharaos seine Beamten in Zoan sitzen haben und seine Kuriere ganz bis Chanēs schicken, mag er noch so stark scheinen, jeder trägt Unehre davon, der von ihm Hülfe erwartet. הבאיש, stinkend werden, in Unehre geraten (II. Sam. 16:1 I. Sam. 13:4), paßt zu v. 5b und zu כלמה v. 3 und ist als das derbere Wort dem הוביש des Qre vorzuziehen, um so mehr als בשת schon genug feststehende). Man blamiert sich vor aller Welt (das perf. betont das erfahrungsmäßig Feststehende), wenn man sich mit einem Volk einläßt, das nichts nützt, nicht helfen kann, wenn es auch noch so großartig dasteht. הבאיש bedeutet, wie mir scheint, niemals verhaßt, wohl aber ekelhaft, widerlich sein. לבו statt להם ist bei Jes. auffällig und der Dativ selber, der v. 7 fehlt, eher lästig, zumal wegen des Plurals. Für die Deutung: sich selber nützen sie nicht, ist der Ausdruck kaum stark genug und die Fortsetzung nicht günstig. Wahrscheinlich ist es aus לעץ entstanden, das das vorhergehende על-עץ wieder aufnehmen soll (vgl. zum Stil c. 18:2). Setzt man letzteres ein, so wird auch dem folgenden Stichos aufgeholfen, der jetzt eigentlich in gar keiner fühlbaren syntaktischen Verbindung mit dem Übrigen steht, dann aber ein volltönendes Glied des Parallelismus abgibt: einem Volk, das nicht zur Hülfe, sondern zur Schande gereicht. ולא להועיל ist eine leere Wiederholung, fehlt in der ursprünglichen LXX und stört das Metrum, ist also zu streichen.

Sehntes Stück c. 30a.7. Inhaltlich mit dem vorhergehenden ziemlich identisch, muß es eben deswegen als ein besonderes Stück behandelt werden. Die Stichwortüberschrift macht wahrscheinlich, daß es einst in c. 13—23, etwa neben c. 21. 22 gestanden hat (J. Einl. § 15) und erst vom letzten Redaktor hierher versetzt ist. 6 Daß בְּחִבּוֹת nicht den Wasserochsen von Hiob 40:10 ff. bedeutet und nicht „emblematische“ Bezeichnung Ägyptens ist, das doch nicht im Negeb liegt, bedarf keines Beweises. Aber auch der Sinn „Vierfüßer des Negeb“ will nicht recht passen, da doch nur vom Löwen die Rede ist und חיות zu sagen gewesen wäre, wenn die Überschrift auch die Schlangen im Negeb umfassen wollte. Ich vermute, daß die Überschrift wie gewöhnlich ein oder ein paar Worte des Textes zitiert, ferner, daß der Text mit eben diesen Worten anfang und daß auch das unerklärliche Schlußwort von v. 7 darauf anspielt (J. u.). Ich schlage daher vor als Anfang der Rede: בְּשִׁמּוֹת נֶגֶב, danach als Überschrift בְּשִׁמּוֹת נֶגֶב, welcher letzterer Ausdruck in בְּחִבּוֹת durch Konjekturen umgeändert wurde, als er im Anfang der Rede ausgefallen war. Dadurch erhalten wir den Vorteil,





„Jetzt geh hinein, schreib es nieder\*)  
 Daß es sei für einen späteren Tag,  
 \*) auf eine Tafel in ihrer Gegenwart.

und auf's Buch zeichne es ein,  
 zu einem Zeugen für immer!

Negeb, wo die Sarafen usw. daheim sind, mit dem Negeb Dan. 11<sub>5</sub> konfundiert, verstehe aber unter den Tieren nicht die Sarafen usw., sondern den Wasserochsen, habe „darum“ die Überschrift verfaßt und erwarte nun, daß der unglückliche Leser, der nur Tiere des Negeb vor sich hat, diese verzwickten apokalyptischen Permutationen ohne Hülfe und Anleitung errate. So muß man doch selbst einen Glossator nicht behandeln. Wegen des כֹּחַ muß מַשְׁכַּח im Vorhergehenden stehen und zwar nicht blos dem Sinne, sondern auch dem Ausdruck nach. Deshalb lese ich מַשְׁכַּח, Rahab der Wüsten. Dies מַשְׁכַּח hat der Glossator in der Überschrift zu lesen geglaubt und wendet es nun mit boshaftem Witze auf Ägypten an, dem ja das scharfe Urteil des Propheten gilt: „darum“, weil Ägypten unfähig ist zu jeglichem Tun, „nenne ich es Rahab der Wüsten“, ein Wasserungeheuer auf dem Trockenen. Dabei wird diesem Leser die Stelle Hes. 29<sub>3</sub>ff. vorgeschwebt haben: du großes Wassertier, ich lasse dich aus deinem Nil steigen und stoße dich in die Wüste usw. Natürlich ist der Schreiber dieses Witzes nicht der Vf. der Überschrift, hat auch schwerlich vorhergesehen, daß sein Witz noch einmal in die heilige Schrift kommen werde. Randglossen, witzige (Jer. 31<sub>22</sub> b. 26) und trodene, hat mancher Leser in sein Exemplar geschrieben und später ein Abschreiber in Unschuld und Gedankenlosigkeit dem alten Text einverleibt.

Elftes Stück c. 30a—17. Jes. soll seine Warnungen und Weissagungen aufzeichnen als Zeugnis für später, ja für immer, denn das Volk will sie nicht hören; dessen Unglaube und Ungehorsam wird ihm zum schwersten Unheil ausschlagen. Der erste Teil dieses Stückes ist also eine Art literarischer Einleitung zur folgenden Rede, vielleicht auch eine Nachschrift zu der eben vorhergehenden, und insofern von besonderem Interesse für unser Wissen von der Person und der Wirksamkeit des Propheten. Man will ihn nicht hören, aber man bringt ihn dadurch nicht zum Stillstehen. Er sitzt jetzt in seinem Hause und schreibt für die Zukunft! Die Zukunft wird ihm einmal Recht geben. Lange verweilt der Prophet nicht bei dieser Einleitung, sie geht bald in die Rede über, die 3. pers., in der er vom Volk spricht, wird zur 2. (v. 12). Denn es liegt ihm nichts an schriftstellerischen Ehren, es ist ihm nur um die Fortführung seiner prophetischen Aufgabe zu tun. Wir hätten gern noch etwas mehr von seinem Schriftstellern gehört, möchten vor allem wissen, ob das, was er in seiner unwillkürlichen Muße niedergeschrieben hat, sich blos auf das beschränkt, was wir jetzt in c. 30 von ihm lesen, ob sich nicht vielmehr noch anderweitige schriftstellerische Tätigkeit ähnlich derjenigen, die Jer. 36 von Jeremia berichtet wird, darangeschlossen hat. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß alles dasjenige, was in c. 28<sub>1</sub>—30<sub>17</sub> dem Jes. angehört, in dieser Zeit von ihm gesammelt, in seiner dem Anschein nach beispieldlos korrekten chronologischen Reihenfolge zusammengestellt und zum Teil wohl ein wenig überarbeitet (s. zu 28<sub>7</sub>) worden ist; vielleicht hat das so entstandene kleine Buch dann noch weitere Vermehrungen erhalten, die bis c. 31<sub>5</sub> gehen mögen. Diese Schrift sollte ein Zeugnis und Vermächtnis des Propheten sein für die Zukunft, ein Zeugnis aus einer Zeit, wo sein unmittelbares Wirken vorläufig zu Ende, wo das Volk auf dem Punkt der Verblendung angelangt zu sein schien, der nach c. 6 bei dem Vernichtungsgericht erreicht sein sollte, wo es andererseits ein Häuflein Jünger gab, die ihn verstanden und dereinst auf Grund dieser Schrift konstatieren konnten, daß er die Wahrheit geredet habe. Eine Schrift verwandter Art und Abzweckung glaubten wir in c. 8<sub>16</sub>—18 angedeutet zu sehen; und es ist sehr gut möglich, daß beide Schriften in derselben Zeit, in den ersten Jahren Sanheribs, zusammengestellt und redigiert sind. 8 Den ersten Halbvers verstehe ich nicht. „Geh hinein“ heißt doch wohl: gehe in dein Haus! da die besonders im Dtn. oft vorkommende Bedeutung von אֵין, sich anstellen, etwas zu tun, hier ebenso überflüssig wie profaisch wäre. Dann heißt es aber: „und schreibe es auf eine Tafel in ihrer Gegenwart“. Auf eine Tafel schreibt man ein kurzes Wort vgl. c. 8<sub>1</sub> f. Hab. 2<sub>2</sub>, aber wo hätten wir dies kurze Wort zu suchen? Denn wenn es nicht angegeben wäre, so hätte



<sup>9</sup>Denn ein widerspenstig Volk ist es,  
Die nicht hören wollen  
<sup>10</sup>Die sagen zu den Sehern: sehet nicht

verleugnende Söhne,  
die Weisung Jahves,  
und zu den Schauern: schaut uns nicht  
[Richtiges!]

Redet uns Schmeicheleien,  
<sup>11</sup>Weicht vom Wege,  
Schweigt vor uns

schaut uns Täuschungen!  
biegt ab vom Pfade,  
vom heiligen Israels!

die Erwähnung der Tafel keinen Zweck. Man verweist nun auf v. 7b, aber der rührt nicht von Jes. her und kann durch diese Tafel nicht als echt erwiesen werden, abgesehen davon, daß wahrscheinlich v. 6 und 7 nicht in diese Schrift aufgenommen waren. Und was bedeutet  $\text{נֶאֱמַר}$  in ihrer Gegenwart? Hat Jes. die Ungläubigen, die ihn nicht mehr hören wollen, mit in sein Haus genommen, um vor ihnen die Tafel zu beschreiben? Denn  $\text{נֶאֱמַר}$  kann doch nicht heißen: „sodas die Tafel bei ihnen (außerhalb des Hauses Jes.s) sei und bleibe“ (Dillm.), da müßte doch das  $\text{בֵּית}$  gestrichen werden. Und wie verhalten sich die Suffixe von  $\text{נֶאֱמַר}$  und  $\text{נֶאֱמַר}$  zu einander und warum steht nicht das erste Verbum bei  $\text{נֶאֱמַר}$  und das zweite bei  $\text{נֶאֱמַר}$ ? Hat Jes. geglaubt, daß die Tafel ewig existieren werde? von einem Buche konnte er dies annehmen, weil es immer wieder abgeschrieben wird und die Abschrift denselben Wert hat wie die Urschrift, während eine Inschrift, die das Sitzbleiben Rahabs verkündigt, schon dem nächsten Jahrzehnt gleichgültig sein mochte und die Tafel, wenn einmal zerstört oder verwittert, gewiß nicht erneuert wurde. Aus diesen Gründen ist  $\text{נֶאֱמַר}$  als ein Glossen anzusehen, das in Nachahmung von c. 81f. und vielleicht erst auf Grund von v. 7b in den Text gekommen ist. Das Suffix der beiden Verben bezieht sich auf das, was Jes. in der Zeit, wo man den Krieg gegen Assur vorbereitete, mündlich zu sagen verhindert wurde, auf seine „Bezeugung und Weisung“ (c. 81e), die besagte, daß man sich nicht auf die eigene Kraft und fremde Hülfe verlassen, sondern Jahves Tun in Ruhe und Vertrauen abwarten soll und daß die, die das nicht tun, untergehen werden. Daß Jes. dies zur rechten Zeit den Judäern gesagt hat, davon wird dies Buch ein ewiges Zeugnis sein. Für  $\text{נֶאֱמַר}$  ist mit Pesch. Vulg. Trg. und vielen Exegeten  $\text{נֶאֱמַר}$  zu sprechen vgl. c. 19<sup>20</sup>. Dtn. 31<sup>19</sup>. 21. In dem „Zeuge für immer“ spricht sich nicht das Selbstbewußtsein des Schriftstellers („monumentum aere perennius“) aus, sondern der prophetische Glaube an die ewige Wahrheit und ihren Triumph. Auch der Zorn: das Buch wird ein ewiges Denkmal des Unglaubens sein. 9 Denn es ist ein widerspenstiges Volk, gottverleugnende Gottesfinder (vgl. Hiob 31<sup>28</sup> Prv. 30a und zur Sache Jes. 12 63e). Das zweite  $\text{נֶאֱמַר}$ , das in der LXX fehlt, ist wohl versehentliche Wiederholung. Die hier gemeinte Thora, auf die schon das Suffix in v. 8a hinwies, wird v. 15 noch einmal wiederholt, s. außerdem zu c. 28<sup>12</sup>. 81e. 10. 11 Sie verbieten sogar den Sehern den Mund, sofern sie nicht Angenehmes weisagen wollen. Ähnlich sprechen Micha (c. 2e. 11), Amos (21<sup>2</sup>. 71<sup>2</sup>), Hosea (97. 8) und später Jeremia. Die seit Amos aufkommende Eschatologie isolierte diese Propheten. Jes. legt den Redenden sein Urteil in den Mund wie c. 28<sup>15</sup>. Für das breite  $\text{נֶאֱמַר}$  hat die LXX, wie es scheint,  $\text{נֶאֱמַר}$  gelesen.  $\text{נֶאֱמַר}$ ,  $\text{נֶאֱמַר}$ , ist deverbale von  $\text{נֶאֱמַר}$ .  $\text{נֶאֱמַר}$  nur hier. „Weicht ab vom Wege“ kann nicht den Sinn haben: weicht ab von der Gottesfurcht, was weder einen Anhalt im Kontext hat, noch im Interesse jener Politiker läge, sondern bedeutet: gebt eure Richtung auf, euer Bestreben, uns durch Unglücksdrohungen von unserer Politik abzuhalten. Jes. läßt sie wieder mit seinen eigenen Worten sprechen; sein Weg wird ihm durch seine Aufgabe vorgeschrieben. Vom „heiligen Israels“ wollen sie nichts hören: Jes. muß diesen Ausdruck oft gebraucht haben. Natürlich hören sie es gern, wenn andere Propheten ihnen im Namen Jahves Angenehmes sagen (Mch. 211); aber sie wollen sich nicht sagen lassen, daß Jahve mit ihnen unzufrieden sei. Der Zusammenhang zeigt, daß absolut keine Rede ist von „Heiligsforderungen“, die überhaupt kein alter Prophet stellt, sondern nur von der politischen und persönlichen Unterwerfung unter Jahves Leitung der Geschichte, vom Glauben an Jes.s Eschatologie. So stellt 12 die falsche Politik in den Vordergrund; es ist die weltliche Politik



- <sup>12</sup>Drum weil ihr verachtet  
Und vertraut auf Verkehrtes  
<sup>13</sup>Drum wird für euch sein  
Wie ein Riß, der sinkt, sich ausbaucht  
Der plötzlich urplötzlich  
<sup>14</sup>Wie man zerbricht ein Töpfergefäß,  
Daß nicht mehr gefunden wird  
Zu fassen Feuer vom Herde  
<sup>15</sup>Denn so sprach der Herr,  
Durch Abkehr und Ruhe

dieses Wort  
und stützt euch darauf,  
diese Verschuldung  
in einer ragenden Mauer,  
kommt ihr Bruch,  
zersplitternd ohne Schonung,  
in seinen Splittern eine Scherbe,  
und Wasser zu schöpfen aus der Zisterne.  
Jahve, der heilige Israels:  
sollt ihr gerettet werden,

der Ränke und Schliche, die mit Ägypten ein Bündnis zu stiften sucht und dies nicht blos vor dem assyrischen Oberherrn (der sich mutmaßlich wie später Nebufadnezar Hes. 17<sup>13-19</sup> hatte Treue schwören lassen), sondern auch vor dem eigenen Gott geheim hält c. 29<sup>15</sup>. In v. 12a halte ich die Wendung: „so spricht der Heilige Israels“ für eine unbefugte Verbesserung eines Abschreibers, denn es sieht gar nicht darnach aus, daß v. 12–14 von Jahve gesprochen werden, und die Einführung der wirklichen Rede Jahves v. 15 spricht sogar dagegen; auch ist das Metrum dadurch ungebührlich überlastet. In v. 12b scheint  $\text{שׁוּׁי}$  eine Erklärung für  $\text{נִלֵּךְ}$  zu sein, ist aber, vermutlich zwischen die Zeilen geschrieben, ein Schreibfehler für  $\text{שׁוּׁי}$  (Houb., vgl. Prv. 21<sup>5</sup>), denn von Bedrückung kann hier nicht die Rede sein. Zum Schluß von v. 12 vgl. wieder Mch. 3<sup>11</sup>. Zu  $\text{מִדְּכָהֶם}$  (Sprich möös'kem) s. G.-K. § 61 Anm. 2. 13 Nachsatz zu dem  $\text{וְיִי}$  v. 12. Die Verachtung der göttlichen Weisung und die eigenmächtige Politik ist eine Verschuldung, die aus eigener innerer Konsequenz immer stärker anwächst, bis plötzlich das Verderben da ist. Das prächtige Bild dieses Verses ist dem Bild unseres Dichters von der Schuld, die fortzeugend Böses muß gebären, noch überlegen. Der Zwiespalt zwischen Jahve und Juda ist für dieses wie ein Riß in einer hohen Mauer, der von oben beginnt, dann in immer stärkerem „Ausbauchen“, Abweichen von der Iotrechten Linie, sich vergrößert und zuletzt an dem Punkt anlangt, wo das Übergewicht des Ausgebauchten den Absturz hervorbringt. Zuerst der Unglaube, dann die heimlichen Zettelungen, zuletzt die Zurückweisung der göttlichen Abmahnung: so wächst die Schuld und so wird das moralische Sinken den plötzlichen Sturz zur Folge haben. 14 Und der Sturz wird gründlich sein, führt ein neues, durch das Wort  $\text{שָׁבַר}$  angeregtes Bild aus. Das erste Wort von v. 14  $\text{וְשָׁבַרָה}$ , LXX:  $\text{וְשִׁבְרָה}$ , macht den ersten Stichos überlang und verknüpft mit seinem Suffig das Bild von der Mauer mit dem vom Topf gar zu eng; es ist wohl eingesetzt, um dem  $\text{כְּתוּבָה}$  (so mit Dillm. zu lesen, inf. abs.) einen Halt zu geben, was aber besser und einfacher dadurch erreicht wird, daß man das zweite Wort  $\text{שָׁבַר}$  ausspricht. Judas Staat geht so gründlich in Scherben, daß nichts Brauchbares mehr übrig bleibt. 15 bringt noch einmal Jahves „Thora“ kurz und klar zum Ausdruck (s. v. 9<sup>12</sup>. 8<sup>16</sup>); es ist eine Parallele zu jenem: Halte dich ruhig! wenn ihr nicht glaubt, so bleibt ihr nicht c. 7<sup>4-9</sup>. Durch Enthaltung von Selbsthilfe, durch Vertrauen auf Jahve hätten sich die Judäer retten können. Das ist der allgemeine Grundgedanke von Jes.'s Theologie, von dem freilich Jes. niemals geglaubt hat, daß er für die Gesamtheit oder auch nur die Mehrheit des Volkes von praktischer Bedeutung sein werde, da das Volk sich nicht zu ihm erheben kann. Er hat selber sein Bestes getan, das Volk für den „Glauben“ zu gewinnen, aber er hat nach seiner Behauptung c. 6 von Anfang an gewußt, daß das Volk blind ist und immer blinder wird. Er schreibt es hier kurz dem Nichtwollen zu, aber hauptsächlich deshalb, um den Inhalt von v. 16 rhetorisch besser vorzubereiten, denn er hat soeben noch durch das Bild von dem unaufhaltsam fallenden Riß angedeutet, daß das Volk sich längst nicht mehr in der Gewalt hat. Der objektive Historiker wird sagen müssen, daß Jes. mit seiner Forderung des unbedingten Glaubens und der freudigen Unterwerfung unter Jahves höhere Gedanken seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt war; ihn verstanden Männer wie Jeremia und Deuterosejaia, in vollem Sinne jene Christen, die selbst die Flucht vor dem Martyrium verwarfen, ein Luther, der seinem

Im Stillesein und Vertrauen	wird liegen eure Kraft.
Doch ihr wolltet nicht	<sup>16</sup> und sprachet: nein!
Auf flüchtigem Roß wollen wir fliegen,	darum sollt ihr flüchten,
Und auf dem Renner wollen wir	darum werden rennen eure Verfolger!
[reiten,	
<sup>17</sup> Vor dem Dräuen von fünfen*) werdet	bis daß ihr seid ein Rest
[ihr fliehen,	
Wie der Mast auf dem Haupt des	und wie die Fahne auf dem Hügel.
[Berges	
*) Je ein tausend vor dem Dräuen eines Einzigen.	

\* \* \*

<sup>18</sup>Und darum ist Jahve voll Ungeduld, euch Huld zu schenken,  
 Und darum erhebt er sich, eure Not zu heben;  
 Denn ein Gott des Rechts ist Jahve,  
 Heil allen, die auf ihn harren.

Sürsten sagt, daß nicht dieser ihn, sondern er den Sürsten schütze; Jes.'s Zeitgenossen konnten ihn noch nicht verstehen. Gegenüber der Klugheit der Volksleiter, die sich ohne Zweifel für praktischer hielten als den Propheten (c. 29<sup>14</sup>), vertritt er den höheren Standpunkt der Idee. Und was wäre aus der Religion geworden, wenn nicht er und seine Geistesgenossen so getan hätten, und was wäre die Religion wert, wenn sie es nicht mit Recht getan hätten! שׁוּבִי erklärt man wohl am besten nach Micha 2<sup>8</sup> מְלַחְמָה שׁוּבִי, abgewandt vom Kampfe, friedlich gesinnt. 16 Jene Großen haben phantastische Ideen von großen Taten, die sie vollbringen werden, im Bunde mit Ägypten; auf Rossen zu reiten ist für sie ein Hochgefühl, obgleich Juda, auch wenn Ägypten die Pferde lieferte, zu der verbündeten Armee nur ein kleines Reiterkontingent hätte stellen können (c. 36<sup>8</sup>). Das maqqeph in לֹא-כִי ist sonderbar unpassend. 17 Aber sie sind nur Helden in der Phantasie, vor dem wilden Kriegsruf von fünf Assyriern werden sie davon fliehen vgl. 22<sup>2, 3</sup>. Die ersten fünf Wörter von v. 17 scheinen mir eine Glosse zu sein, veranlaßt durch die „Süß“ des Textes und abhängig von Dtn. 32<sup>30</sup> Lev. 26<sup>8</sup> Jos. 23<sup>10</sup>; denn es fehlt ein Verbum, נָעַר, wäre eine öde Wiederholung, und אֶלֶף אֶחָד, das nicht „ein ganzes Tausend“ heißen kann, ist nur in einer Glosse erträglich. נִוְתָּרִים klingt an חָרָן an; sie werden vereinzelt, als versprengte Flüchtlinge übrig bleiben, wie ein einsamer Signalmast auf dem Berge vgl. c. 1<sup>8</sup> I. Sam. 11<sup>11</sup>.

Zwölftes Stück c. 30<sup>18</sup>—28. Es ist wieder eine Redaktorenarbeit, die vielleicht eine Lücke im alten Text ausfüllt und im Stil von c. 29<sup>16</sup>—24 die Juden, speziell die Jerusalemer des 2. Jahrh.s, durch die Hinweisung auf die bevorstehende goldene Zeit zu trösten sucht. Das „Darum“ v. 18 ist so gänzlich unmöglich als Fortsetzung von v. 17, daß man nur annehmen kann, der Ergänzer hat das Auge viel mehr auf seinen eigenen früheren Einsatz c. 29<sup>16</sup> ff., als auf die Ausführungen des alten Propheten gerichtet gehabt. Wie in c. 29, so geht er auch hier ganz und gar vom eschatologischen Dogma aus. Das Volk in Zion ist Jahves Liebling, der nicht weinen darf; Jahve selbst wird demnächst sich von ihm mit Augen sehen lassen und es als Lehrer auf dem rechten Wege leiten; das Land aber wird, wie auch Sonne und Mond, wunderbar verwandelt werden „am Tage des großen Mordens, wenn die Türme fallen“. Also dieselben Vorstellungen wie die der spätesten Eschatologiker, ferner dieselbe äußere Situation wie c. 29<sup>16</sup> ff., nämlich erlittene Drangsalierung, vielleicht auch Belagerung (vgl. c. 28<sup>5</sup> f. 29<sup>5</sup> ff.), Mutlosigkeit des Volkes nebst Zeichen von Verirrung, ja von Abfall. 18 Jahve harret darauf, euch zu begnadigen, erhebt sich, Erbarmen an euch zu üben (bem. die Alliterationen), die böse Zeit wird bald vorüber sein und Jakob nicht mehr zu Schanden werden c. 29<sup>22</sup> ff., bis zum jüngsten Tage ist es ja nur ein Weilchen 29<sup>17</sup>. Zahlreiche Exegeten haben an diesem Vers gezeigt, was Kunst und Verzweiflung vermag, indem sie ihm glücklich den entgegengesetzten Sinn entlockt haben. „Jahve harret darauf“ soll heißen:

- <sup>19</sup>Denn Volk in Zion, das wohnt in Jerusalem, weinen sollst du nicht,  
Gnädig wird er dir sein auf den Laut deines Schreiens,  
Wie er es hört, hat er dich erhört.
- <sup>20</sup>Denn es gab euch der Herr Brot der Not und Wasser der Drangsal,  
Doch wird sich nicht ferner verbergen dein Erlöser,  
Und deine Augen werden sehen deinen Lehrer

er steht an, es zu tun; „er erhebt sich“ wird umgedreht in: er bleibt fern, oder: er bleibt hochherhaben und teilnahmslos; und wo das sprachliche Gewissen gegen diese Wortverdrehung rebelliert, wird ירום in ירום verwandelt: er wird schweigen = sich ruhig verhalten, während die beiden ל vor den Infinitiven stehen bleiben. Was ist solcher Kunst unmöglich? und wo zu eregeiert man überhaupt noch? Und statt diese Deutungen künstlich zu nennen, zieht Dillm. vor, den Propheten der Künstlichkeit zu beschuldigen, wenn das ורבי am Schluß den gewöhnlichen Sinn hat und v. 19 ff. sich mit dem angeblichen Sinn von v. 18 durchaus nicht vertragen will. כושפט, auch c. 28a. 4a, bedeutet das gerechte Gericht, durch das Jahve das Volk in Zion von den Tyrannen befreit und von der inneren Unreinheit säubert. Zu dem letzten Stiches bieten die Psalmen zahlreiche Parallelen; ורבי (zum stat. constr. vergl. c. 511) korrespondiert dem ירבה: Jahve verlangt danach, seinem Volke wohlzutun, Heil denen, die nach ihm verlangen. 19 Auch das כי beweist, daß der Vf. von jener künstlichen Deutung von v. 18 nichts weiß. „Das Volk in Zion, das in Jerusalem wohnt“, wie man gegen die Akzente verbinden muß, ist ein manierierter Ausdruck und nur unter der Voraussetzung verständlich, daß Zion und Jerusalem hochwerte und heilige Namen sind. Im 2. Jahrh. mußten in allen übrigen Städten die Juden mit Fremden und Abtrünnigen zusammenwohnen, in Jerusalem hielten sie streng auf rein jüdische und gesethtreue Bevölkerung (die LXX hat merkwürdiger Weise noch ein קריו hinter עי). Dies Volk darf nicht weinen (בכו für בכה s. c. 2213), es ist Jahves Liebling und Schoßkind; Jahve wird sich sicher seiner annehmen (יִרְיֶה für יִרְיֶה: Olsh. § 243 a), sobald er es schreien hört (שמעה nom. verbi, nur hier). Das ist die Meinung, die die Historiker seit dem Deuteronomium überall befolgen und viele Psalmen aussprechen, die aber die alten Propheten keineswegs teilen (Hof. 61—4 Am. 811 ff.), am wenigsten Jes. (c. 113). 20 Da jetzt nicht mit einem Male eine Drohung, nicht einmal eine limitierte (das Brot der Not als vorübergehendes Suchtmittel) folgen kann, so ist v. 20a entweder in Unordnung oder Vorderatz zu v. 20b. Marti streicht צר und לחץ, aber das ist doch ein reichlich starker Eingriff, liefert keinen gut hebräischen Satz (es sollte dann לחמכם und מימכם stehen) und nimmt v. 23 in ungeschickter Weise vorweg. Um die Zweideutigkeit, die dem ונתן anhaftet, zu beseitigen, liest man wohl am einfachsten: נתן (= כי). Möglich ist auch, daß v. 20a und v. 22 von einem anderen, der die Umgebung für jesaianisch hielt und überall im Plur. der Anrede schreibt, eingesetzt sind; er läßt dann in v. 20a das עץ und in v. 22 die Befehung von den Sünden der vorexilischen Väter weisagen; diese Annahme wäre sogar notwendig, wenn wir einen guten alten Schriftsteller vor uns hätten. Das Brot der Not und Wasser der Drangsal (לחץ im Appositions- statt Genitivverhältnis zu מים G.-K. § 131 c) steht fast wörtlich so I. Reg. 22<sup>27</sup>, als Bezeichnung der schmalen Kost eines Gefangenen. Bist du auf schmale Kost gesetzt gewesen — vielleicht ist an die Hungersnot bei der Belagerung der Stadt durch Antiochus Sidetes gedacht —, so wird sich von jetzt an nicht mehr verbergen dein — מורה? Es fällt auf, daß dies Wort gleich zweimal hintereinander vorkommt, außerdem ist der Gegensatz zwischen v. 20a, wenn dieser dem Zusammenhang angehört, und der Fortsetzung nichts weniger als scharf. Vielleicht ist in v. 20a also פורק für מורק zu schreiben. יכנה erklärt Raschi: sich mit dem Zipfel (כנה) des Gewandes verhüllen, schwerlich heißt es „bei Seite geschoben werden“. Künftig wird es nicht mehr vorkommen, daß Jerusalem eine Zeitlang gleichsam von Gott verlassen ist, denn Gott selbst wird dafür sorgen, daß das Volk nicht mehr wegen seiner Schritte Gottes Ungnade auf sich zieht. Denn es kommt ja nun die große Zeit, wo Jahve nach der Hoffnung der nachexilischen Eschatologiker (c. 45 f. 24<sup>23</sup>) seine Herrlichkeit auf dem Zion wohnen läßt; da werden



<sup>21</sup>Und deine Ohren hören Rede hinter dir also:

Das ist der Weg, geht auf ihm! mögt ihr rechts, mögt ihr links gehen.

<sup>22</sup>Und du wirst verunreinigen den Überzug deiner silbernen Schnitzbilder  
Und das Kleid deines goldenen Gußbildes,

Wirst sie wegstreuen wie etwas Ekelhaftes, hinaus! dazu sagen.

<sup>23</sup>Und geben wird er den Regen deiner Saat, womit du den Acker  
[besäest,

Und das Brot des Ertrags des Ackers, das wird fett und saftig sein.

Weiden wird dein Vieh an jenem Tage auf erweiterter Aue,

<sup>24</sup>Und die Rinder und Esel, die den Acker bearbeiten,

Gesalzenes Mengfutter werden sie fressen,

Das gewurfelt ist mit Wurschaufel und Wurfabel.

<sup>25</sup>Und es werden sein auf jedem hohen Berge

Und auf jedem ragenden Hügel wasserführende Bäche,

Am Tage des großen Würgens, wenn Türme fallen.

die Bewohner Jerusalems ihren „Lehrer“ (מורִיד) ist Sing. f. Olsh. § 131 e) beständig (part.) mit Augen sehen und auf ihrem Lebenswege beständig eine Stimme hören, die ihnen den richtigen Weg angibt, wenn sie fehl zu gehen drohen. Daß Jahve in dieser Weise Lehrer der Juden ist — denn den älteren Sinn „Orakelgeber“ (f. zu c. 110 914) kann מורִיד hier nicht haben — kommt sonst nicht vor (die von Marti angeführten Stellen sagen ja nichts davon) und ist daher eine interessante Bereicherung der apokalyptischen Eschatologie, die allerdings noch nicht so weit geht wie die talmudische Behauptung, daß Gott selber täglich in der Thora studiere und mit den Rabbinen disputiere. 21 Jahve übt dann Seelsorge an den Juden. Denn Fehlstritte werden, wie es im Nomismus nicht anders möglich ist, auch dann noch vorkommen können, aber sobald man nach rechts (ימינו für תמינו) oder links abweicht, wird immer der richtige Weg angegeben durch Jahve selber, der hinter den Juden hergeht, wie der Vater hinter den Kindern. Vgl. c. 29<sup>18</sup>: die jezt Tauben werden Schriftworte hören. 22 Wenn dieser Vers dem ursprünglichen Zusammenhang angehört (f. zu v. 20a), so muß das erste Wort in ושמנתה (inorrekt plene) verbessert werden, sonst umgekehrt überall der Sing. in den Plur. Es ist nicht durchaus nötig anzunehmen, daß der Vers den Jes. reden läßt, denn auch im 2. Jahrh. gab es unter den Juden, selbst den national gesinnten, oft genug Gößenbilder u. dergl. f. c. 2<sup>20</sup> 17<sup>8</sup> 27<sup>9</sup> 31<sup>7</sup> Sach. 10<sup>2</sup> 13<sup>2</sup> II. Makk. 12<sup>40</sup>. Alle diese Dinge wird man freiwillig und eifrig entfernen, wenn die große Zeit da ist, und dafür den heiligen Jakobs heiligen c. 29<sup>23</sup>. Der Silber- oder Goldüberzug des Bildes scheint fast als die Hauptsache angesehen zu werden, wahrscheinlich schon in alter Zeit, da es sich so am besten erklärt, daß das פסד, das mit פסדה ziemlich identisch sein dürfte, oft wie etwas Selbständiges neben dem Bilde auftritt, um vorzüglich zum Orakelgeben zu dienen. Wahrscheinlich hüllte sich der כהן, wenn er ein Orakel erlangen wollte und vor dem Orakel Suchenden die Gottheit vertrat, in die Maske des Gottes: die älteste und sinnlichste Form jener Verhüllung, die zu c. 29<sup>10</sup> besprochen wurde. Daß dem Goldblech des Gottesbildes magische Kraft innewohnt, bezeugt das Gebot Dtn. 7<sup>25</sup> f., daß man es nicht an sich nehmen oder ins Haus bringen soll, um nicht dadurch „verstrickt“, verhezt, zu werden. Jene Kraft wird beseitigt durch Verunreinigung (II. Reg. 23<sup>8</sup> ff. 10<sup>27</sup>), noch gründlicher durch Pulverisierung. Der kurze Ausdruck הוֹרֵם scheint auf der Stelle Ex. 32<sup>20</sup> zu beruhen: das Goldblech wird pulverisiert und der Staub zerstreut. Ges. erinnert daran, daß man im Mittelalter die Asche verbrannter Keger in die Flüsse oder in die Luft streute. 23–25 schildert in Anlehnung an c. 32<sup>20</sup> die Fruchtbarkeit des Landes „an jenem Tage“, wovon auch c. 4<sup>2</sup> sprach. Jahve gibt der Saat, womit das Volk den Acker besät (זרע mit doppeltem acc. vgl. c. 5<sup>2</sup>), den richtigen Regen vgl. Sach. 10<sup>1</sup>. Zum sing. מורִיד f. zu מורִיד v. 20. Die Rinder und Esel, welche letzteren auf leichtem Boden auch zum Pflügen verwendet wurden (Dtn. 22<sup>10</sup>), bekommen Mengfutter, d. h. bestes Futter (Hiob 6<sup>5</sup>), das mit Salz oder Salzkräutern gemischt ist (Ges. führt ein arabisches Sprichwort an: das süße Futter

<sup>26</sup>Und das Licht des blassen (Mondes) wird wie das Licht der glühenden  
 [(Sonne) sein,  
 Und das Licht der glühenden wird siebenfach sein wie das Licht von  
 Am Tage, wo Jahve verbindet den Bruch seines Volkes [sieben Tagen  
 Und die Zertrümmerung seines Schlages heilt.

\* \* \*

sei das Brot, das salzige das Konfekt der Kamele) und gewurfelt wurde (I. יִרְרִי, perf. pual, mit עַו u. a.) mit der Wanne und der sechsziinfigen Wurfsgabel. In v. 25 sollte man יִרְרִי erwarten, wenn יִרְרִי nicht heißen soll: es wird geschehen, und ein יִרְרִי ausgefallen ist. Palästina hat dann Wasser genug, woran es ihm jetzt mangelt, denn auf jedem Berge („hoch“ und „ragend“ ist ein ziemlich unnützer, aus c. 212 ff. entlehnter Redeschmuck) gibt es Bäche, die auch wirklich Wasser führen vgl. Jo. 418. Das wird der Fall sein „am Tage des großen Blutbades, wenn Türme fallen“. Dies klingt wie eine Anspielung auf ältere Stellen. Die Türme wären ja freilich c. 215 vorhanden, das große Morden c. 271. 7 342 ff.; immerhin mag der Vf. noch bestimmtere Anhaltspunkte gehabt haben. So viel ist gewiß, daß seine Zeitgenossen schon durchaus mit der Eschatologie bekannt sein mußten, wenn er ihnen ein Verständnis dieser rasch hingeworfenen Andeutung zumuten konnte. Charakteristisch ist für ihn wie für das spätere Judentum, daß ihm, während er so wehleidig von den weinenden Juden spricht, das große Morden den Hauptinhalt des Gerichts bildet und ein Gefühl des Behagens verursacht, da er es so eng an die vorausgehenden idyllischen Bilder anschließt. Jes. verhüllte c. 18<sup>s</sup> das große Blutbad, auf das zu rechnen er etwas mehr Grund hatte, durch ein Bild. Das Dogmatische dieser Eschatologie zeigt sich besonders darin, daß gar nicht gesagt zu werden braucht, wer abgeschlachtet werden soll; es sind natürlich die Weltmächte, deren Bild vielleicht die Türme sein sollen. 26 Der Mond wird dann so hell scheinen wie jetzt die Sonne und die Sonne siebenmal so stark wie jetzt. Daß dies ohne allen Übergang an das Vorhergehende, mit dem es scheinbar gar keine Fühlung hat, angehängt werden kann, ist ein weiterer Beweis für den sekundären Charakter dieser Zukunftsbilder. Sonne und Mond werden mit ihren poetischen Namen genannt wie c. 24<sup>aa</sup>; im übrigen ist die Vorstellung ziemlich verschieden, da in jener Stelle wie auch bei Tristofes. (c. 60) Sonne und Mond vor Jahves übersinnlichem Lichtglanz zurücktreten, hier nur sehr viel heller leuchten sollen. Aber gemeinsam ist allen solchen Ausführungen (zu denen besonders noch Sach. 14<sup>s</sup> f. zuzuzählen ist), daß die Welt, Himmel wie Erde, physische Umwandlungen von eingreifender Art erfahren wird, ohne darum eine Geisterwelt zu werden. Eine Glosse, die noch in der LXX fehlt, erklärt das siebenfache Sonnenlicht als ein Licht von sieben Tagen, als siebentägigen Tag, aber so hat es der Vf. wohl nicht gemeint. Er hat, wie es scheint, dieselbe Vorstellung vom Verhältnis der Lichtstärke des Vollmondes zu der der Sonne wie das B. Henoch (c. 72<sup>37</sup> 73<sup>3</sup>): das Sonnenlicht ist siebenmal stärker. Also wird das Licht beider Himmelskörper siebenmal so stark wie jetzt. Wie die Frommen das aushalten können, darüber scheint der Vf. nicht nachgedacht zu haben. Die wunderbare Verwandlung der Natur erfolgt dann, wenn Jahve den Bruch seines Volkes (v. 13 f.) verbindet (vgl. Jer. 614 Am. 6<sup>s</sup>). Das Suff. von מִכְרַת geht nicht auf Jahve, sondern auf das Volk.

Dreizehntes Stück c. 30<sup>27</sup>—33: Jahves persönlichen Erscheinen zum Kampf mit Assur. Diese Weissagung ist bestimmt für die Gläubigen (v. 29) und ist darum mehr Gedicht als Rede, fällt auch wohl später als v. 8 ff., nämlich in die Zeit der Invasion Sanheribs (wie c. 1712—18<sup>s</sup> c. 91—8), und mag der Schrift v. 8 erst nachträglich angehängt sein oder auch gar nicht angehört haben. Das Stück kann natürlich ebenso gut unecht sein wie jedes andere auch, aber die Befürworter der Unächtheit hätten dafür irgend einen sachlichen Grund angeben sollen. Leider läßt der Zustand des Textes zu wünschen übrig. 27 „Siehe“, es steht nahe bevor (vgl. c. 171). Jahve kommt von ferne — woher? Ohne Zweifel ist das מִמְרוֹק nicht erst durch das Bild des fernher aufsteigenden Ungewitters veranlaßt, eher das Gegen-



<sup>27</sup>Siehe, er\*) kommt von ferne      \*) der Name Jahves  
 Brennenden Zorns und wuchtiger Erhebung,  
 Seine Lippen sind voll von Grimm  
 Und seine Zunge wie fressendes Feuer.

teil. Es liegt in dem Wort zunächst ein bewußter oder unbewußter Nachklang des Gedankens, daß Jahve auf dem fernen Wüstenberge haust und von da zur „Schlacht Jahves“ heranstürmt (Jdc. 5 Dtn. 33<sup>2</sup> Hab. 3 Sach. 9<sup>14</sup>), wenn auch Jes. nicht gerade mehr an den Sinai zu denken braucht. Damit ist ein weiterer Gedanke verbunden, den ein späterer Autor (Jer. 23<sup>23f.</sup>) mit den Worten ausdrückt: bin ich etwa ein Gott aus der Nähe und nicht viel mehr ein Gott aus der Ferne? und den er durch den Zusatz erklärt: fülle ich nicht Himmel und Erde? Nahe sind die lokalen Numina, die Gottheiten der Familienreligion, Jahve ist ferne, aber wenn er will, überall da. Die räumliche Entfernung Jahves verbürgte den Propheten mehr als uns die transzendentalistische Abstraktion Jahves wirkungsfräftige Überlegenheit. Dies „von ferne“ ist mit Enthusiasmus gesprochen. Jahve, überall und nirgends, kommt, wenn seine Stunde da ist (c. 18<sup>2ff.</sup>). Zweifelhaft ist mir an dieser Stelle der Ausdruck „Jahves Name“ geworden. Er spielt hier eine ganz rätselhafte Rolle. Daß Jes. selbst ihn „aus Dezenz statt Jahve“ geschrieben habe, um den gleich folgenden sinnlichen Bildern, die „nach dem strengen Denken von ihm“ nicht zulässig sind, ein Feigenblatt vorzubinden, ist ein sonderbarer Theologeneinfall: warum läßt dann Jes. nicht lieber die Bilder fort? Wenn andere Kritiker das Wort für die Ueetheit von v. 27–33 verwerten, so begreife ich nicht, wie der angeblich jüngere Dichter im ersten Stichos eine solche Scheu vor Anthropomorphismen haben kann, daß er nicht einfach „Jahve“ zu schreiben wagt, während er gleich hinterher die allersinnlichste Schilderung von Jahves Lippen, Zunge, Atem gibt. Ich habe früher angenommen, daß Jes. den Ausdruck brauche, um zu sagen „Jahve persönlich“. Es wird ja ein Numen, das, solange man seinen Namen nicht kennt, unpersönlich ist, erst dadurch für den antiken Menschen zu einer ihm bekannten Person, daß es seinen Namen nennt; sein Name ist seine Selbstoffenbarung. Aber wenn Jes. Jahves Person mit diesem Ausdruck hätte hervorheben wollen, so würde er nicht gesagt haben יהוה שמו, sondern שמו יהוה; ich gebe also meine frühere Deutung auf. Ist es aber sicher, daß ein und derselbe Autor, mag er Jes. sein oder ein anderer, nicht im ersten Stichos vor dem Anthropomorphismus Angst haben und in den folgenden in den kühnsten Anthropomorphismen schwelgen kann, so sind eben zwei verschiedene Hände anzunehmen. Ich glaube, daß Jes. Jahve überhaupt nicht genannt, sondern, mit oder ohne Anschluß an einen vorhergehenden Text, einfach geschrieben hat: siehe, er kommt aus der Ferne, und daß erst ein Abschreiber das subject. explicitum שמו יהוה hinzugefügt hat; die Abschreiber tun das ja in unzähligen Fällen. So ist auch der erste Stichos nicht mehr überlang. Deutlich ist trotzdem auch hier ein Unterschied zwischen dem Jahve, der unsichtbar und geheimnisvoll dem Jes. ins Ohr spricht und dem persönlich und unter sichtbaren Begleitererscheinungen sich in den Kampf stürzenden Gott. Die Debora drückt den Unterschied so aus, daß sie ihre Inspirationen dem Mal'ak Jahve oder Elohim zuschreibt (Jdc. 5<sup>8. 23</sup>), während Jahve, wenn er seine Schlacht schlagen will, in Person vom Sinai herbeieilt, und diese Unterscheidung zieht sich durch das ganze A. T. hindurch; sie ist selbstverständlich auch dem Jes. geläufig, obgleich er den Ausdruck mal'ak nicht gebraucht. Ein Beweis, daß ihm jede theologische Ader abgeht, liegt darin, daß man weder von ihm erfährt, wo eigentlich Jahve „seinen Ort“ hat, noch wie Jahve für gewöhnlich mit seinem Propheten verkehrt; vielleicht hat er eben die Meinung, die Jer. 23<sup>23</sup> ausgesprochen wird und die man zwar nicht mit dem Begriff Allgegenwart, aber mit „Ubiquität“ wiedergeben könnte. Jahve kommt „brennend seine Nase und Wucht die Erhebung“, absolute Partizipialsätze. Das malt das am (südlichen) Horizont aufsteigende Gewitter. Eine schwere Wolkenwand hebt sich empor, unheimlich, von hervorzüngelnder Flamme immer häufiger durchbrochen; das ist Jahve und sein Grimm. Vgl. die Schilderung Ps. 18<sup>2ff.</sup>; der Vergleich lehrt erst die unendliche Überlegenheit Jes.'s in Darstellungen Jahves recht kennen. In c. 18<sup>4</sup> die vorhergehende



- <sup>28</sup> Und sein Atem wie ein strömender Bach,  
 Der bis zum Halse reicht,  
 Zu schwingen Völker in der Schwinge des Unheils  
 Und zu binden seinen Saum an ihre Bäden.
- <sup>29</sup> Wonne wird euch sein  
 Wie in der Nacht, wo sich heiligt der Festtänzer,  
 Und Freude wie dessen, der geht mit der Flöte,  
 Zu kommen zum Felsen Israels\*). \*) auf dem Berge Jahves.

Schwüle, hier das heranziehende Gewitter. Und nun führt uns eine Reihe von Zustands-  
 sätzen durch die einzelnen Phasen des Wetters in atemloser Eile hindurch: der alternde  
 Prophet hat noch dasselbe Feuer wie der jugendliche Stürmer in c. 21<sup>2</sup> ff. 28 Sein Atem ist  
 der von Wettergüssen und Wolkenbrüchen (v. 30 Jdc. 54f.) begleitete Sturm. Wenn ein  
 solcher Gewittersturm losbricht, so sind im Nu die sonst wasserleeren Wadis in tobende, alles  
 überschwemmende Wildbäche verwandelt, sodaß die Anwohner oder die Hirten in der Prärie  
 unversehens bis zum Hals im Wasser stehen. Statt dies als Folge des Gewitters, in dem  
 Jahve erscheint, hinzustellen, heißt es: sein Atem ist ein solcher Gießbach, der „bis zum  
 Halse hältet“, d. h. bis zum Halse reicht (c. 8a) und so den Menschen in zwei Hälften  
 teilt. Bis hierher geht die rasch vorübereilende Beschreibung der Erscheinung Jahves, jetzt  
 kommt, abhängig von אֶת in v. 27a, die Angabe des Zweckes: zu schwingen Völker in der  
 Wanne des Nüchternen, sie zu schütteln wie Korn und Spreu im Siebe, bis die Spreu im  
 Winde davonfliegt. הִנֵּפֶה, hiph. von הָנִיף mit Femininendung, um an הִנֵּף anzuklingen, eine  
 im Hebr. selten vorkommende Form des inf. hiph. (Olsh. S. 583). Seltsam ist v. 28b: „und  
 als ein irreführender Saum an den Bäden von Nationen“; man begreift nicht, wie Jahve  
 ein Saum sein kann und warum der Saum die Völker in die Irre führen soll. Wenn v. 28b  
 nicht wesentlich auf Konjektur des Ktib beruht, so muß in רֶסֶם מִתְעָה das Wort Saum stecken  
 und ein Verbum. Zufällig kommt die Phrase: einen Saum anlegen, nicht vor (Hesekiel ge-  
 braucht c. 38a sein ewiges (רֶסֶם)); oben ist die Lesung מִתְנַה (für מִתְנַה) zu Grunde  
 gelegt. Am Schluß liest man aus metrischen Gründen besser בְּלִילָה? vgl. die LXX.  
 29 scheint einen zweiten Achtzeiler zu beginnen. „Das Lied wird euch sein“ klingt doch gar  
 zu abrupt, und besonders ist der Artikel auffällig, mag man das Lied als einen Lobgesang  
 zu Ehren Gottes oder als ein Festlied oder, wie ich früher tat, als den Schlachtfegen an-  
 sehen, der die Kämpfer in die Schlacht sendet (Jdc. 512). Jedenfalls hat auch die LXX nichts  
 von einem Liede in ihrer Vorlage gefunden. Ihrem allerdings sehr wunderlichen Text und  
 zugleich dem Parallelismus entspricht besser ein Wort, das die Freude der Gläubigen aus-  
 drückt; ich habe deshalb oben שִׂשׂוֹן statt רִשְׁוֹן übersetzt. Daß die Gesinnungsgenossen Jes.  
 angeredet werden, ergibt sich eben aus der großen Freude, mit der sie der Parusie entgegen-  
 gehen; sie sind längst durch den Propheten darauf vorbereitet worden und gehören wie er  
 selbst zu den Hoffenden, zu denen, die die große Wendung miterleben werden als der „Rest,  
 der umkehrt“. Im zweiten Stichos hat der hebr. Text הִנֵּי, der griechische ἰδοὺ, letzteres wird  
 empfohlen durch das hithp. sich heiligen, das zu הִנֵּי höchstens dann passen würde, wenn man  
 dies Wort als abstr. pro concreto sagt: Festtanz für Festtänzer. Das Fest könnte an sich  
 jedes der drei großen Feste sein, aber das Fest καὶ ἑορτή ist das Herbstfest c. 291. Ältere  
 Eregeten verstehen unter der Nacht, in der man sich zum Feste vorbereitet, die Passahnacht;  
 das hätte man nicht wieder aufwärmen sollen. Denn das Passah ist eine Einweihungsfeier,  
 sondern ein selbstständiges Opfermahl, das vor dem Deuteronomium (wo es zum ersten Mal  
 erwähnt wird) schwerlich in so enger Verbindung mit dem Mazzothfest gestanden hat und  
 nicht auf dem Tempelberg, sondern in den Häusern gefeiert wurde. Unsere Stelle reicht für  
 sich allein aus zu dem Beweis, daß dem Fest eine Weißenacht vorherging, in der sich die  
 Festteilnehmer für die Prozession auf den Tempelberg und den huldigenden Tanz im Heilig-  
 tum weiheten; diese Heiligung wird in Waschungen, Enthaltungen von körperlichen Genüssen  
 u. dgl., Anlegen der Festkleider, Abzingen alter ritueller Gesänge bestanden haben. Daß nun

<sup>30</sup>Und Jahve läßt hören seine hehre Stimme,  
 Und die Sentung seines Arms läßt er sehen,  
 Mit grimmigem Zorn und der Lohe fressenden Feuers,  
 Sturm und Wetterguß und Hagelstein.

<sup>31</sup>Denn vor Jahves Stimme wird erschrecken Assur\*),

<sup>32</sup>Und jedes Einherfahren des Stabes wird seine Züchtigung sein\*\*);

Bei Pauken und Zithern

Und mit Kämpfen der Schwingung bekämpft er sie.

\*) mit dem Stabe wird er geschlagen,

\*\*) den Jahve auf ihn niederläßt.

Jes. gerade die Nacht zum Vergleich heranzieht, hat wohl seinen Grund darin, daß er sich Jahves Werk als nächtliches denkt (s. zu c. 17<sup>14</sup>), weil es ein Werk des Verderbens ist. Die Flöte, als einfachstes Instrument mit nur wenig Tönen, das jeder spielen konnte, war für einen Festzug der Volksmenge besonders geeignet vgl. I. Reg. 140. Dillm. sagt: das Zeugnis unserer Stelle für Jerusalem als Ziel der Festwallfahrten ist zu beachten. Steht auch nur eine Silbe von dieser Festwallfahrt im Text? Nur um FestprozeSSIONen der Jerusalemer zum Tempel handelt es sich. Die „Freude“ (לֵבָב) fehlt in der LXX und überfüllt den Stichos) muß Jes. auch empfunden haben, wenn er unter dem חֲמֹן חֲמֹן (Pf. 42s) zum Tempelberg emporstieg, so wenig ihm sonst der Festlärm und die Festschmausereien behagen; c. 110ff. kann man doch nur dann gegen seine Beteiligung am Kult anführen, wenn man möglichst ungenau eregeisiert. Hier ist es die Freude auf den Advent Gottes, die er vorahnend empfindet, indem er diese Worte schreibt. Unser Vers gehört zu den wenigen Stellen, die uns einen Einblick in das persönliche Fühlen des großen Mannes gewähren. בשמחה הרולה für כְּרוֹלֵךְ, eine oft vorkommende Verfürzung. Der Ausdruck „Fels Israels“ kommt auch c. 17<sup>10</sup> bei Jes. vor; hier klingt er so, als wenn er einem alten ProzeSSIONsliede entnommen wäre; בְּרַח יְהוָה ist, wie es scheint, ein verdeutlichender Zusatz dazu. 30 Jetzt ist Jahve herbeigekommen und die Schlacht beginnt. Jahve läßt seine Stimme, den Donner, hören und seinen auf den Feind niederfahrenden Arm sehen, vielleicht den Blitz, hinter dem als der Waffe der innere Sinn den Arm Gottes sieht. Da werden die Gläubigen „hören und sehen“ in einer Weise, wie es sonst nur den Propheten oder den Gottesmännern der Vorzeit vergönnt gewesen ist. נָחַת muß von נָחַת, nicht von נָחַת abgeleitet werden, obgleich letzteres schon die Glosse in v. 32 tut; denn נָחַת von נָחַת bedeutet Ruhe v. 15; zu נָחַת vgl. Pf. 38s. נָפֵץ, אֵפ. לֵעַ, das Zerstreuen, scheint ein poetischer Ausdruck für Sturm, procella, zu sein. Mit Hagelsteinen kämpfte Jahve nach dem alten Liede in der Schlacht bei Gibeon Jos. 10<sup>11</sup>. 31 scheint Anfang eines neuen Achtheilers zu sein. כִּי ist kaum mehr als Anknüpfungsmittel, das mit scheinbarer Begründung des Vorhergehenden (Stimme und Arm Jahves) etwas Neues einführt. Das Neue ist die Nennung des Gegners Jahves, Assurs, dessen völlige Vernichtung jetzt geschildert wird. Die erste Wirkung der Erscheinung und der Donnerstimme Jahves ist der Gotteserschrecken. Dem בשבט יכה ist innerhalb des Textes kein Sinn abzugewinnen; punktiert und akzentuiert man mit der Massora nach c. 10<sup>24</sup>, so entsteht ein nutzloses und metrisch anstößiges Prädikat für Assur oder, wenn Jahve Subj. ist (Dillm.: der oder wenn er mit dem Stabe schlägt), ein ganz verunglückter Satz, der den Donner zur hauptsache und das Schlagen zum begleitenden Umstand macht und obendrein den Relativsatz an ganz verkehrter Stelle nachklappen läßt; will man durch die wahrscheinlich richtige Aussprache יְכָה den Satz für den Text retten, so erhält man ein reichlich künstliches Distichon: durch den Donner wird erschreckt, Assur wird geschlagen. Wahrscheinlich bildet בשבט יכה mit dem Relativsatz אֶשֶׁר-עָלָיו in v. 32 eine Glosse zu dem ersten Satz in v. 32. 32 מוֹסֵרָה, nur hier (und Hes. 41s im Qre), ist völlig sinnlos, denn ein Stoß gründet weder noch wird er gegründet. Der „Verhängnisstoß“, in den man den Gründungsstoß aus eigener Machtvollkommenheit umwandelt, paßte in das himmlische Inventar der rabbinischen Eschatologiker, nicht zu Jes. Eher könnte man nach Prv. 22<sup>15</sup> mit Clericus u. a. מוֹסֵרָה lesen, das aber gleichfalls ein unwahrscheinliches אֵפ. לֵעַ wäre. Vielleicht schreibt man am besten מוֹסֵרָה, als Prädikat: jedes Einher-



<sup>38</sup> Denn zugestüstet ist schon die Brandstätte\*),

Errichtet tief, breit,

Ihre Schicht ist Stoppeln und Holz in Menge,

Jahves Hauch wie ein Schwefelbad brennt darein.

\*) auch sie dem Melet!

\* \* \*

fahren des Stabes ist seine, Assurs, Züchtigung vgl. zu c. 28<sup>18</sup>, jeder Streich trifft ihn. Der folgende Relativsatz ist im Text unnötig, dazu prosaisch und hat sein Verbum יָרַח aus dem falsch verstandenen חָח v. 30 gewonnen: ein Stoß, der einherfährt, kommt eben nicht zur Ruhe, tut auch dem, auf dem er zur Ruhe kommt, nicht mehr wehe. Mit v. 31b zusammen ergibt unser Relativsatz die Glosse: er wird mit dem Stabe geschlagen, den Jahve auf ihn herabläßt, und diese Glosse gilt offenbar dem Stoß der Gründung, der sich, nach der Meinung des Glossators, auf Assur gleichsam festlegt, um ihn zu bearbeiten. Der Glossator mag seinem Assur, d. h. Syrien, einen solchen Knüttel aus dem Saß lebhaft gewünscht haben. Daß nun aber auch noch der Gründungs- oder Verhängnisstoß unter Pauken- und Zitherklang arbeiten soll, ist doch eine zu groteske Vorstellung. Diese Festmusik begleitet vielmehr den Kampf v. 32b; das Atnach ist also unter וְלִי zu setzen. Der Kampf der Schwingung ist wohl nicht ein Kampf mit „geschwungener Hand“, weil das selbstverständlich, also nichtsagend wäre, auch an die Erwähnung der Musik nicht mit einem „und“ angeschlossen werden könnte, vielleicht auch den Zusatz לִי verlangte, sondern ein Kampf der Weihung oder Bannung. חֲנוּכָה spielt an auf das darbringende „Schwingen“ der Weihgaben (Lev. 9<sup>21</sup> 10<sup>15</sup> Num. 6<sup>20</sup>), als welche auch Menschen gelten konnten (Num. 8<sup>11.21</sup>); vielleicht fand ein ähnlicher Ritus bei der „Bannung“ der Kriegsbeute statt. Die Stelle Num. 8<sup>11.21</sup> zeigt, daß das Schwingen nicht immer im buchstäblichen Sinne ausgeführt wird. Indem Jahve die Assyrer „schwingt“, um sie dem Tode zu weihen, erschallt Musik wie sonst bei Gottesfesten; leider erfährt man nicht, wer die Musik macht, ob die Gläubigen sie in den Lüften hören oder ob sie selbst, vor Freuden, zu der Pauke und Zither greifen vgl. Ez. 15<sup>20</sup>. Dem כָּה mit seinem beziehungslosen Suff. ist das כָּה des Qre vorzuziehen. 33 כִּי knüpft an den letzten Satz an, Jahve „schwingt“ die Assyrer für den Holzstoß. Dieser ist schon hergerichtet „von gestern her“ (לְמָחָל מֵחַדָּשׁ), wörtlich also: den Tag vorher, wie es vermutlich auch sonst bei großen Bannungsakten geschah. Die Brandstätte heißt חֲפֵתָה, eine Weiterbildung aus חֶפֶת (eigentlich wohl חֶפֶת), wie die Brandstätte des Molochkultus im Tal Ben-Hinnom südlich von Jerusalem hieß (Jer. 7<sup>31</sup> f. 19<sup>a.13</sup> II. Reg. 23<sup>10</sup>). כְּחֶפֶת scheint eine Randbemerkung zu sein, denn im Text würde diese wichtige Anspielung auf den Kultus des מֹלֵךְ, Moloch, mit dem begeisterten Ernst des Propheten eine unangenehme Disharmonie ergeben. Auch sprechen zwar überall die Glossatoren von dem König von Assur, Jes. aber stets und so auch hier nur vom Volk Assur. Endlich empfiehlt das Metrum die Ausstoßung der drei Worte. Wer übrigens חֲפֵתָה, das vom Ktib als masc. behandelt wird, in das Fem. חֶפֶת verwandeln will, sollte erstens das Ktib korrigieren und zweitens das ה einfach streichen, aber nicht vor die Glosse setzen (וְהָיָה), die als Frage albern ist; aber zu jener Umwandlung liegt kein Grund vor. Nach dem Ktib ist מְרוֹרָה mit masc. Suff. zu sprechen; sprich ferner הַעֲמִיק und הַרְחֵב als inf. abs. מְרוֹרָה scheint Hes. 24<sup>a.10</sup> vgl. v. 5 im Sinn von Scheiterhaufen zu stehen, was hier sehr gut paßt; das הַעֲמִיק, wofür der nachahmende Hesekiel das farblose הַגְדִּיל hat, regt die Frage an, ob man vielleicht die Scheiterhaufen, auf denen man Leichen verbrannte, tief in der Erde anlegte, um so die halbverbrannten Reste der Knochen leichter zu beseitigen. Breit muß der Scheiterhaufen sein, weil darauf das ganze feindliche Heer mit seiner Ausrüstung (c. 9a) zu verbrennen ist. Für וְאֵלֶּיךָ lese ich וְלִי, denn bei einem gewöhnlichen Scheiterhaufen braucht das Feuer als selbstverständlich nicht erwähnt zu werden, noch dazu vor עֲצִים statt hinter ihm, hier ist ja aber Jahves Atem das Feuer, das den Holzstoß (das Suff. von כָּה ist neutrisch) in Brand setzen soll. In c. 18<sup>a</sup> gibt der Prophet ein etwas anderes Bild. Beide dichterischen Stücke, c. 17<sup>12</sup>–18<sup>a</sup> und c. 30<sup>27</sup>–33, neben



31<sup>1</sup> Ha die, die hinabziehen  
Die auf Rosse schauen  
Und auf Reiter,  
Und nicht schauen auf den Heiligen  
[Israels]

<sup>2</sup>Doch auch er ist weise  
Und wird aufstehn wider das Haus  
[von Bösewichtern]

nach Ägypten um Hülfe,  
und auf den Troß, weil er groß,  
weil sie sehr stark sind,  
und Jahve nicht fragen!

und hat seine Worte nicht aufgehoben  
und wider die Hülfe\*) der Übeltäter.  
\*) das Land.

einander sind ein trefflicher Beleg dafür, wie verschieden Jes. ein und denselben Gedanken auszuführen vermag. Daß man in dem Scheiterhaufen Ähnlichkeit mit der — Gehenna c. 66<sup>24</sup> entdeckt haben will, ist ein Beweis von dem Mangel an Gründen, die man für die Unehchtheit zu beschaffen vermocht hat. Das Stück mag zu dieser oder jener alttestamentlichen Theologie nicht passen, zu Jes. paßt es.

Vierzehntes Stück c. 31. Eigentlich sieht das Kap. mehr wie ein Geröll von allerlei Brocken, denn wie ein einheitliches Stück aus, daneben wie ein Seitenstück zu c. 30. v. 1—3 droht den Politikern, die Ägyptens Hülfe nachsuchen wie c. 30<sup>1—17</sup>, v. 4. 5. 8. 9 enthält die Verheißung von Jerusalems Beschirmung und Assurs Vernichtung durch Jahves persönlichen Einschreiten wie c. 30<sup>27—33</sup>, die dazwischen stehenden Verse 6 und 7 sprechen von der Bekehrung der Israeliten und dem Aufgeben der Götzenbilder, ähneln also dem Einsatz c. 30<sup>18—26</sup>. Am ärgsten stören v. 6 und 7 den Zusammenhang, sie sind jedenfalls zu entfernen. Aber auch das übrige gibt zu vielen Bedenken Anlaß. Zwischen v. 3 und 4 besteht eine Lücke, wenn überhaupt v. 1—3 und v. 4ff. jemals zum selben Stück gehörten, und v. 8b. 9 paßt gar nicht gut zu v. 8a, überhaupt nicht gut zu Jes.s sonstigen Äußerungen über das Schicksal der Assyrer, das prächtige Bild in v. 4a erhält einen ziemlich unglücklichen Nachsatz in v. 4b, sowie in der jetzigen Form von v. 5 einen sonderbaren Rivalen; auch der Schlusssatz von v. 3 scheint mir nicht in Jes.s Art zu sein. Daher meine ich c. 31 für die Komposition des Redaktors halten zu müssen, der allerlei jesaianische Trümmer mit eigenem Material verbaute und vielleicht auch fremde Brocken (v. 8b. 9) dazu setzte. Jesaianisch und eine gute Fortsetzung der bis c. 30<sup>17</sup> laufenden Stücke ist zunächst 1—3 (bis עָרָא), ein Wehe über die Großen, die das Bündnis mit Ägypten abschließen, in derselben Zeit geschrieben wie c. 30<sup>1—17</sup>, also eine Fortsetzung der c. 30<sup>8</sup> berichteten schriftstellerischen Tätigkeit. 1 Die ägyptischen Rosse und Reiter sind, wie Jes. ganz objektiv bemerkt, stark an Zahl, ein Beweis für die Unerkennbarkeit der Hülfsquellen Ägyptens, das in den Kriegen mit Äthiopien und Assyrien so stark gelitten hatte. Die Judäer hoffen, an der Seite der Ägypter in einer Feldschlacht die Assyrer zu bestehen und zu schlagen, während Jes. stets auf die Belagerung Jerusalems rechnet. Der Gegensatz der ersten drei Disticha gegen das vierte kommt in der LXX besser heraus, die יִשְׁעוּ! für יִשְׁעֵי לֵאמֹר nicht hat, das wahrscheinlich von einem Abschreiber eingesetzt ist, um den jesaianischen kurzen Stichen (ganz unnötiger Weise) mehr Fülle zu geben. וְדֹסִים וְרֶכֶב gehört zusammen, was ebenfalls die Streichung von וְיִבְמֹרוּ empfiehlt. רַב רַב בִּי רַב bildet ein kunstloses Klangspiel. Möglicher Weise hat das vierte Distichon einfach gelautet: Und die nicht schauen auf den Heiligen Israels; das letzte Sätzchen: „und die Jahve nicht fragen“ ist ja nicht unrichtig (c. 30<sup>1.2</sup>), aber stört doch eher den schönen Gegensatz: auf die Rosse — auf Jahve schauen. Wie Jes. über Roß und Wagen denkt, wissen wir seit c. 27. 2 „Auch er ist weise“, nicht bloß die Politiker sind es, die durch das ägyptische Bündnis das Glück zu erzwingen glauben (c. 29<sup>14</sup>): eine bittere Ironie. Das folgende Sätzchen ist unverständlich. „Und brachte Unglück“ paßt nicht zum Zusammenhang, denn das Unglück soll erst kommen. „Und wird Unglück bringen“ (וְיָבִיא) nimmt v. 2b vorweg, noch dazu in sehr matter und farbloser Weise, so daß es nicht einmal hinter v. 2a gut angebracht wäre. Ew. übersezt: und meldete Übles, aber das liegt faum in יָבִיא. אֲנִי halte jetzt וְיִבְמֹרוּ für eine „Verbesserung“ von ursprünglichem וְעַל אֲרָץ, das als Variante (oder Korrektur) über עוֹרָר ועל geschrieben war und in die obere Zeile geriet. Die Politiker glauben

Und Ägypten ist Mensch und nicht Gott  
Und Jahve streckt aus die Hand:

und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist,  
da stürzt der Schützer und fällt der  
[Geschützte,  
und sie alle kommen zugleich um.

\*

■

\*

vielleicht, daß Jahve seine oft ausgesprochenen Drohungen aufgehoben habe; aber sie sollen nur wissen: Jahve weiß, was er will, und weiß es durchzuführen. Der einmal beschlossene Lauf der Geschichte, dessen Ziel die Ersetzung der unhaltbar gewordenen Zustände und der Männer, die sie verschulden, durch eine höhere Ordnung der Dinge und gottgeleitete Regenten ist, wird nicht wieder rückgängig gemacht, wird vielmehr diejenigen, die ihm entgegenarbeiten und die, weil Jahve die Geschichte macht, Bösewichter, Rebellen (c. 30a) sind, samt ihrer „Hülfe“, den ägyptischen Helfern zu Boden schlagen. Jes. verteidigt mit diesen Worten wiederum seine Eschatologie. Wenn man bedenkt, wie so ziemlich das ganze Volk, den König Hiskia nicht ausgenommen, dazu alle Nachbarvölker in Asien und Afrika, deren Lenkern man nicht so ohne weiteres Verstand und Kenntnis der Dinge absprechen konnte, über die politische Lage vollständig anders dachten als Jes., so begreift man, daß der vereinsamte Prophet das Bedürfnis haben mußte, sich auf Jahves „Worte“ zurückzuziehen und zu sagen: hier stehe ich, ich kann nicht anders, Jahve kann sich nicht verrechnet haben, und er hat mir gegenüber seine Worte nicht zurückgenommen. 3 stellt mit einer Klarheit, wie bisher noch nicht geschehen, die beiden sich bekämpfenden Mächte und Prinzipien einander gegenüber. Der Gegensatz zwischen אֱלֹהִים und אֲדָמָה und zwischen הָיָה und בָּשָׂר ist ja keineswegs neu, sondern uralte, aber die Art, wie Jes. ihn anwendet, ist neu. אֱלֹהִים und אֲדָמָה leben nach der alten Vorstellung neben- und miteinander in der Welt, wie sie nun einmal ist, als verschiedene Wesensklassen, und Elim gibt es in Ägypten und Assur so gut wie in Palästina; wenn die Ägypter mit Roß und Wagen in den Kampf ziehen, so ziehen ihre Götter mit. Aber für Jes. kommen andere Götter gar nicht in Betracht; stände er auf dem Boden des Altertums, so würde er sagen, daß Jahve stärker ist als andere Götter: statt dessen vertritt für ihn Jahve alles, was sonst אֱלֹהִים und הָיָה hieß. Jahve und sein Walten stellen für ihn das spiritualistische Element vor, alles andere ist אֲדָמָה und בָּשָׂר. Die Ignorierung der fremden Götter, die Inanspruchnahme der geistigen Welt für Jahve allein, die Formel, daß in dem weltgeschichtlichen Ringen der Völker um die Weltherrschaft und die Freiheit das pneumatistische und das sarkistische Prinzip sich gegenüberstehen und das erstere den endgültigen Sieg davontragen wird, bilden die Höhepunkte des altprophetischen, ohne Theologie und Polemik vordringenden Universalismus und die Triebkräfte der folgenden Religionsentwicklung bis zu I. Kor. 15 hinauf. Die Ägypter sind nicht gegen Hieb und Stich gefeit wie El und Ruach, noch weniger können sie mit ihren Rossen gegen El und Ruach kämpfen; der El, Jahve, braucht nur die Hand auszustrecken, so liegen die sarkistischen Reiter am Boden. Des Metrums wegen ist es wohl am besten, auf Grund der LXX das vervollständigende Sächchen וַיִּפֹּל עִיר als bloße Variante zum vorhergehenden anzusehen, also, wie Ktib will, וַיִּפֹּל zu sprechen; der Abschluß wird sehr viel wirksamer, wenn er nur den überraschenden Gedanken ausspricht, daß Jahve die Helfer seines Volkes niederwerfen will. Den letzten Satz in v. 3 mit seinem וַיִּרְדּוּ und יִכְלִיו (zur Form. s. Olsh. § 240e) halte ich für einen Zusatz des Sammlers; eine solche allgemeine Phrase, die wohl auch mehr sagt, als Jes. sagen will, kommt bei ihm sonst nicht vor, auch ist der Satz metrisch nicht unterzubringen. — 4–9 enthalten, die fremden Zusätze abgerechnet, eine ganz andere Dichtung Jes.s. Sie handelt wie c. 30<sup>27–83</sup> von der Rettung Jerusalems von den Assyrern; ob sie in die c. 30a erwähnte Schrift mit aufgenommen war, läßt sich hier ebensowenig sagen wie bei c. 30<sup>27</sup> ff. Jedenfalls aber nimmt sie in v. 8 Bezug auf v. 3, gehört also immerhin in die Gedankenreihe, aus der auch die Ausführungen wider das ägyptische Bündnis hervorgegangen sind: nicht Ägypten oder irgend ein Mensch, Jahve wird Jerusalem schützen. 4 Der einleitende Satz:



‘Denn so sprach Jahve zu mir:

Wie der Löwe knurrt

Über den herbeigerufen wird

Vor ihrer Stimme erschrickt er nicht

So wird herabfahren Jahve\*)

⁵Schirmen wird Jahve der Heere

Schirmend wird er retten,

\*) der Heere zum Heerzuge

und der Junglöwe über seiner Beute,

die Vollzahl der Hirten,

und vor ihrem Lärm weicht er nicht:

auf den Berg Zion\*\*);

über Jerusalem,

schreitend in Sicherheit bringen.

\*\*) und auf dessen Hügel; \*wie fliegende Vögel.

Denn so sprach Jahve zu mir, den Jes. nicht geschrieben hat, weil Jahve im Folgenden gar nicht spricht, ist vom Sammler vorgelegt und scheint anzudeuten, daß v. 4 ff. nicht immer an diesem Platz stand, sondern erst vom Sammler dahin gesetzt wurde. Aber sei das wie es will, so läßt sich v. 4 nicht direkt an v. 1—3 anschließen. Das wäre nur möglich, wenn er von dem Streit Jahves wider Zion spräche. Aber abgesehen davon, daß dann wieder v. 5 ohne Verbindung mit v. 4 wäre, paßt das gebrauchte Bild nicht zu einem Kampf Jahves gegen Zion. Weder Juda noch Ägypten können die Hirten sein, die dem Löwen Jahve Jerusalem abjagen wollen; diejenigen, die ihrer Theorie zu Liebe das eschatologische Element aus Jes.s Schriften möglichst zu beseitigen suchen (ganz gelingt es ihnen ja doch nicht), sind freilich gezwungen, sich zu dieser absurden Annahme zu bequemen. Die Judäer und Ägypter werden von Jes., so weit es auf kriegerische Leistungsfähigkeit ankommt, viel zu sehr mißachtet, um mit einem solchen Bilde geehrt zu werden; auch würde Jes. Jahven nicht in dieser Weise mit dem Assyrer identifizieren, am wenigsten seit der Zeit, wo er die wahre Natur Assurs erkannt hatte (c. 10s ff.). Das Bild kann nur besagen sollen: wie der Löwe sich nichts abjagen läßt, so auch Jahve nicht; diejenigen, die Jahven Jerusalem abnehmen wollen, können nur die Assyrer sein. Das prächtige Bild zeigt besonders in seinem Zwischensatz: vor ihrer Stimme erschrickt er nicht usw., wieder einmal Jes.s Meisterchaft, dem primitiven hebräischen Satzbau ästhetische Effekte abzugewinnen, die man sonst nur der indogermanischen Syntax zu- trauen möchte (vgl. c. 28<sub>21</sub>). Natürlich muß man sich hüten, jeden einzelnen Zug des Bildes auszudeuten; so ist ja der Zion nicht Jahves Beute, sondern sein Besitz, und es soll nur die unüberwindbare Verteidigung des Besitzers veranschaulicht werden, wo dann beim Löwen eben nur seine Beute genannt werden konnte. Leider entspricht die zweite Hälfte der Vergleichung der ersten nur in sehr unvollkommener Weise. Das צבא ist c. 29<sub>7</sub> schon dages- wesen und zwar in ganz anderem und jedenfalls besserem Sinne, da der Ausdruck „Heeres- dienst tun“ schwerlich auf Jahve angewendet werden kann und das Wortspiel mit צבא, Jahves Heerscharen, die verkehrte Wahl nicht rechtfertigt; der Berg Zions und sein, Zions, Hügel ist eine ganz verfehlte Nachahmung von c. 10<sub>32</sub>, die darauf beruht, daß Zion als gleichbedeutend mit Jerusalem genommen wird. Endlich ist das Verbum ירר keine genügende Parallele zu den beim Löwen gebrauchten Verben, wenn es nicht eine Ergänzung erfährt durch eine Weiterführung des Bildes in v. 5. Da dies möglich ist, so halte ich für jesaiianisch nur die Worte על-הר-ציון כן ירר יהוה und alles übrige für unberufene Verschönerungen von Seiten des Redaktors. 5 macht zunächst ebenfalls einen abenteuerlichen Eindruck. „Wie fliegende Vögel“, Sperlinge oder Schwalben, wird er Jerusalem beschirmen: wie kann der Gott der Heerscharen mit Sperlingen (noch dazu der Pural!) verglichen werden, mit scheuen und machtlosen Vögeln (vgl. c. 10<sub>14</sub> Ps. 11<sub>2</sub>), noch dazu mit fliegenden? Und wie paßt da- zu das Verbum פחד, das, mag es hier gebraucht sein wie es will, doch ein Schreiten be- zeichnet? Eben dies Verbum und noch mehr הציף scheinen zu verraten, daß auch in v. 5 noch das Bild vom Löwen nachwirkt. Dann können die fliegenden Vögel nur das ירר v. 4 veranschaulichen sollen, und der Ausdruck ist eine Glosse, deren Urheber den himmlischen Heerscharen wohl eigentlich die Ehre hätte erweisen können, sie mit Adlern zu vergleichen. Durch die Glosse ist dann wohl auch das nachfolgende כן veranlaßt. Das erste Distichon von v. 5 lautet also: Schirmen wird Jahve Jerusalem (das צבא mag auch hier dem Sammler oder Abschreiber angehören) und bildet so die Fortsetzung zu v. 4b:



Kehrt um zu dem, gegen den tiefen Abfall begingen die Söhne Israels. Denn an jenem Tage werden sie verschmähen ein jeder seine silbernen und goldenen Nichtse, die euch eure Hände zur Sünde gemacht haben.

Und fallen wird Assur durch das Schwert eines Nicht-Menschen,  
 Und das Schwert eines Nicht-Irdischen wird ihn fressen.  
*Und flüchten wird er sich vor dem Schwerte,  
 Und seine Krieger werden der Frohn verfallen,*

Jahve läßt sich auf Jerusalem herab (wie der Löwe auf seine Beute) und beschirmt es gegen diejenigen, die es ihm entreißen wollen. Das wird im zweiten Distichon genauer ausgemalt: schirmend so entreißt er, vorübergehend so bringt er in Sicherheit (zur Konstruktion vgl. m. Anm. zu Hos. 4<sub>2</sub>). Ein ähnliches Bild vom Löwen, der seine Beute in Sicherheit bringt, findet sich Hos. 5<sub>14</sub>. Ob Jes. bei dem Verbum חָסַם, wenn er es geschrieben hat, an Jahves Vorbeisichreiten an den Häusern der Israeliten, als er die Erstgeburt Ägyptens tötete (Ex. 12<sub>13</sub>), gedacht hat, ist sehr unsicher; und ganz willkürlich ist es, aus diesem Wort zu schließen, daß er diese Rede bei Gelegenheit der Passahmahlzeiten gehalten habe. Aber vielleicht hat er es gar nicht geschrieben, sondern פָּסַע = פָּשַׁע (c. 27<sub>4</sub>), und dabei immer noch das Bild vom Löwen in Gedanken gehabt. — Der Zusammenhang zwischen v. 5 und v. 8 wird unterbrochen durch den Einschub 6–7, der zu den zahlreichen jungen Stellen gehört, wo von der Abschaffung des Bilderdienstes gesprochen wird. Der Text ist oben wörtlich so wiedergegeben, wie er da steht; ob er richtig ist, das ist nicht sehr wahrscheinlich. Möglicher Weise ist v. 6 יִשְׁכְּבוּ zu schreiben, sowie v. 7 nach der LXX הם ירדו und ירדו. Die Verse bilden dann eine Motivierung der Beschüzung Jerusalems, die so trivial ist wie nur möglich und auch dann nicht jesaianisch sein könnte, wenn sie poetische Form hätte. v. 7 weist auf dieselbe Hand hin wie c. 30<sub>22</sub>; vgl. noch c. 20. 17<sub>8</sub>. — 8a scheint der Abschluß der jesaianischen Dichtung zu sein, der so deutlich auf v. 3 hinweist, daß das Gedicht v. 4. 5. 8a als Ergänzung des vorhergehenden v. 1–3 angesehen werden muß: nicht durch אֶרֶם und בָּשָׂר wird Assyrien besiegt werden, sondern durch das Schwert Gottes. Das ist der Gedanke, der durch alle politischen Reden Jes. hindurchgeht und am ausführlichsten in c. 30<sub>27–33</sub> behandelt wurde. Das zweimalige חָרַב ist ein wenig auffällig, das erste von den beiden vielleicht ein Schreibversehen für חָרַב v. 3 oder חָרַב. — Daß 8b 9 nichts mit dem Vorhergehenden zu tun hat, geht grade aus der scheinbaren Ähnlichkeit von v. 8b mit v. 8a hervor. Denn wie Assur, nachdem das Schwert es gefressen hat, vor dem Schwert davon laufen kann, ist ein Rätsel. Daß ein Teil der Assyrer getötet werden, ein anderer davonlaufen kann, ist freilich eine unbestreitbare Wahrheit; aber wer das sagen wollte, müßte ein stümpernder Schriftsteller sein, wenn er es so sagte wie hier. v. 8b ist sicher nicht die ursprüngliche Fortsetzung von v. 8a, aber wahrscheinlich nicht einmal jesaianisch. Schwerlich hat Jes. angenommen, daß Assur Jahve entrinnen werde, und ganz gewiß hat er nicht gemeint, daß die überlebenden Assyrer die Sklaven der Juden werden sollen. Ähnlich steht es mit v. 9a, der offenbar v. 8b fortsetzt und Dinge ausführt, um die sich Jes. nicht kümmern würde. Die ersten drei Worte werden von den meisten so übersetzt: sein Fels, vor Grauen wird er vergehen oder davonlaufen; und unter dem Felsen denkt man sich bald die Macht oder das Heer, bald den König oder den Gott Assurs. Aber ein Fels, mag er bedeuten was er will, läuft nicht davon und geht nicht vorüber, wie etwa der Schatten oder Wasser oder Spreu oder die Wolke, von denen עָרַב mit Sug ausgesagt wird; eine solche Absurdität darf man keinem Schriftsteller zutrauen (Eregeten ausgenommen). Wenn also der Text richtig ist, so muß סֵלַע acc. sein: seinem Felsen läuft er vorbei. Ich habe mich früher mit dieser Übersetzung zufrieden gegeben, weil ich nichts Besseres fand; ich dachte dabei an das Bild eines gejagten Wildes, das in blinder Angst an dem Felsen, wo es gewöhnlich seine Flucht sucht, vorbeiläuft. Aber dies Bild ist so wenig deutlich gezeichnet, daß ich es gern fahren lasse,

*Und verjagt werden vom Wall seine Helden,  
Und es schrecken von der Fahne weg seine Führer,  
Ist Jahves Spruch, der ein Feuer hat in Zion  
Und einen Ofen in Jerusalem.*

\*                      \*

32 <sup>1</sup>Siehe, nach Gerechtigkeit wird herrschen ein Herrscher  
Und Regenten nach dem Recht regieren,

da die LXX, so wunderlich auch ihre Übersetzung ist, einen besseren Weg weist. Sie hat nämlich מצור statt מנור gelesen, offenbar ist מַצִּיּוֹר, vom Belagerungswall hinweg, eine gute Parallele zu כָּנָם, von der Fahne weg. Dann muß das Subjekt des Sages den בְּחֹרִים v. 8b und den שָׂרִים v. 9a entsprechen und wohl in יַעֲבֹר stehen; ich lese statt dieses auf alle Fälle unbrauchbaren Verbums, das in der LXX übrigens im Plur. steht, גָּבֹר. Für das Verbum, das Parallele von וַחֲתִי sein muß, läßt sich aus dem וַסֵּלַע etwa ein וַסֵּעַר gewinnen: fortgestürmt werden vom Belagerungswall seine Helden. Der Vf. denkt also an eine Belagerung Jerusalems durch Assur. Vermutlich ist dies Assur Syrien, und der Vf. stellt sich eine ähnliche Situation vor wie die von Tritosacharja (Sach. 12) ausgemalte vgl. noch Jes. 28<sup>a</sup><sub>b</sub>; die siegreichen Kämpfer sind die Juden (nicht Jahve), die die gefangenen Syrer zu Frohnarbeiten verwenden und schon oft syrische Generäle vor sich hatten fliehen sehen. Das letzte Distichon v. 9b habe ich früher mit v. 8a verbunden, aber es ist natürlicher, es in seinem gegenwärtigen Verband mit v. 8b 9a zu belassen. Denn das Gedicht v. 4.5.8a hat in dem letzten Vierzeiler v. 8a einen prächtigen Abschluß, der durch Hinzufügung von v. 9b nichts gewinnt. Feuer und Ofen erinnern zwar an c. 30<sup>ss</sup>, aber doch nur durch den Begriff Feuer, das an letzterer Stelle jedoch ein Mittel der Vernichtung ist, hier dagegen die Bürgschaft der Erhaltung: weil Jahve ein Feuer in Zion hat, ist es unverleßlich. Bei dem אֵר erinnert man mit Recht an den Opferherd in c. 29<sup>i</sup>; bei תִּנּוֹר kommt die Stelle Gen. 15<sup>i</sup> in Betracht, wo Abraham als Zeichen der Anwesenheit Gottes nebst einem אֵשׁ לֶפֶר einen Tinnor erblickt. Den Badofen zu einem Bild der — Gehenna zu machen, ist hier noch größter als in c. 30<sup>ss</sup>; man kann sich jene drei Freunde Daniels in einem Ofen denken, aber doch nicht das ganze syrische Heer, noch dazu, wie in der Hölle, für immer, und das alles in Zion! Vielleicht gab es beim Tempel einen veritablen Ofen für die Herstellung der heiligen Brote. Jerusalem scheint hier schon die heilige oder vielmehr die alleinheilige Stadt zu sein, zu der es erst durch das Deuteronomium geworden ist, das seinerseits aus den Nachwirkungen der Sage Jes.s über Jahves Verhältnis zu Zion hervorgegangen ist.

Sechszehntes Stück c. 32<sup>a</sup>—8. Es enthält in v. 1—5 zwei sechszeilige Strophen genau von der Art wie c. 2<sup>a</sup>—4 und c. 11<sup>a</sup>—8; auch der Inhalt bezieht sich wie bei jenen auf die Zeit nach dem Gericht; und so gut wie c. 2<sup>ff</sup>. und c. 11<sup>ff</sup>. kann auch c. 32<sup>a</sup>—5 echt sein, wird alsdann auch ungefähr in dieselbe Zeit fallen, nämlich in das vorgerückte Alter Jesaias. Von dem König wird v. 1 nüchterner gesprochen als c. 11<sup>ff</sup>., ob deshalb, weil das herrliche Bild von c. 11 noch nicht in dem Propheten aufgegangen war, oder weil er umgekehrt in c. 11 sich schon erschöpfend über die Person des Davididen geäußert hatte, darüber kann man nur ganz subjektive Ansichten haben. Brückner meint, eben wegen dieser Verschiedenheit im Ton müßten c. 11<sup>ff</sup>. und c. 32<sup>a</sup>—5 verschiedene Verfasser haben, ich wüßte nicht, warum. In wie viel Autoren müßte man einen Goethe zerlegen, wenn man ein solches Verfahren in die Kritik einführen wollte! Eher kann man den verhältnismäßig nüchternen Ton gegen die Ansetzung des Gedichts in nachexilischer Zeit geltend machen, weil ein nachexilischer Dichter den „Messias“ wohl stärker hervorgehoben hätte; der Vf. scheint doch unter Königen und Königsbeamten zu leben. Hingegen sind die redseligen Maschals v. 6—8, die die beiden Begriffe נָבַל und כִּלִּי in v. 5 abhandeln, dem Jes. abzusprechen, nicht blos, weil sie trivial sind und in der Sprache und „Theologie“ von seinen Schriften abweichen, sondern vor allem deswegen, weil es ganz allgemeine Sprüche sind, die ein Theologe spricht

- <sup>2</sup>Und jeder wird sein wie ein Bergungsort vor'm Winde  
 Und Versteck vor Wetterguß [und Regen],  
 Wie Wasserbäche in öder Steppe,  
 Wie Schatten eines wuchtigen Felsen im lechzenden Lande.  
 Und nicht sind verklebt die Augen der Sehenden,  
 Und die Ohren der Hörenden sind scharf;  
<sup>4</sup>Und das Herz der Schnellfertigen versteht zu erkennen,  
 Und die Zunge der Stammeler redet fertig Deutliches;  
<sup>5</sup>Nicht wird ferner genannt der Narr ein Herr,  
 Und nicht der Ränfeschmied vornehm geheissen.

und nicht ein Politiker. 1 Eine Verbindung mit dem Vorhergehenden ist nicht vorhanden. Für  $\text{וְכָל}$  finden wir sonst bei Jes.  $\text{וְכָל}$ ; ob eine Variation vorliegt, wie bei  $\text{לְכָן}$  und  $\text{לְכָן}$ , oder ob der Schreiber schuld ist, läßt sich nicht sagen.  $\text{לְכָן}$  könnte heißen: was die Fürsten anbelangt. Aber zu dieser Hervorziehung der Fürsten ist kein Grund; das  $\text{ל}$  ist wohl Versehen des Abschreibers, der das folgende Wort zuerst schreiben wollte. Daß der Artikel fehlt, kommt auf Rechnung der poetischen Rede, die damit kurz ausdrückt, was in Prosa etwa so heißen würde: es kommt eine Zeit, wo ein gerechter König und gerechte Beamte walten. Zu dem Gebrauch von  $\text{ל}$  vor  $\text{צָדִיק}$  und  $\text{מִשְׁפָּט}$  vgl. c. 11a.  $\text{וְכָל}$  ist in der älteren Sprache wohl nur als poetisches Wort gebraucht (das hiph. Hof. 84), hier des Klangspiels wegen. 2 Jeder Regent ist wie ein Bergungsort, ein Schutz der Schwachen. Der folgende Stichos ist zu kurz, oben ergänzt nach c. 4a. Zu dem Schatten des Felsen zitiert man seit Hesiod Eb. 589 und Verg. Eb. 3145. 3–5 die zweite Strophe. Handelte die erste von den Regenten, so die zweite vom Volk überhaupt. Bei dem Satz: die Augen der Sehenden werden nicht verklebt sein (lies mit  $\text{עַיִן}$   $\text{וְכָל}$  von  $\text{שָׁעָר}$  vgl. 610 29a) denkt der Prophet an die politische und religiöse Blindheit „dieses Volkes da“, das beständig sieht und hört, aber dabei immer blinder und tauber wird. Das wahre Gottesvolk wird das, was Gott ihm darbietet, mit Empfänglichkeit aufnehmen und damit die Hauptbedingung der Religion erfüllen. Das  $\text{וְכָל}$  ist ohne Beispiel, aber bedingt durch den Umstand, daß  $\text{וְכָל}$  hier subj. ist, daher richtig (vgl.  $\text{וְכָל}$  c. 21a). 4  $\text{וְכָל}$  und  $\text{וְכָל}$  sind ein absichtlicher Gegensatz. Bei der Überlegung soll man langsam, nicht zu rasch fertig sein, dagegen das Überlegte fertig aussprechen können: das gibt gute Redner und Berater der Volksgemeinde. Die Kategorie von Menschen, der diese Verheißung gilt, ist uns bei Jes. sonst nicht zu Gesicht gekommen, doch ist das nicht auffällig. Jes. scheint an Gesinnungsgenossen und Jünger zu denken, die später in seinem Geist wirken sollen; unter ihnen fehlten gewiß unbesonnene, ungeduldige Petrusnaturen nicht, solche, die auch das Maschal c. 2823 ff. zu beherzigen nötig hatten (Ez. 95a); und andere mochten mehr guten Willen als Fähigkeit haben, für die Gedanken und Forderungen des Propheten öffentlich einzutreten. Den ersteren wird Jahve größere Bedachtsamkeit, den letzteren größere Beredsamkeit schenken, beiden die größere Klarheit des Geistes, durch die sich jetzt Jes. ihnen so sehr überlegen fühlt; alsdann werden sie auf die Sehenden und Hörenden recht einwirken können. Auch 5 wird Anspielungen auf bestimmte Leute und Verhältnisse enthalten; irgend eine bestimmte Persönlichkeit, z. B. am Hofe, wird der Narr und der  $\text{וְכָל}$  sein, den man zum Edelmann ( $\text{וְכָל}$  nur noch Hiob 341a) machte. Was  $\text{וְכָל}$  bedeutet, wußten schon die Alten nicht mehr. Die Rabbinen leiten es ab von  $\text{וְכָל}$ , abmessen oder an sich behalten, daher: geizig, hitzig u. a. von  $\text{וְכָל}$ , daher entweder Verschwender oder Volksverderber, die meisten kombinieren es mit  $\text{וְכָל}$ , daher arglistig, Intrigant. Eine Entscheidung ist nicht mehr möglich. Jes. rechnet auch für die messianische Zeit auf Standesunterschiede in der Gesellschaft, und sein aristokratisches Fühlen offenbart sich hier sehr deutlich (vgl. zu c. 3a). Marti sagt: „adlig und vornehm heißt dann keiner mehr wegen seines Standes und seiner Herkunft“, davon steht keine Silbe im Text. – Daß die Dichtung sich auf diese zwei Strophen beschränkte, ist nicht sehr wahrscheinlich



<sup>6</sup>*Denn der Narr redet Narrheit,  
 Und sein Herz sinnt Unheil,  
 Zu tun Unheiliges [und Böses]  
 Und über Jahve Irrung zu reden,  
 Leer zu lassen die Seele des Hungrigen  
 Und den Trank des Durstigen fehlen zu lassen.*  
<sup>7</sup>*Und der Ränkeschmied, seine Ränke sind böse,  
 Auch plant er böse Anschläge,  
 Zu verderben Elende durch Lügenreden  
 Und durch Worte den Armen im Gericht.*  
<sup>8</sup>*Doch der Edle, edle Dinge plant er,  
 Und wird auch auf edlen Dingen bestehen.*

\* \* \*

<sup>9</sup>*Ihr sorglosen Weiber,                   hört meine Stimme,  
 Vertrauensselige Töchter,       vernehmt meine Rede!*

(i. u. zu v. 15 ff.). Aber die beiden folgenden Strophen v. 6—8 sind, obgleich ganz ähnlich gebaut, nicht die Fortsetzung.

v. 6—8. 6 Der נבִל ist hier nicht, wie v. 5, der aufgeblasene Hochmutsnarr, der sich einen Edelmann nennen läßt, sondern der religiöse Tor von Ps. 141 Hiob 210, vgl. auch Jes. 910, der von der wahren Weisheit, der Furcht Gottes, abgewichen ist, und die נבִלה, die er redet, sind seine freigeistigen Ansichten. Das zweimalige עָשָׂה erweckt Verdacht; für עָשָׂה hat die LXX νοήσαι, vielleicht eine Form von עָשָׂה, und das wird den Sinn richtig treffen. Daß der Vf. c. 910 gelesen hat, beweist auch das חָנָף, hinter dem ein Synonymum ausgefallen zu sein scheint, etwa nach jener Stelle ein חָלָל. Profanes tun, statt das Heiligsgebot zu befolgen, über Jahve חָלָל, Kezereien („es ist kein Gott“) sagen, charakterisiert den abtrünnigen Juden des 2. Jahrh.s. Auch in moralischer Hinsicht läßt er es fehlen, denn er übt keine Wohltätigkeit, wie sie Jahve gefällt vgl. c. 580. 7. 10. Zur „Seele“ des Hungrigen vgl. c. 298 5810. מִשְׁקָה in der Bedeutung Trank ein spätes Wort Lev. 1134. 7 8, die zweite Strophe, nimmt den כִּלִּי durch, der v. 7 zur Assonanz mit dem folgenden Wort כִּלִּי genannt, möglicher Weise auch vom Ergänzer anders aufgefaßt wird als vom Propheten. חֲמֹל im bösen Sinn ist ein beliebtes Wort in den späteren Dichtungen. Die Beschreibung der bösen Ränke erinnert sehr an c. 2920f., mag der Vf. dieses Maschals mit dem Ergänzer identisch sein oder nicht, daher darf man wohl den unbefriedigenden letzten Stichos von v. 7 nach jener Stelle verbessern in וְכִרְכַּר אֲבִיו בְּמִשְׁפַּט vgl. die LXX. v. 8 berührt noch kurz den Gegensatz des Toren und Ränkesüchtigen, den נָרִיב, der aber wieder nicht als soziale, sondern als moralische Größe auftritt. Solche Tautologien, wie sie uns v. 6—8 aufgetischt werden, dem Propheten zuzutrauen, zeugt von geringer Achtung vor Jesaja.

Sechzehntes Stück c. 32a—14: eine Dichtung, die sich an die Weiber von Jerusalem wendet und ihnen die völlige Verwüstung der Stadt und ihrer anmutigen Umgebung ankündigt. Da Dornen das Land bedecken, die Lustgärten eine Weide der Wildesel „für immer“ werden sollen, so muß diese Dichtung in die früheste Zeit Jes.s fallen. Sie besteht aus drei zweizeiligen Achtheilern. Das Stück für unecht zu halten, konnte nur denen widerfahren, die es nicht blos mit seiner nächsten Umgebung, sondern sogar mit c. 33 in einen Topf werfen. Marti findet in c. 316—41 ein plastisches und höchst anschauliches Bild, . . . hier dagegen von der Gedankenfülle eines Jes. wenig . . . die Darstellung zeigt keine Kraft; er verbindet mit den Ausdrücken plastisch, Gedankenfülle, Kraft ohne Zweifel mir unbekannte Begriffe. Das Gedicht ist so gut jesaiatisch wie nur irgend ein Stück im ganzen Buch, und schon die Androhung der Verwüstung Jerusalems עֲרֵץ-עֵלָם schließt nachexilische Abfassung aus. 9 Der Eingang ist der des volkstümlichen Liedes vgl. zu c. 51 2823 12. Daß ein solcher Eingang, durch die Volksänger (und oft auch die Propheten) die Aufmerksamkeit des Publikums auf

<sup>10</sup>Über Jahr und Tag  
Denn zugrunde ging die Weinlese,  
<sup>11</sup>Sittert, ihr Sorglosen,  
Zieht euch nackt aus,  
Um die Felder der Lust,  
<sup>12</sup>Um den Acker meines Volkes,  
Ja, um alle Häuser der Wonne,  
<sup>14</sup>Denn der Palast ist verlassen,  
Hügel und Warte ist geworden  
Die Wonne der Wildesel,

hebt ihr Vertrauensseligen,  
Obsternte kommt nicht.  
hebt, Vertrauensselige,  
<sup>12</sup>auf die Brüste schlaget!  
den fruchttragenden Weinstock,  
der in Dornen aufgeht!  
die frohlockende Stadt!  
der Stadtlärm verödet,  
Blöße für immer,  
die Weide der Herden.

\* \* \*

sich zu ziehen suchten, irgend eine andere Stelle nachahme, ist eine Entdeckung, durch die sich die Kritik nicht grade empfiehlt. Der Prophet klopft mit seinem Liede gleichsam an Tür und Fenster der vornehmen Weiber, um sie durch das Orakel vom kommenden Gottestage aus ihrer sicheren Ruhe aufzuerschrecken. <sup>10</sup>קָמְנָה wird wohl besser mit Bideß gestrichen. <sup>10</sup>„Tage zum Jahr“ ist nach Stade (ZATW. 1884, S. 269) ein „ungeschickter, wo nicht orakelnder Ausdruck“, darum nicht jesaianisch. Dergleichen Ausdrücke werden nicht von Schriftstellern, sondern vom Volk geschaffen, aber ungeschickt sollte man sie nicht nennen, sondern nur unpedantisch. Unser „über Jahr und Tag“ ist nicht weniger „ungeschickt, wo nicht orakelnd“. Tage zum Jahr hinzu heißt wörtlich: ein Jahr und noch etwas mehr, und will sagen, daß der Termin noch nicht unmittelbar vor der Tür steht, aber auch nicht mehr allzu fern ist; es kommt just nicht im nächsten Jahr, aber es kommt bald. Die Weiber sollen beben, weil die Ernte verloren ist; offenbar handelt es sich nicht um Mißwachs, sondern um völlige Verwüstung des Landes durch den Feind. כָּלִי beim Verb. fin. kommt bei Hosea (8, 9<sup>10</sup>) in ähnlichen Wendungen vor, sonst nicht bei Jes. <sup>11</sup> weissagt in noch viel stärkeren Worten die kommende Verzweiflung. Der Text hat manches Auffällige. In der LXX fehlt שְׁאֲנֹנוֹת. Das masc. חָרְרוֹ wird durch das Vorkommen ähnlicher Fehler an anderen Orten nicht angenehmer; für die Singulare רְגוּה und פְּשָׁמָה (חֲגוּרָה), ebenfalls masc.! sollten weibliche Plurale da sein; das חָרְרוֹ und v. 12 das סִפְרָם zeigen, daß dem Abschreiber nicht etwa aramäische Imperative in die Feder geschlüpft sind, sondern daß nur eine lüderliche Abschrift des hebr. Textes vorliegt (vgl. Olsh. S. 488). Natürlich ist zu lesen חָרְרָנָה, רְגוּנָה, פְּשָׁמָנָה. Für וְעָרָה empfiehlt sich, das י mit der LXX zu streichen und עָרָה, infin. abs. piel, auszusprechen. Die Weiber sollen sich nackt ausziehen zum Zeichen großer Trauer. Die arabischen Weiber tun es beim Ansagen eines Unglücksfalles, bei der Totenklage oder überhaupt in leidenschaftlicher Erregung (Wellh. Skizzen III<sup>1</sup>, S. 159 f. 107). Die Anlegung des Gurtes, der den שֵׁק umschürt, paßt nicht zu der Entblößung, wenn man nicht annehmen will, daß der Prophet den Weibern eine genaue Unterweisung über ihr Verhalten erteile; ich halte das Schlüsselzeichen von v. 11: umgürtet die Lenden, für den Zusatz eines Lesers, dem die Dezenz am Herzen lag wie dem Glossator von c. 20<sup>4</sup>. <sup>12a</sup> gehört zu dem letzten Sätzchen von v. 11b: entblößt euch und schlagt auf die Brüste! שָׁרִים ist nicht in שָׁרִים (Felder) zu verändern, da sonst auf die Felder ein unmotivierter Nachdruck fällt. Das part. ist in den imper. fem. סִפְרָנָה zu verbessern. <sup>12b</sup> <sup>13a</sup> gibt mit dreifachem עַי den Gegenstand der Klage an, Felder, Fruchtbaum, Acker. Das Aqnndeton שְׁמִיר קוֹץ verrät, wie es scheint, daß das bei Jes. nicht vorkommende קוֹץ ein Schreibversehen war und zu streichen ist; שְׁמִיר ist acc. wie c. 5<sup>6</sup>; zu עֵמֶר vgl. c. 22<sup>4</sup>. <sup>13b</sup> <sup>14</sup>, die dritte Strophe. Das כִּי am Anfang ist möglicher Weise aus vermeintlichem הֵן, das in Wirklichkeit י sein sollte, hervorgegangen. עַל-כֵּלְכֵּי hat Bideß seiner metrischen Theorie zu Liebe in כִּלְכֵּל-בֵּית verwandelt mit Berufung auf die sehr frei übersehende LXX, aber in einer Stadt, wo die Wildesel umherlaufen, fehlen nicht blos die Häuser der Wonne; der hebr. Text ist sehr viel besser. Da die in v. 9 angeredeten Weiber offenbar der reicheren Volkschicht angehören, so werden v. 14 hauptsächlich die Stätten ge-

<sup>15</sup>Noch wird ausgefüllt [Jahve]  
 Über uns den Geist aus der Höhe;  
 Da wird die Trift zum Fruchtgefild werden  
 Und das Fruchtgefild zum Wald gerechnet,

nannt, wo sie wohnen und sich ihres Lebens freuen: der Palaſt iſt verlaſſen, der הַבַּיִת, der ſüdlichſte Teil des Zionsberges, verwüſtet „auf ewig“. Daß עוֹלָם nicht „Dauer“ heißt, geht ſchon aus der Präpoſition bis hervor. Jeruſalem ſoll von der Erde verſchwinden, vor allem der Teil, wo die Königsburg, die Königsgärten, die Wohnungen jener Weiber, die nach c. 3<sup>12</sup> die Herrſchaft führen und auch c. 3<sup>16</sup> ff. von Jeſ. angegriffen werden, ſich befinden; nur verlaſſene Ruinen, wo die Herden weiden (c. 5<sup>17</sup>), bleiben übrig. Nur c. 5<sup>14. 17</sup> haben wir bei Jeſ. eine ebenſo ſtarke Bedrohung Jeruſalems, obwohl aus anderen Stücken (c. 6 7<sup>18</sup> ff. 2<sup>12</sup> ff.) auf indirektem Wege ähnliche Anſichten gewonnen werden könnten. בְּחָן ſcheint Bezeichnung einer Anlage, eines turmartigen Ausſichtspunktes in den Gärten zu ſein, könnte auch mit dem Neh. 3<sup>25</sup> ff. erwähnten Turm der Königsreſidenz identiſch ſein (Geſ. u. a.). בְּעַר iſt kaum zu überſetzen, auch der Sinn, den es Hiob 24 Prv. 6<sup>26</sup> hat, paßt nicht („Hügel und Worte ſind hingegeben für Höhlen“); es iſt wohl בְּעַר, Blöße, dafür zu leſen und dies für eine Variante zu מַעְרָה oder vielmehr das letztere für eine Korrektur des ſeltenen מַעַר (= מַעְרָה) zu halten, jedoch für eine verunglückte, denn wie der הַבַּיִת zu einer Höhle werden und was die Wildbeſen und Herden mit den Höhlen ſollen, iſt ſchwer einzuleſen. Welche Kataſtrophe den Untergang Jeruſalems herbeiführen ſoll, ſagt der Prophet hier ſo wenig wie c. 5<sup>14</sup>, wird aber wohl an Feindeseinfall denken. Allerlei Abſchwächungen dieſer Drohungen ſind von den Exegeten verſucht worden, die die Selbſtändigkeit dieſer Dichtung nicht erkannten, ſondern ſie mit v. 15 ff. verbinden. Immerhin ſind ſolche Verſuche korrekter als wenn man das „auf ewig“ einfach ignoriert.

Siebzehntes Stück c. 32<sup>15</sup>—20, eine Dichtung, die das Heil der Endzeit ſchildert und ſich im Ausdruck wie im Bau ihrer beiden ſechszeiligen Strophen an v. 1—5 c. 11<sup>1</sup>—8 2<sup>2</sup>—4 anſchließt. Sie könnte einmal die Fortſetzung von v. 1—5 geweſen ſein, wenn auch dazwiſchen eine oder mehr Strophen ausgefallen ſein mögen. Sie iſt jetzt auf eine unmögliche Weiſe mit dem Gedicht v. 9—14 verbunden, mit dem ſie weder in der Form noch im Inhalt etwas gemein hat. An der jeſaianiſchen Abfaſſung ſind Zweifel nur in demſelben Maße erlaubt wie an der der verwandten Stücke. Die beſonderen Aufſtellungen, die Stade und Guthe gemacht haben, gründen ſich zum Teil auf Textverderbnisse, zum Teil auf irrige kritiſche Anſichten von anderen Stücken, von denen das unſrige abhängig ſein ſoll, während das Gegenteil der Fall iſt, endlich auf bibliſch theologiſche Wahrheiten, für die nicht die altteſtamentlichen Schriftſteller aufzukommen haben, ſondern nur ihre Schöpfer, die Kritiker ſelber. Dem Jeſ. eine Weiſſagung abſprechen, weil ſie keine Bußpredigt enthält, das iſt keine Kritik mehr. Jüngere Exegeten haben, ſoweit ſie ſich Stade anſchließen, kein ſachliches Argument hinzugefügt; immer hat man den Eindruck, daß Jeſ. mit Gewalt zu einem Durchſchnittsmenſchen gemacht werden ſoll, der ja immer bei dem Schema bleiben muß, das die Neudogmatiker approbiert haben. Gewiß iſt bei Dichtungen, die nicht an äußere Zeitereignisse anknüpfen, Echtheit und Unechtheit ſchwerer zu beweifen als bei politiſchen Reden im engeren Sinn, aber eben deſhalb ſoll man nicht deſkretieren: Echtheit ausgeſchloſſen! als überſähe man das innere Leben eines ſo großen Mannes wie das eines beliebigen Philiſters. 15 Das וְיָ am Anfang iſt ſo unglücklich wie nur möglich, denn abgeſehen davon, daß ſchon die folgenden Diſticha ſich nicht mehr von ihm regieren laſſen, kann doch nur ein ganz gedankenloſer Leſer den Nerus vertragen: Jeruſalem wird auf ewig wüſte liegen, bis das Gegenteil eintritt. Streichung von v. 15a hilft auch nicht, weil man nicht begreift, wie der Redaktor, der dann ja wohl der Übeltäter ſein müßte, gerade auf dieſen Einſatz verfaſſen iſt. Man wird alſo וְיָ ausſprechen müſſen: „noch einmal“ wird das und das geſchehen vgl. 3. B. Jer. 31<sup>5</sup>. Da im erſten Stichoſ eine Hebung fehlt, vermute ich, daß ein וְ oder וְיָ hinter וְיָ, wie dann zu ſprechen iſt, ausgefallen ſein mag: noch wird Jahve über uns den Geiſt aus der Höhe



<sup>16</sup>Da wohnt in der Trift das Recht

Und haust die Gerechtigkeit im Fruchtgefilde.

<sup>17</sup>Und es wird das Werk der Gerechtigkeit Friede sein

Und die Wirkung des Rechts Sicherheit,

<sup>18</sup>Und haufen wird mein Volk in der Wohnstätte des Friedens

Und in sicheren Wohnungen\*).

<sup>20</sup>Heil euch, die ihr säet an alle Wasser,

Die ihr freigebt den Fuß des Stieres und Esels.

<sup>19</sup>Und herabfahren wird herabfahrend der Wald und in Niedrigkeit niedrig werden die Stadt.

\*) Variante: und in sorglosen Ruhejagen.

\* \* \*

ausgießen. Das ist so kurz gesagt, als wüßte der Leser schon, was das zu bedeuten hat, als wäre etwa c. 11<sub>2</sub> vorhergegangen. Stade weiß mehr als was da steht, wenn er sagt, daß die Bekehrung und sittliche Erneuerung des Volkes von dieser Geistesausgießung abhängig gemacht werde; das tun nicht einmal die späteren Schriftsteller. Die Geistesausgießung wirkt Wunderkräfte, z. B. solche Kräfte, wie sie Elisa besitzt, der den Erstgeborenenanteil des Geistes Elias erhalten hatte, oder wie der Regent Jes. 11 erhält, der durch sie im Stande ist, die Herrschaft der Gerechtigkeit durchzusetzen, oder die Gabe der Weissagung, im allgemeinen ein erhöhtes Leben, aber keine Bekehrung (in Hes. 36<sub>24</sub> ff. ist ja doch von der Geistesausgießung gar nicht die Rede). Und daß „das Gericht den Menschen über seine Sünden belehrt und in ihm den freien Entschluß zur Umkehr erweckt“, gerade das wird von Jes. durchaus verneint, und unser Text sagt auch kein Wort davon. Außer dem Namen seines Sohnes Schear-Jaschub hat Jes. überhaupt kein Wort von der Bekehrung, während die Späteren wenigstens von dem Endgericht keine Bekehrung mehr erwarten. Nach der Verheißung der übersinnlichen Kräfte stellt v. 15b die Umwandlung der Natur in Aussicht und bildet somit ein Seitenstück zu c. 11<sub>6</sub> ff. Nach Stade ist v. 15b Nachahmung von c. 29<sub>17</sub>, aber daß es sich umgekehrt verhält, ist schon zu jener Stelle gezeigt worden. Die Trift wird erhöht zum Fruchtgefilde, das letztere (das Ktib ohne Artikel ist vorzuziehen) ist so dicht mit Fruchtbäumen bestanden, daß es für einen Wald gelten kann. 16 In der Trift aber, wo man sich sonst um Weideplätze und Brunnen zankt und jedermanns Hand wider alle ist, herrscht dann die Ordnung des Rechts so gut wie im Fruchtland. Daß dies nicht von selbst so wird, ist für einen alten Propheten selbstverständlich; vermittelt ist die Herrschaft des Rechts durch die Tätigkeit des Regenten und seiner Beamten c. 11<sub>3</sub> 32<sub>1.2</sub>. Daß trotz v. 15b hier noch von der Trift die Rede sein kann, vielmehr muß, leuchtet für eine Viehzucht treibende Bevölkerung ohne weiteres ein; die Trift ist nur weiter in die eigentliche Wüste hinausgeschoben zu denken (s. u. v. 20). 17 Die Folge der Herrschaft des Rechts ist die allgemeine Sicherheit. Auch c. 9<sub>8</sub> hat der Messias die Aufgabe, „den Frieden ohn' Ende“ zu sichern. Der Text leidet an mehreren Gebrechen: anstößig ist das zweimalige צדקה, ferner השקט ובטח, das an השקט ובטח c. 30<sub>15</sub> erinnert und doch nicht denselben Sinn haben kann, endlich die Überfüllung des zweiten Stichos. Jedenfalls ist das zweite צדקה ein (aus bekannten Gründen s. 3. c. 3<sub>12</sub> stehen gelassener) Schreibfehler; statt השקט wird משפט zu lesen und die Kopula vor בטח, das Prädikat ist, zu streichen sein; endlich ist עולם ein müßiger Zusatz wie 3. B. ער-רוק in Mich. 4<sub>8</sub>. 18 macht nach den vorausgehenden Stichen unstreitig einen etwas leeren Eindruck; auch wenn der Prophet diese Dichtungen in höherem Alter geschrieben haben mag, wird man doch lieber annehmen, daß der Redaktor hier einem unleserlich gewordenen Text nachgeholfen habe. Die zweite Vershälfte ist überladen und wahrscheinlich aus zwei Varianten zusammengesetzt. 19 ist vollends sonderbar und unbegreiflich. Das Verbum בך kommt sonst nicht vor, Seders Vorschlag בך ist vielleicht vorzuziehen, da dann beide Vershälften gleich gebaut sind. Aber welcher Wald und welche Stadt können hier gemeint sein? und warum sollen beide erniedrigt werden? Der Wald könnte freilich nach c. 10<sub>18.33</sub> f. irgend

- 33 <sup>1</sup>*Ha Vergewaltiger, der du nicht vergewaltigt bist,  
Und Räuber, den man nicht beraubt hat:  
Wenn du fertig bist mit Vergewaltigen, wirst du vergewaltigt werden,  
Wenn du zu Ende bist mit Rauben, wird man dich berauben.*  
<sup>2</sup>*Jahve, sei uns gnädig, auf dich hoffen wir,  
Sei ihr Arm allmorgendlich,  
Ja, unsere Hülfe in Drangsalszeit!*  
<sup>3</sup>*Vor dem Schall des Getöses entfliehen Völker,  
Vor deiner Erhebung zerstreuen sich Nationen,  
<sup>4</sup>Und hingerafft wird Beute, wie die Heuschrecke hinrafft,  
Wie Grashüpfer rennen, so rennt man darauf.*

ein Feind oder die Weltmächte sein, aber dann stammt der Vers nicht von Jes., kann überhaupt nicht diesem Zusammenhang angehören, und die Stadt bliebe immer noch im Dunkeln. Jerusalem könnte es wenigstens nicht in diesem Gedicht sein, ebenso würde eine allgemeine Bedrohung der Städte, die ja nach vielen Eschatologifern abgeschafft werden sollen, nicht hierher gehören. Vielleicht ist das einem Gedicht über ein fremdes Volk entnommene Distichon einem Leser bei v. 14 eingefallen und vom Rande an diese höchst unpassende Stelle geraten. 20 schließt ab. Glücklich der Landmann, der die goldene Zeit erlebt! Wenn er einen Acker besät, der auf Bewässerung durch einen benachbarten Bach angewiesen ist, so braucht er nicht zu befürchten, daß der Bach versiegen wird c. 58<sub>11</sub>; und weil die Prärie, obwohl sie bei der Umwandlung der bisherigen Weiden in Fruchtland (die ebenfalls dem reichlicheren Regen zu verdanken sein wird) in der jetzt menschenleeren, von Raubtieren bewohnten Wüste liegt, völlig gefahrlos ist (c. 11<sub>6.7</sub>), darf man Stier und Esel frei laufen lassen, ohne Sorge, daß sie geraubt oder zerrissen werden oder daß sie nicht von selbst zurückkehren (c. 1<sub>8</sub>). Daß der Bauer Jes.'s Liebling ist, bestätigt auch diese Stelle.

Achtzehntes Stück c. 33. Es bedroht in v. 1 einen ungenannten Feind, bittet um die Hülfe Jahves v. 2, vor dem die Völker zunichte werden v. 3f. und der Zion mit Recht und Gerechtigkeit angefüllt hat v. 5f.; jetzt ist das Land im Unglück durch den gewalttätigen und treulosen Feind 7–9, Jahve wird sich siegreich und ruhmvoll gegen ihn erheben 10–13; die abtrünnigen Juden erschrecken: „wer kann das verzehrende Feuer aushalten?“ Der Redliche kann's v. 14–16, der wird den „König“ sehen, ein von den Barbaren befreites Land, vor allem die beglückte Hauptstadt, deren Bewohner frei von Unglück und Sünde sein werden 17–24. Dem apokalyptischen Charakter der in Vierzeilern abgefaßten Dichtung entspricht der künstliche, zerhackte Stil; die Sprache ist die der Psalmen. Der Feind, der noch vergewaltigen darf, das freche Volk, das „zählte und wog“, kann nur das Heer der Seleuziden sein, dessen Söldner, aus aller Welt zusammengeweht (vgl. I. Makk. 6<sub>20</sub>), eine unverständliche Sprache reden. Wie es scheint, ist Jerusalem vom Feinde eingenommen und verräterisch behandelt worden. Der Eroberer scheint Antiochus Eupator zu sein und demnach unser Gedicht etwa in das Jahr 162 v. Chr. zu fallen. 1 steht etwas isoliert und würde bei einem besseren Schriftsteller Verdacht erregen, aber das Gedicht hat ohnehin eine mangelhafte Disposition. Die Sprer dürfen noch immer vergewaltigen und rauben (21<sub>2</sub> 24<sub>10</sub>), aber endlich wird das Maß voll sein vgl. Hab. 2<sub>7f</sub>. Zu חמך mit im statt imm s. Olsh. § 191 c G.-K. § 670, zum part. שוד G.-K. § 120 b. Für כנלות wird mit den meisten Neueren ככלות zu schreiben sein; כלה und חמך auch c. 16<sub>4</sub> bei einander. 2 Der Dichter wendet sich an Jahve um Hülfe. Es sind nur drei Stichen vorhanden, aber das Suff. von עזר! scheint zu verraten, daß zwischen der ersten und zweiten Zeile ein Stichos ausgefallen ist; er wird vom Volk oder den Kämpfern Judas geredet haben, deren Arm (Ps. 83<sub>6</sub>) Jahve sein möge. אן nicht bei Jes. 3.4 Jahve ist stark genug zum Helfen. Die Perfekta sprechen Erfahrungen aus, keine Weissagungen, auch das וספה v. 4 nicht, das zeigt schon der allgemeine Ausdruck „Völker, Nationen“ vgl. Ps. 48<sub>6ff</sub>. מקול חמך, vor dem Schall des Lärms:

<sup>5</sup>Erhaben ist Jahve, denn er wohnt in der Höhe,  
 Hat angefüllt Zion mit Recht und Gerechtigkeit;  
<sup>6</sup>Und\*) bereit ist ein Vorrat von Hülfen,  
 Weisheit und Einsicht ist die Furcht Jahves\*).

\*) Treue ist einem sein Schatz.

eine inhaltslose Phrase, mit der der Vf. aber doch etwas zu sagen glaubt; vielleicht soll sie, aus c. 13<sup>4</sup> entlehnt, bedeutungs- und geheimnisvoll auf das Götöse hinweisen, das den Gerichtstag begleitet vgl. c. 24<sup>19</sup> und besonders c. 66<sup>6</sup>. רומור (vgl. Ps. 149<sup>6</sup>) ein junges Wort. נפץ für נפץ wie Gen. 9<sup>19</sup> (als wäre נפץ intrans. qal statt niph.). In שכללם ist das Suff. der 2. pers. anstößig, ebenso das Fehlen der Vergleichungspartikel vor אסח; beiden Fehlern wird abgeholfen durch כמי אסח. Zu אסח ist, wie der folgende Stichos zeigt, החסיל gen. subj. Zu dem Rennen der Heuschrecke vgl. Jo. 2<sup>9</sup>. Zu משק mit dag. im ש vgl. Olsk. § 105b. שש mit subj. implic. wie c. 21<sup>11</sup> gehört ebenfalls der späteren Sprache an. Wer die Beute der Heiden sammeln soll, sagt v. 23: natürlich die Juden. 5 Daß der Satz: Erhaben ist Jahve, denn die Höhe bewohnt er, eine matte Nachahmung von c. 40<sup>22</sup> 66<sup>1</sup> 57<sup>15</sup>, nicht von Jes. sein kann, darin hat Stade recht, nur nicht in der Begründung: weil nämlich Jes. Jahve nicht im Himmel, sondern im Tempel wohnen lasse. Allerdings ist Dills.s Nachweisung für den himmlischen Wohnsitz mittelst falsch gedeuteter Stellen (c. 6c. 82<sup>1</sup> 29<sup>6</sup> 30<sup>27</sup> 19<sup>1</sup>) völlig verunglückt und vielmehr nur ein Beichtzettel dieses Exegeten. Aber erstens braucht מרום nicht den Himmel zu bezeichnen s. v. 16 c. 26<sup>5</sup>: in der Höhe wohnen, heißt stolz und sicher wohnen (Hab. 2<sup>9</sup>). Und zweitens wissen wir gar nicht, wo nach Jes.s Vorstellungen Jahve wohnt. Jahve läßt sich zwar einmal im Tempel sehen c. 6, kommt ein anderes Mal aus der Ferne c. 30<sup>27</sup>, schwebt aber auch beobachtend über den Menschen c. 18<sup>4</sup> und hat dann zwar nicht seinen Wohnsitz, aber seinen מן unzweifelhaft „in der Höhe“. Jes.s Vorstellungen sind offenbar nicht so sinnlich und kindlich, wie sie nach der gradlinigen Entwicklung eigentlich sein sollten. Gegen das מרום läßt sich also an sich nichts einwenden, mag der Vf. die Höhe räumlich oder im Sinne von v. 16 meinen; nur daß die Erhabenheit Jahves bewiesen und daß sie so äußerlich bewiesen wird, ist Jesaias nicht würdig. v. 5b ist wohl von c. 12<sup>1</sup> beeinflusst, aber unser Autor denkt über Zions Zustände umgekehrt wie Jes.; Zion ist voll von Recht und Gerechtigkeit, weil es unter dem Gesetz lebt (vgl. zu c. 56<sup>1</sup>). Zion, die neujüdische Gemeinde, hat das Gericht von c. 12<sup>1</sup> ff. schon hinter sich, das zweite und letzte Gericht, das noch bevorsteht, trifft nur die „Sünder“ und die Heiden. 6 ist voll von Schwierigkeiten und hat eine Menge von verschiedenen Erklärungsversuchen und Konjekturen hervorgerufen; ich selber habe meine Meinung über den Vers schon mehrere Male geändert. Man weiß nicht, worauf sich das Suff. von עתרי bezieht, ob auf Jahve oder auf Zion oder auf den Frommen, der v. 17 ff. angedet wird. Und was heißt עתרי אמונת? Man übersetzt: Sicherheit deiner (Zions) Zeiten, aber die Zeiten sollten als gute charakterisiert sein, wenn die Beständigkeit der Zeiten als etwas Gutes gelten soll, denn den Bestand der Zeitläufte, unter denen der Dichter schrieb, konnte er nicht wünschen. עתרי kann auch die vorbestimmten künftigen Zeitläufte, die astrologisch-apokalyptischen Zeiträume und Zeitmarken bedeuten (I. Chr. 12<sup>32</sup> Esth. 1<sup>13</sup> Dan 9<sup>25</sup> 11<sup>6</sup> Hiob 24<sup>1</sup>), vielleicht auch, sofern sie entfällt, diese Terminbestimmungen selber. Ich habe es mehrfach mit dieser Bedeutung, die ja zu dem Charakter unseres Stückes gut passen würde, versucht, aber das Ergebnis hat mich nicht befriedigt. Die ersten drei Wörter einfach zu streichen (Cheyne und Marti), kann ich mich nicht entschließen, denn abgesehen davon, daß Streichung des Schwierigen ein zwar einfaches, aber bedenkliches Hilfsmittel ist, folgt dann eine Sentenz: „ein Schatz von Hülfen ist Weisheit und Erkenntnis“, die schwerlich in den Zusammenhang und zu dem Stück paßt, und mit dem, was folgt: „die Furcht Jahves ist sein (weisen?) Schatz“, ist man erst recht verlegen. Es scheint, daß die LXX mit ihrem παραδοθήσονται ein ἵπτι statt עתרי voraussetzt; dies ergibt mit dem vorhergehenden וררר und dem nachfolgenden חס einen natürlichen Satz: es wird bereit sein ein Schatz von Hülfen. Ferner sieht der Schluß הוּא אצרו ganz



*‘Siehe, die Templer klagen draußen,  
Die Friedensboten weinen bitter:*

nach einer Glosse aus; ihr **חַי** aber kann zwar auf eine größere Zahl vorhergehender Substantive bezogen werden, läßt sich jedoch am bequemsten mit dem zu Anfang des Verses ausfallenden **אֲנֹכִי**, das dann in den stat. abs. zu setzen ist, zu dem Satz vereinigen: Treue ist sein Schatz, vgl. Prv. 28<sup>20</sup>: ein Mann der Treue ist reich an Segnungen. Das Suff. von **אֲנֹכִי** bezieht sich auf „jedermann“: Treue ist einem sein Schatz; die LXX hat dafür **אֲנֹכִי צֶדֶק**, was vielleicht heißen soll: der Schatz des Gerechten (**צֶדֶק**). Das ist die Randbemerkung eines Lesers, die ungefähr dasselbe besagt wie die Glosse in Hab. 2<sup>4b</sup>: der Gerechte bleibt erhalten durch seine Treue. Was nach Ausscheidung dieser Glosse übrig bleibt, ergibt zwei vierhebige Stichen, deren Inhalt v. 5 gut fortsetzt: Jahve hat Zion zu einer gesethtreuen Stadt gemacht, darin liegt eine reiche Gewähr von Heil, die Frömmigkeit ist die beste Weisheit (die Gottlosigkeit ist **נְכִלָּה**). Die Weisheit hat natürlich der Vf. im praktischen Sinne verstanden als die Erkenntnis des rechten Weges zum Glück. Weil Jahve, der Bewohner der Höhe, der Herr der Welt, in Zion die wahre Religion begründet und Zion in dem Gehorsam gegen das Gesetz – das ist ja der Sinn der Gottesfurcht in der späteren Zeit – die wahre Lebensweisheit erkannt hat, ist ihm das Heil sicher, denn „Jahves ist das Heil“, wie es in den Psalmen heißt. Der Glossator fügt hinzu: das Beste ist die Beständigkeit, die an der Religion festhält trotz allen Gefahren und Versuchungen. Damit ist die allgemeine Einleitung v. 2–6 abgeschlossen, die man auch für ein besonderes Gedicht halten kann, wenn man annimmt, daß v. 1 ursprünglich vor v. 7 stand und nur wegen seines **חַי** (vgl. die Vorbemerkungen zu c. 28 ff.) vom Sammler an den Anfang gesetzt wurde. Für **חֲכָמָה** ist **חֲכָמָה**, abstr. Sing., auszusprechen. 7 und 8b könnten die zweite Strophe eines weiteren Gedichts sein, das nebst v. 1 noch v. 10–14 umfassen würde. Die beiden Verse schildern die gegenwärtige (**הַיּ**) politische Lage: die Friedensboten weinen bitter, er, wahrscheinlich der **שׁוֹרֵר** von v. 1 hat den Vertrag gebrochen usw. Zu den Friedensboten steht in Parallele das Wort **אֲרָאֵל**, das, wenn der Text richtig ist, eine zeitgeschichtliche Anspielung apokalyptisch eingekapselt enthält. Die LXX, die v. 7a doppelt übersezt, scheint **יְרָאֵתֶכֶם** oder **יְרָאֵתֶם** gelesen oder geraten zu haben, womit sich nichts anfangen läßt. Lassen wir dies Wort erst bei Seite, so ist in v. 8b anstößig das Wort **עֵרִים**: Städte verachtet der Einsiedler oder der Recliait oder der Beduine, nicht ein Kriegerheer; dieses könnte etwa Festungen verachten (Hab. 1<sup>10</sup>), was aber weder in **עֵרִי** liegt noch hierher gehört. Zu einem Vertrag gehört ein **וְ** oder **עֵרִי** (Gen. 31<sup>44</sup> ff.), Zeugnis oder Zeugen. Diese Stelle läßt sich wohl am besten auf Antiochus Eupator und Ehasias deuten. Nachdem diese den Judas Makkabäus zum Rückzug genötigt, Bethzura erobert und das Heiligtum auf dem Zion hart bedrängt hatten, nötigte sie der Aufstand des Philippus, Frieden mit den Verteidigern des Tempels zu schließen; Antiochus schwur ihnen einen Eid, worauf sie aus der Verschanzung hervorkamen, brach aber den Eid, als er eingelassen war, und riß die Mauern nieder (I. Makk. 6<sup>17–22</sup>). Paßt dies vortrefflich zu v. 7b 8b, so muß sich v. 7a auf Judas Makkabäus und seine Mitstreiter beziehen, die sich „draußen“, außerhalb Jerusalems befanden, und **אֲרָאֵל** ist wohl eine ehrenvolle Bezeichnung für sie, die man damals leichter muß verstanden haben, als es uns möglich ist. Beinamen sind ja in jener Zeit an der Tagesordnung; wir können hier nur raten. Man hat an Gen. 49<sup>9</sup> erinnert, wo Juda ein Löwe genannt wird (vgl. auch Mch. 5<sup>7</sup>), wobei für unsere Zeitbestimmung noch I. Makk. 3<sup>4</sup> zu Hülfe käme, man hat das Wort auch von dem Gotteslöwen **אֲרִיאֵל** abgeleitet und mit „Helden“ übersezt; manche halten, aber gewiß mit Unrecht, an dem ganz beziehungslosen Suff. fest, das man in der Endung am erkennen will. Am einfachsten leitet man aber das Wort mit Neubauer doch wohl von **אֲרָאֵל**, Opferherd, ab, schreibt also etwa **אֲרָאֵלִים** und versteht darunter die Vorkämpfer des jüdischen Heiligtums, also gewissermaßen die Templer. Die Friedensboten weinen (zur Form. s. c. 31<sup>3</sup>) bitter (c. 22<sup>4</sup>), weil der von ihnen eingegangene Friedensvertrag das Unglück herbeigeführt, weil der Feind den Bund gebrochen und sie, dessen Zeugen, oder auch die Zeugnisse des Vertrags,

<sup>8b</sup>*Gebrochen hat er den Bund, verachtet die Zeugen,  
Nicht geachtet [Gott und] Menschen.*

<sup>8a</sup>*Verwüstet sind die Straßen,  
Es feiert der Pfadwanderer.*

<sup>9</sup>*Es welkt, hinwelkt die Erde,  
Beschämt ist der Libanon, verdorrt,  
Es wurde Saron wie die Steppe,  
Und kahl steht Basan und der Karmel.*

<sup>10</sup>*„Jetzt will ich aufstehen, spricht Jahve,  
Jetzt mich erhöhen, jetzt mich erheben;*

<sup>11</sup>*Schwanger seid ihr mit Heu und gebärt Stoppeln,  
Euer Zorneshauch ist ein Feuer, das euch verzehrt.*

<sup>12</sup>*Und Völker werden zu Kalk verbrannt,  
Abgehauene Dornen, die im Feuer auflodern:*

Dokument und Eidschwüre, verachtet hat (vgl. Hes. 17<sup>18</sup>: בּוֹה אֱלֹהִים לְהַפְרֵ בְרִית). Nebenbei bemerkt, ist es ein starker Mißgriff, Sanherib für diesen Feind zu halten, hat doch nicht Sanherib, sondern Hiskia den Bund gebrochen, wie 100 Jahre später Zedekia (Hes. 17<sup>15</sup> vgl. zu Jes. 30<sup>12</sup>). Der zweite Stichos von v. 8b hat nicht die erforderlichen vier Hebungen; die LXX hat καὶ . . . αὐτοὺς ἀνθρώπων, אֶתְּוֹ אֲנֹשׁ (oder אֶתְּוֹ אֲנָשִׁים), daher lese ich אֶתְּוֹ אֲנֹשׁ: er mißachtete Gott, indem er den Eid brach, Menschen, indem er die Zeugen verachtete. 8a 9 halte ich für einen Einfaß, der ursprünglich wohl am Rande stand, sodaß v. 8a zwischen v. 7b und 8b geriet und deren geschlossenen Zusammenhang nun unterbricht. Die 6 Stichen haben nur drei Hebungen statt vier, und ihr Inhalt ist kaum mit der Umgebung in Verbindung zu bringen. v. 8a erinnert an Jdc. 5<sup>a</sup>, v. 9, der an c. 24<sup>a</sup> anklingt, schildert eine allgemeine Verödung der Erde, wie sie beim Weltende eintritt. Die genannten Landschaften, die alle außerhalb des jüdischen Gebietes liegen (höchstens ein Teil der Saronsebene ausgenommen), dienen in antiker Weise zur Belebung und Verschönerung der Darstellung (s. zu c. 2<sup>13</sup> ff.); ich habe früher versucht, einen Einklang zwischen v. 9 und dem übrigen Kapitel herzustellen durch den Hinweis darauf, daß Bethjura und der Tempel sich Hungers wegen ergeben mußten, weil die Juden im Sabbathjahr das Land nicht bestellten, aber um das darzustellen, konnte der Vf. nicht den Libanon verdorren lassen. Schreibe קָמַל אֶבְרָה in pausa für קָמַל Olsh. § 91d. Die עֲרֵבָה ist nicht die Jordansau, sondern die Steppe überhaupt; den Artikel sehen die Punktatoren gewohnheitsmäßig bei כ. Der Name שְׂרֹן, als appell. gefühlt, hat immer den Artikel. נֶאֱרַר abschüttelnd; zu ergänzen wäre nach Kimchi: die Blätter. Die LXX spricht נֶאֱרַר, niph. von עָרַר (Hab. 3<sup>a</sup>), was weniger poetisch ist. — 10–13 enthält Jahves Antwort auf die vorhergehende Klage und schließt sich so eng an 7b 8b an, daß man v. 8a 9 als störende Unterbrechung empfindet. Die dreifach variierte Zusicherung Jahves, daß er jetzt aufstehen will (als Gotteswort zitiert in Ps. 12<sup>a</sup> f.), wirkt lebendig, aber die Fortsetzung ist mehr künstlich als kräftig und paßt besser in den Mund eines Menschen als in den Gottes. אֲרוֹמָם mit assimiliertem ת und mit ׀m statt ׀m wegen der Pausa (Olsh. § 272a). 11 Das erste Bild ist seit Hiob 15<sup>35</sup> beliebt vgl. Jes. 59<sup>a</sup> Ps. 7<sup>15</sup>, hier aber unglücklich ausgeführt, weil aus Heu keine Stoppeln werden können; das zweite Bild ist durch die Stoppeln in v. 11a veranlaßt. Leider ist zur Ausstoßung des Verses kein triftiger Grund vorhanden. Der Vf. meint, das eigene Handeln der Syrer, ihr unausgesetztes Vergewaltigen und Rauben v. 1, nötigt Jahve zu seiner Erhebung, die sie vernichten wird. Zu רָחַק vgl. c. 25<sup>a</sup>; zu dem Bilde vom Feuer, das die Ungerechten verzehrt, vgl. c. 9<sup>17</sup>. 12 ist der Form nach eine Prophezeiung, aber eine solche, die nicht mit prophetischer Ursprünglichkeit eine konkrete Gottestat ins Auge faßt, sondern aus der allgemeinen eschatologischen Dogmatik gefolgert ist. Zu יִצְרֵי für יִצְרֵי, von יָצַר, vgl. Olsh. § 242b G. K. § 20 i. כֶּסֶם nur noch Ps. 80<sup>17</sup>. Das Bild „zu Kalk verbrennen“ ist eine Reminiszenz aus Am. 2<sup>i</sup>, aber Amos verurteilt die Moabiter zum Untergang, weil sie die Webeine des edomitischen

- <sup>13</sup> *Es hören die Fernen, was ich tue,  
Es erkennen die Nahen meine Menschenkraft.“*  
<sup>14</sup> *Da beben in Zion die Sünder,  
Es erfäßt Zittern die Unheiligen:  
„Wer wird uns weilen bei dem fressenden Feuer,  
Wer wird uns weilen bei den ewigen Gluten?“*  
<sup>15</sup> *Wer in Gerechtigkeit wandelt und Gradheit redet,  
Verschmäh't den Gewinn von Bedrückungen,  
Schüttelt seine Hände vom Anfassen der Bestechung,  
Verstopft seine Ohren, nicht Blutschuld zu hören,  
Und verschließt seine Augen, sich nicht an Bösem zu weilen,*

Königs zu Kalk verbrannt haben! 13 Mit der LXX muß man וַיִּשְׁמְעוּ und וַיִּכְנָעוּ lesen, denn es handelt sich nicht um Anhörung solcher Worte, in denen Jahve sein Tun ankündigt, sondern der Gerüchte über das, was er tut, denn sonst müßte es וַיִּשְׁמְעוּ heißen und der ganze Satz vor v. 10 stehen. Der Vf. sagt: wenn Jahve solche Dinge getan hat, wie sie v. 11 f. genannt sind, dann wird die ganze Welt staunend davon hören und sich von seiner Kraft überzeugen, wird erkennen, „daß ich Jahve bin“, wie Hefesiel so gern sagt. Auch im Folgenden haben wir Perfekte. 14 Vor allem wird Jahves Erscheinen zum Gericht eine mächtige Wirkung im jüdischen Volk hervorbringen. Die Sünder, d. h. die abtrünnigen Juden (s. zu c. 128), und die Unheiligen (s. zu c. 32a) in Zion, die in I. Makk. 6 ff. als Parteigänger der Heiden stark genug hervortreten, erheben (Ps. 145), Zittern erfäßt sie wie Ps. 48: die gegen Jerusalem ziehenden Heiden, sodaß sie sprechen: wer mag uns (dat. eth.) weilen (וַיִּלֵּן c. acc. wie Ps. 55) bei dem fressenden Feuer, den ewigen Gluten! Daß die Gottheit in einem feurigen Hause wohnt, auf einem Feuerthron sitzt, ist auch die Vorstellung des Henochbuches (c. 14<sup>16</sup> ff.), herausgesponnen aus den alten Erzählungen von feurigen Rossen und Wagen und den lehrhaften Auseinandersetzungen der Deuteronomiker (Dtn. 4<sup>12</sup>. 15. 33. 88. 522 — 26). Unser Vf. stellt sich vor, daß die sichtbare Erscheinung der Herrlichkeit Jahves in der messianischen Zeit auf dem Zion, die für die Frommen ein Schutz und eine Ehre ist (c. 45 f. 24<sup>23</sup>), den Abtrünnigen sich wie ein schreckendes Feuer darstellt, dem sie weichen müssen; es ist das Läuterungsfeuer von Mal. 3<sup>2</sup> ff. לֶהָרִי bedeutet nicht, daß das Gottesfeuer auf ewig vernichtet oder ewig wieder ausschlägt, so oft neue Frevel aufstehen möchten, die ja die Sprecher dieser Worte nichts angehen, sondern soll besagen, daß die feurige Erscheinung Gottes für immer auf dem Zion verbleibt, sodaß die Sünder nicht etwa auf deren Abzug und auf die Erneuerung ihres bisherigen Treibens rechnen dürfen. Mit dem Feuer der Gehenna (vgl. c. 66<sup>24</sup>) hat dies Feuer natürlich nichts zu tun, das zeigt ja schon die Frage: wie können wir verweilen bei dem Feuer. 15—24 ist ein neuer Abschnitt oder, wenn man will, ein neues Gedicht, das die Zeit nach vollzogenem Gericht ausmalt. v. 15 sieht aus wie eine Antwort auf die Frage v. 14, die aber keine Antwort, wenigstens nicht diese, verlangt, da es nicht die Beichtfrage von Ps. 151 24<sup>3</sup> ist, sondern ein entsetzter Ausruf der Sünder von v. 14. Will man daher nicht annehmen, daß der Vf. vollkommen aus dem Geleise geraten ist, so kann man ihm nur v. 15a zuschreiben, der mit v. 16 den ersten Vierzeiler des neuen Abschnittes bildet und im Gegensatz zu den vertriebenen Sündern von v. 14 diejenigen charakterisiert, die wegen ihrer Frömmigkeit die neue Zeit erleben werden. Den Sündern steht der צדקה ה' gegenüber. צדקה kommt Jdc. 5<sup>11</sup> von Jahve vor, erst seit Hefesiel (Stade) von Menschen (Mch. 6<sup>5</sup> ist jung) und bedeutet etwa „Pflichterfüllungen“, Handlungen, durch die man die Bundespflichten erfüllt; ה' c. acc. wie Ps. 152 Mch. 2<sup>11</sup>. Die Gradheit Redenden sind der Gegensatz zu den Unheiligen v. 14 vgl. c. 32a (9<sup>16</sup>). — Der Einsetzer von v. 15b hat sich durch die Ähnlichkeit von v. 14b 15a 16 mit den erwähnten Prozeptionsliedern Ps. 15 24 verleiten lassen, in seinem Tetrastich, das das Gedicht ganz aus seiner Bahn zieht, eine breite Antwort zu geben auf die Frage, unter welchen Bedingungen man am Reich Gottes teil hat; er bemüht sich, möglichst kräftig zu reden: der Fromme nimmt nicht blos



- <sup>16</sup>Der wird Höhen bewohnen . . .  
 Felsenburgen sind sein Hort,  
 Sein Brot wird gereicht, sein Wasser ist sicher.  
<sup>17</sup>Den König in seiner Schönheit werden sehen deine Augen,  
 Werden schauen ein Land der Weiten;  
<sup>18</sup>Dein Herz wird denken des Schreckens:  
 Wo ist der zählte, wo der wog?

kein Bestechungsgeld an, er „schüttelt“ seine Hand davon weg, er verstopft das Ohr, nicht „Blutschuld zu hören“. Letzteres kann nicht bedeuten: von Blutschuld zu hören, da das keine Sünde wäre und beim Richter sogar Pflicht ist, auch nicht: einen Mordplan anzuhören, weil auch das nicht ohne weiteres Sünde ist und מִרְדָּן nicht Mordplan bedeutet, sondern todeswürdige Reden, Lästereien Gottes oder des Tempels u. dgl. anzuhören, weil das willige Anhören einer Lästung so gut ist wie das Aussprechen einer solchen. Der Ausdruck ist geschraubt, aber bezeichnend für die eifernde Strenge mancher Äthiäer. — 16 Die Höhen und die Felsenburgen darf man nicht mit der, übrigens nicht bloß in den Psalmen vorkommenden (vgl. Jes. 17<sup>10</sup> 30<sup>20</sup>) Bezeichnung Jahves als des Felsen und der Burg vergleichen (Stade), weil dazu weder יְשׁוּ noch der Plural Höhen und Burgen paßt; zu vergleichen ist c. 26<sup>5</sup> und zu denken an die Unüberwindlichkeit der von Gott geschützten jüdischen Festungen, besonders Sions (c. 28<sup>3</sup>). Darauf bezieht sich auch v. 16b, wo vielleicht auf die Hungersnot, die zur Übergabe Bethzuras und des Tempels genötigt hatte (v. 7 f.), angespielt wird: in der messianischen Zeit hat man keinen Mangel mehr zu leiden vgl. c. 30<sup>23</sup>—25 Ex. 23<sup>25</sup>. Der erste der drei Stichen hat eine Hebung zu wenig; die beiden anderen auszustoßen, ist kein Grund vorhanden. 17 Daß schon im Vorhergehenden dem Vf. die messianische Zeit vorschwebte, zeigt sich jetzt deutlich: ohne besonderen Übergang stehen wir v. 17 ff. mitten in den Schilderungen der goldenen Zukunft. Unwillkürlich kommt einem dabei der Gedanke, wie wenig der Vf. von dem verlangt hat, der der Segnungen der Wunderzeit teilhaftig werden soll; er braucht nur Jude zu sein und das Gesetz zu halten. Die Verbindung von v. 16 und 17 erinnert so stark an c. 30<sup>20</sup>, daß die letztere Stelle von der unsrigen beeinflusst sein könnte. Alle diese Ausführungen haben entschieden die Tendenz, die Gesetztreuen zu trösten und zum Ausharren anzufeuern; das Büchlein c. 28—33 ist nicht aus bloßem Sammel-eifer zusammengestellt, sondern aus demselben Grunde, aus dem das Buch Daniel geschrieben wurde. Mit Augen wirst du sehen, redet der Richter den Frommen an, den „König in seiner Schönheit“. Es ist nicht ganz klar, ob Jahve der König ist (v. 22) oder ob der Messias gemeint ist, das letztere aber doch wohl wahrscheinlicher, da sonst wohl מֶלֶךְ den Artikel oder ein Suff. hätte; auch der Zeitgenosse unseres Vf.s, Deuterostacharja, bezeugt, daß in dieser Zeit die messianische Idee wieder lebendig geworden war (Sach. 9<sup>9</sup>). Die „Schönheit“ des Königs erinnert an Ps. 45<sup>3</sup> und meint sowohl die persönliche Erscheinung des Messias (auch David galt als schön I Sam. 16<sup>12, 18</sup> 17<sup>42</sup>) als auch den Glanz seiner Umgebung (c. 11<sup>10</sup>). Der Messias wird ein „Land der Weiten“ beherrschen vgl. Sach. 9<sup>10</sup> Mich. 5<sup>3</sup>; er ist nicht selbst der Eroberer, sondern erscheint erst nach der Besiegung der Heiden durch Jahve. Die Makkabäer schufen das Land weiter Ausdehnung (c. 26<sup>15</sup>), aber sie hatten keinen Anspruch auf die Königswürde, hatten auch zu der Zeit, wo unser Dichter schrieb, noch keine ehrgeizigen Gedanken; später haben sie sich freilich als „Haus David“ feiern lassen. Hier ist der König noch eine ideale, halb göttliche Gestalt. Cheyne will die beiden ersten Wörter von v. 17 in יְהוָה מֶלֶךְ und die beiden letzten in מֶלֶךְ מִן הַיָּם verwandeln, was auf Jerusalem gehen soll und also v. 20 vorweg nehmen würde und zwar in ungeschickter Weise, da das, was mit jenen Ausdrücken bezeichnet wird, schon längst gesehen werden konnte (Thr. 2<sup>15</sup> Ps. 50<sup>2</sup>). 18 Der König bedeutet die Freiheit und Selbständigkeit des Volkes. Nur noch in der Erinnerung lebt die Schreckenszeit fort. Verschwunden ist der Fremde, der die Münzen zählte, die Gold- und Silberbarren wog, die man als Steuer oder Kriegskontribution dem syrischen Zwingherrn liefern mußte. Völlig rätselhaft ist der weitere Satz: wo ist, der die

*Wo ist der Präfekt mit den Zöllnern?*

<sup>19</sup>Das freche Volk, du siehst es nicht,  
Das Volk zu tiefer Lippe, es zu vernehmen,  
Stammelnd mit sinnloser Zunge.

<sup>20</sup>Deine Augen werden Jerusalem sehen  
Als sichere Wohnstatt, als Zelt, das nicht wandert,  
Dessen Pflöcke nimmermehr ausgezogen werden  
Und dessen Seile alle unzerreißbar sind.

„Schaue Zion an,  
die Stadt unserer  
Festversammlung“

<sup>21</sup>Sondern dort ist der Bach Jahves uns  
Anstatt breitseitiger Nile,  
Nicht geht darauf eine Ruderflotte,  
Und ein stolzes Schiff befährt ihn nicht.

Türme zählte? Ein Pilger könnte das tun, um daheim von der Größe und Pracht der heiligen Stadt genauen Bericht zu erstatten Ps. 48<sup>13</sup>, ein Belagerer könnte es aus Neugier tun, ein Eroberer aus Ruhmbegier, um damit zu prahlen: einen praktischen Wert hätte die Zahl für den Feind gewiß nicht, und für den Belagerten wäre das Zählen, wenn er es merkte, keine אימה. Dazu geht ספר eben vorher. Wahrscheinlich ist der Hersteller des gegenwärtigen Textes durch Ps. 48<sup>13</sup> beeinflusst worden. Man könnte etwa mit Rücksicht auf Neh. 3<sup>17</sup> schreiben: וְאֵי טַפְסָר אֶת־הַמְּנֹרִים, wo ist der Präfekt mit den Söldnern? In deren Gestalt repräsentierte sich für den Bewohner Jerusalems die feindliche Zwingherrschaft am meisten. Sie hatten schon vorher die Davidsburg inne, deren erfolglose Bestürmung durch Judas Makkabäus der Anlaß des Heereszugs des Antiochus Eup. gewesen war, und sie werden nach der Einnahme des Heiligtums mit eiserner Gewalt Jerusalem niedergehalten haben. P. Ruben will für מְנֹרִים nach assyr. mindidū מְנִדְרִים (vgl. מדר, Abgabe, Neh. 5<sup>4</sup>), die Steuerbeamten, lesen, was vielleicht besser ist. 19 Jetzt sieht man noch täglich die verhafteten Beamten der Syrer, dann ist man sie los. Sie sind ein נָעֻץ, עָם נָעֻץ, אֲנִי. λεγ., part. niph. von יָעַץ = עָוָן, sich frech benehmend; vgl. die Bezeichnung des Antioch. Epiphanes als פָּנִים מְלֵךְ עָן Dan. 8<sup>23</sup>. Das n hat auch die LXX in ihrem נָעֻץ; Raschi und Spätere wollen לָעִי, barbarisch redend (Ps. 114<sup>1</sup>), welcher Eigenschaft aber das folgende Distichon gewidmet ist. „Zu tief um zu hören“, nach der unwillkürlichen Vorstellung, daß man einen Fremden besser verstehen würde, wenn er lauter spräche vgl. Hes. 35<sup>6</sup>. Volkstümlich ist auch die Meinung, daß die Fremden nur stammeln und unvernünftig sprechen und nur die eigene Sprache vernünftig ist (auch נָלֵעַץ im niph., stat. constr. des part.). 20 Zion ist die „Stadt unserer Festversammlung“ seit der deuteronomischen Reform; מְעַרְבָנִי mag noch dazu auf die Stifthütte anspielen, die erst im Priesterkodex, also seit Esra, vorkommt. Aber dieser Stichos verrät sich schon durch den imper. als Zitat eines Lesers aus einer anderen Dichtung, und jene Eigenschaft Zions gehört nicht bloß der messianischen Zeit an, von der der Kontext redet, steht auch nicht in Parallele zu derjenigen, die Jerusalem beigelegt wird. Diese Stadt ist eine sichere Wohnstätte (nach c. 32<sup>18</sup>), ein Zelt, das nicht wandert (עָוָן אֲנִי. λεγ.). Der Satz: alle seine Seile usw., scheint eine Reminiszenz aus Jer. 10<sup>20</sup> zu enthalten. Es gibt also nicht etwa wieder ein neues Exil, Jerusalem hat sein Gericht schon hinter sich. 21 Die heilige Stadt kommt nicht wieder ins Unglück, „sondern“ ist höchsten Glückes gewiß. Die Verbindung der beiden Bilder in v. 20 und 21 durch sondern wäre gewiß nicht möglich, wenn der Verf. nicht mit längst bekannten Gedanken arbeitete, denen er nur ein neues künstliches Gewand überwirft. Die LXX spricht שָׁם statt שָׁן aus und scheint אֲדִיר hinter יְרוּשָׁה zu haben, aber die Fortsetzung macht ihre Auffassung unmöglich. Ebenso wenig befriedigt die Konjekture שָׁם יְרוּשָׁה: denn ein glänzender Name wird uns sein, auch dann nicht, wenn man dem Leser mit der Übersetzung Ruhm statt Name zu Hülfe kommt; ein Name oder Ruhm schützt nicht gegen das Exil, und der Kontext tut nicht das Geringste, uns darüber aufzuklären, wie der Name lautet oder worin der Ruhm besteht. Also läßt man es besser bei der vernünftigeren Auffassung der Punktatoren, die שָׁן, dort, nämlich in Jerusalem, wollen, bekommt es dann

<sup>22</sup>Denn Jahve ist unser Richter, Jahve unser Ordner,  
 Jahve unser König, der wird uns retten;  
 Und nicht sagt der Insasse: ich leide,  
 Das Volk, das drin wohnt, ist vergebener Schuld.

<sup>23</sup>Gelöst sind deine Seile, Halten nicht fest das Gestell ihres Mastes, Breiten nicht aus die Flagge. Dann wird verteilen der Blinde viel Beute, Lahme werden plündern.

\* \* \*

freilich mit dem unsinnigen Satz zu tun: dort ist herrlich Jahve für uns . . . auf ihm fährt kein Schiff. Daß אָדִיר gleich nachher auch als Adj. bei יַי auftritt, reicht allein schon hin, es im ersten Stichos unmöglich zu machen. Da man ferner nicht sagen kann: Jahve ist an Stelle von Flüssen (welchen Unsinn auch der selbst verderbte 5. v. von Ps. 46 nicht zu rechtfertigen vermag) oder gar: ist ein Brunnquell von Flüssen, da ferner das Suff. von בָּ und יַעֲרֶנּוּ voraussetzt, daß vorher ein Fluß, Bach oder dergl. genannt ist, so muß statt אָדִיר im ersten Stichos etwa אֶפֶיֶק (Jo. 4<sup>18</sup>) gelesen werden, wenn man nicht annehmen will, daß der Abschreiber sich noch stärker vergriffen hat und נָהָר oder מַעֵין (Jo. 4<sup>18</sup>) oder נָחַל (Hes. 47<sup>6</sup>) oder פֶּלֶג (Ps. 46<sup>5</sup>) hätte schreiben sollen. אֶפֶיֶק im zweiten Stichos ist wohl blos ein stehengelassener (c. 3<sup>12</sup>) Schreibfehler für das folgende יַאֲרִים, da der Stichos überfüllt ist und beide Wörter nebeneinander zu setzen kein Grund war. Das Fremdwort יַאֲרִים ist ja bei den Späteren beliebt. Der Bach Jahves, der in einer Schilderung der messianischen Zeit seit Hesekiel (c. 47) nicht leicht fehlt (außer Joel und Ps. 46 vgl. noch Sach. 14<sup>8</sup>, in geistlichem Sinn Ps. 36<sup>9</sup>), ist kein Strom für Kriegs- und Prunkschiffe, in deren Bau die Ptolemäer und Seleuziden metzeiferten. Israel ist ein geistliches Volk, und das hier Gesagte bedeutet nichts anderes als die sonst häufig vorkommende Weissagung, daß es künftig keine Festungen, Kriegswagen, Waffen, ja sogar keine Städte und um die einzige Stadt Jerusalem keine Mauern geben soll 3. B. Mch. 5<sup>9</sup> ff. Hes. 38<sup>7</sup> ff. Sach. 2<sup>8</sup> f. 9<sup>8</sup>. Auf fremde Kriegsschiffe, die Jerusalem bedrohen, kann man selbstverständlich v. 21 b nicht beziehen, wie sollten denn diese auf den einst von der Tempelquelle ausgehenden Bach kommen! מַקִּים wie בְּמַקִּים (Hos. 2<sup>1</sup>), an Stelle von; Marti nennt diese Übersetzung „unmöglich“, eine Auskunft der „Verzweiflung“, ohne zu sagen, warum, und akzeptiert dafür die humoristische Konjekture eines andern, der מִקֵּץ lesen will und also Palästina nicht blos mit einem, sondern sogar mit einer Mehrzahl breitseitiger Nile beschenkt; darauf wird dann „das Urteil über v. 21 b gesprochen“, der nämlich den Gedanken abwehren wolle, die Ströme könnten einer fremden Kriegsflotte als Weg nach Jerusalem dienen, obwohl er gar nicht von den Strömen, sondern von der Quelle spreche, die für die Operationen einer Flotte wenig Raum biete, also eine Flotte sein müsse, die mit v. 23 zusammenhänge . . . 22 Das כִּי gibt den Sinn der Weissagung vom Gottesbach an: er ist wie die Wunderwirkung, so auch das Sinnbild des Anbruchs der Königsherrschaft Jahves, wie nach c. 8<sup>8</sup> schon jetzt die leise fließenden Wasser Siloahs das Sinnbild von Jahves Herrschaft auf dem Zion sind. Natürlich steht das Königtum Jahves nicht im Widerspruch mit dem des Messias v. 17, da diese wie auch das künftige Volk geistliche Größen sind und, von unserem Standpunkt aus, nur deshalb Weltliches an sich haben, weil die Religionsauffassung der Juden nun einmal weltliche Güter und Freuden, Macht, Reichtum, Ehre, nicht entbehren konnte. Die Ausdrücke מַרְקָק und שָׁטַט sind ein poetischer Sinerat, aus dem man nicht folgern darf, daß der Dichter wie der Verf. von I. Sam. 8 das Königtum für unerträglich mit der Theokratie halte. v. 22 liefert nur die erste Hälfte des letzten Dierzeilers, die zweite folgt erst v. 24, denn 23 läßt sich mit der Umgebung nicht vereinigen. Er spricht zunächst von einem Schiffswrack, dessen Wanten zerstört, dessen Mast umgefallen ist, das die Flagge verloren hat, und darauf von einer Plünderung durch Blinde und Lahme. Von der Flagge will allerdings Dillm. nichts wissen, sie sei kein notwendiges Erfordernis zum Seefahren, und die Alten hätten keine gehabt; aber דָּג bedeutet immer Fahne, oft Signalflagge, niemals Segel, und reicht zum Beweis hin, wenn es dessen bedürfte, daß auch die



34 <sup>1</sup>Nahet, Völker, zu hören,  
 Und Nationen, horcht auf!  
 Es höre die Erde und ihre Fülle,  
 Der Erdkreis und seine Sprößlinge!  
<sup>2</sup>Denn Zorn hat Jahve auf alle Völker  
 Und Grimm auf all ihr Heer,  
 Hat sie gebannt . . . . .  
 Hat sie bestimmt für die Schlachtung.

Alten Signale mit der Flagge nötig hatten. Wer mit dem entmasteten Schiff bezeichnet werden soll, läßt sich nicht sagen; schwerlich ist Zion gemeint, eher eine phönizische Stadt, wie Cheyne annimmt. Den zweiten mit **N** beginnenden Versteil habe ich früher dem Vf. von c. 33 zugeschrieben, aber Beuteverteilung und Plünderung ist in der Beschreibung der goldenen Zukunft nicht mehr am Platz, auch mit den umgebenden Versen nicht recht in Einklang zu bringen; ich halte ihn jetzt für einen weiteren Bestandteil des in der ersten Vershälfte zitierten Gedichts, mag er sich direkt an diese angeschlossen haben oder nicht. Die mit dem Schiff verglichene Stadt ist so gründlich vom Feind überwältigt, daß sogar Blinde und Lahme sie plündern können; dieser Ausdruck ist Nachahmung von II. Sam. 5a. **לֹא יִשְׁלַח עֵינָיו** erklärt Gesen. als *praeda exuviarum*, doch liest man wohl besser **עַיִן** für **עַיִן**, sowie **יִשְׁלַח** mit Buhl, schon wegen der Fortsetzung: Lahme werden plündern. **פָּסְחִים** ohne dag. im **D** f. **Olsh.** § 82a. 24 Keiner ist krank im künftigen Jerusalem, nach der schon zu v. 16 benutzten Stelle Ex. 23<sup>25</sup> vgl. Jes. 15, denn keiner ist sündig, sondern alle sind gerecht nach c. 60<sup>21</sup>. **לֹא חֲמָאֵי** für **לֹא חֲלִיִּי** zu schreiben (Grätz u. a.) ist ein ganz unglücklicher Gedanke; an absolute Sündlosigkeit denkt man im Nomismus aus guten Gründen niemals (vgl. zu c. 30<sup>21</sup>), im Gegenteil wird der Fromme nach dem Rat von Ps. 32 stets **חֲמָאֵי** sagen, sobald er sich eines Versehens bewußt wird, ja sogar ohne ein Wissen davon (Ps. 19<sup>13</sup>), um dann **עַיִן אֶשׁ** (pass. von **לִשְׂאֹף**) zu werden und gegen göttliche Züchtigung (Krankheit) gesichert zu sein (Ps. 32<sup>1</sup> a). Das Volk weiß die in Zion vorhandenen Gnadenmittel (vgl. v. 6) zu brauchen, und die frühere Schuld und die durch sie bedingte Leidenszeit ist aufgehoben.

Drittes Büchlein c. 34 35: Ankündigung des Gerichts, in dem alle Völker hingeschlachtet werden sollen und der Himmel vergeht c. 34:–4; Bedrohung Edoms mit Jahves Rache für Zion v. 5–17; Verheißung der goldenen Zeit für das Land und Volk Gottes und der Rückkehr der Diaspora c. 35. Obwohl überall daselbe Versmaß (dreihebige Vierzeiler) innegehalten ist, stehen doch die beiden Hauptteile c. 34 und c. 35 in gar keiner stilistischen Verbindung; nur der sachliche Gegensatz zwischen dem Gericht über die Völker und dem Geschick der Juden hält sie zusammen und kann das, weil ein längst bekannter Gedanke, das eschatologische Dogma der letzten Jahrhunderte, zu Grunde liegt. Es gibt nicht viel Stücke im B. Jesaja, dem so sehr das Gepräge des Epigonischen auf die Stirn gedrückt wäre, wie diesem „Buch Jahves“ (c. 34<sup>10</sup>). Eine nähere Zeitbestimmung ist für c. 34 f. nicht wohl möglich, da der Haß gegen Edom sich seit dem Untergang Jerusalems immer gleich bleibt; doch schrieb der Vf. wohl noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrtanus. Der Text zeigt merkwürdig viel Lücken am Schluß der Stichen. 34<sup>1</sup> Die Völker, ja die ganze Welt soll hören: ein anspruchsvoller Eingang wie Din. 32<sup>1</sup> Ps. 49<sup>2</sup> f., Nachahmung von Mich. 1<sup>2</sup> Jes. 41<sup>1</sup> 48<sup>10</sup>, wo aber überall die Aufforderung zum Hören besser begründet ist. Hier sind die Völker, die hören sollen, ja nur zur Abschlagung bestimmt, und es ist ganz gleichgültig, ob sie es vorher hören oder nicht; ob der Vf. gemeint hat, daß die Völker ihm glauben werden? Die **אֲרָצִים** (c. 22<sup>24</sup>, ein spätes Wort) und „die Fülle“ der Erde sollen hier ohne Zweifel die Menschen bezeichnen, obgleich es zunächst Ausdrücke für die Vegetation sind; das ist, da es sich um die abzuschlachtenden Menschen handelt, ein recht mißlungener Redepuß. 2 **קָצֵר**, bei den Späteren häufig, mag nur zufällig bei den Älteren fehlen, dagegen ist **אֲכַז**, von der Erde gebraucht, jedenfalls jung und schwerlich eine glückliche Nachbildung des Ausdrucks: Heer des Himmels, da die Menschen kein Heer bilden. Der Zorn Jahves, der allen

- <sup>3</sup>Und ihre Durchbohrten werden hingeworfen,  
 Und ihre Leichen — aufsteigt ihr Gestank,  
 Und zerfließen werden die Berge von ihrem Blut,  
<sup>4</sup>Und flüssig werden alle [Hügel].  
 Und zusammenrollen werden sich wie ein Buch die Himmel  
 Und all ihr Heer abwelken,  
 Wie abwelkt das Laub vom Weinstock  
 Und wie das Abwelkende vom Feigenbaum.  
<sup>5</sup>Denn trunken ward [von Grimm]  
 Im Himmel das Schwert Jahves,  
 Siehe, auf Edom fährt es herab  
 Und auf das Volk seines Bannes zum Gericht.

Menschen außer den Juden gilt, wird nicht weiter begründet, ein sicherer Beweis für den sekundären Charakter dieser Ausführungen. Es gibt für den Vf. nur Auserwählte und zur Vernichtung bestimmte Heiden. **הַרְרִים** ist zu wenig für einen Stichos; die einfachste Ergänzung wäre ein inf. abs. **הַרְרָם**, etwa noch mit einem **כָּלֵם** vgl. Dtn. 36, wo die Bannung auch die Weiber und kleinen Kinder umfaßt; diese „Bannung“ ist ein der Gottheit dargebrachtes Vernichtungsoffer. **3** Das Gräßliche wird gesteigert durch Versagung des Begräbnisses. Es fällt schwer, sich in dies Übermaß von Menschenhaß und Eigenliebe hineinzu-denken, das noch dazu in religiösem Gewande auftritt; und wie ist es nur möglich gewesen, daß der Vf. selber glaubt, was er hier schreibt. Der vierte Stichos dieser Strophe muß in v. 4 stehen. **4** ist nicht in Ordnung. Zweimal **צָבָא** und zweimal **שָׁמַיִם** ist zu viel und die ganze Bilderreihe konfus: die Sterne zerfließen, die Himmel rollen sich zusammen, die Sterne zerfallen. **צָבָא שָׁמַיִם** wird von Bickell mit Recht als eine Glosse zu **צָבָא** angesehen, die einem Leser nötig schien, weil v. 2 **צָבָא** einen anderen Sinn hat. Über dem Interpretament, das zwischen die Zeilen geschrieben war, ist dann das wirkliche Subj. von **נִמְקָו** ausgefallen, das von Bick. richtig in **נִכְבְּעוּ** gesehen wird: alle Hügel werden flüssig, nämlich **מִדְּמָם** v. 3. So erhalten wir den parallelen Stichos zu v. 3b und das beabsichtigte Zusammenklingen von **נִמְסָו** und **נִמְקָו** und werden den abgeschmackten Gedanken los, daß die Sterne von dem auf der Erde vergossenen Blut zerfließen; das Blutbad ist auch schon schlimm genug, wenn die Berge von Menschenblut zerfließen. Was von v. 4 übrig bleibt, bildet den vierten Vierzeiler. Die Himmel rollen sich zusammen (zu **גָּבְלוּ** mit **ו** statt **א** vgl. Olsh. S. 592 G.-H. § 67f.) wie eine Buchrolle (Apf. 614), das Heer der Himmel (Neh. 96 vgl. Jes. 2421), die Sterne, welkt ab (prägnant) wie Laub vom Weinstock (Mt. 2429 Apf. 613). Daß der gegenwärtige Himmel vergeht, um einem neuen Platz zu machen, wird seit dem schwungvollen Ausspruch Deuterojesaias c. 516 oft ausgesprochen vgl. c. 6517 6622 Ps. 10227. Die Hereinziehung der physischen Welt in das Gerichtsdrama ist ein Kennzeichen der späteren Eschatologie (vgl. zu c. 2418 ff.). **5** würde nach dem gegenwärtigen Text von Jahve gesprochen, ohne daß die geringste äußere oder innere Veranlassung dazu erkennbar ist. Ferner sollte man doch erfahren, was das Schwert im Himmel getrunken hat, da die sonst selbstverständliche Ergänzung Blut hier ausgeschlossen ist, selbst wenn man aus v. 4 ein Gericht über die Sterne oder Sterngeister herauslesen wollte; es ist um so nötiger, als das **בְּשָׁמַיִם** geradezu diese Frage provoziert, während man ohne diese Ortsangabe sich mit der proleptischen Fassung: es berauscht sich im Blut der Heiden, zufrieden geben könnte. Hätte der Vf. **מִרְוֵהָ** (Hef. 2135) für **כִּי־רִוְחָהּ** geschrieben, wie Koppe zu lesen vorschlägt, so würde das **הָנָה** wohl nicht an seinem jetzigen Platz stehen. Wahrscheinlich ist vor oder hinter **בְּשָׁמַיִם** ein Wort ausgefallen, z. B. **מִצָּעֵם**, da auch das Versmaß auf eine Lücke hinweist. Ergänzt man ein solches Nomen, so spricht man wohl besser **רִוְחָהּ** (Jer. 4610), da das **וּלְהֵי** das übrige sonst benetzen heißt, wohl nur gewählt ist, weil das Verbum absolut zu stehen schien. Das „Schwert Jahves“, **יְרֵב יְיָ** (Abkürzung von **יְרֵב יְהוָה**), für „mein Schwert“, bringt den Text in Ordnung und vervollständigt zugleich den defekten zweiten Stichos; im vierten ist natürlich **יְרֵב יְיָ** zu

<sup>a</sup>Das Schwert Jahves ist voll von Blut,  
 Gesalbt wird es mit Fett,  
 Mit Blut der Hammel und Böcke  
 Mit Nierenfett der Widder.  
 Denn ein Opferschlachten hat Jahve in Bozra  
 Und ein Abschlachten im Lande Edom,  
<sup>7</sup>Und es stürzen Büffel mit [Mastkälbern]  
 Und Farren mit Stieren.  
 Und es trinkt ihr Land das Blut,  
 Und ihr Staub wird mit Fett getränkt;

lesen (oder blos דָּם mit der LXX). Jahves Schwert (vgl. c. 27<sub>1</sub>) fährt nun herab (Sibyll. III 672) auf Edom, das demnach unter den genannten Völkern von v. 2 eine erste Stelle einnimmt. Dieser plötzliche Absturz aus der Darstellung des Weltgerichts, bei dem selbst die Himmel vergehen, ist allerdings mehr als sonderbar. Selbstverständlich handelt es sich bei diesem Herausgreifen Edoms nicht um eine Exemplifizierung der gegen alle Völker gerichteten Drohungen durch die Ausmalung des Geschehens des kleinen Nachbarvolkes. Trüge diese Dichtung nicht alle Kennzeichen der kompilierenden Nachahmung und größten Ungeschicktheit an sich, so würde den kritischen Leser die Versuchung anwandeln, Edom etwa in עֲדוֹם zu ändern und das dritte Distichon von v. 6 sowie v. 8 als Einschubsel zu betrachten, da sie leicht entbehrt werden können; dann wären die Edomiter eliminiert und die Einheitlichkeit der Dichtung, die dann nur von den Heiden überhaupt handeln würde, scheinbar hergestellt. Der pompöse Eingang bliebe freilich auch dann noch im Mißverhältnis zu den späteren Schilderungen, die außerdem wirklich einem einzelnen Lande zu gelten scheinen und nicht der ganzen Erde außerhalb Palästinas. So stehen wir vor der Erscheinung, daß der Gedanke des Weltgerichts nur Mittel zum Zweck ist, nur das erhabene Podium hergibt, um recht gewaltig, in vermeintlich prophetischem Ton, über die verhassten Nachbarn zu donnern. Während es in ästhetischer Beziehung kaum eine Verteidigung für dies *parturiunt montes* etc. gibt, wäre in theologischer Hinsicht zur Entschuldigung des Vf.s anzuführen, daß die von ihm nachgeahmten älteren Propheten über Edom sich sämtlich in eschatologischer Umrahmung befinden und daß überhaupt die Juden des 2. Jahrh.s in einer beständigen gespannten Erwartung der kommenden Dinge leben, deren Hochflug sie um so leichter zu phantastischen Überschwenglichkeiten verführt, je mehr ihnen Haß oder Liebe das richtige Augenmaß nimmt. Mit dem Dogma des Völkergerichts, das er als mitleidlose, wollüstige Abschachtung der Heiden auffaßt (vgl. zu c. 30<sub>25</sub>), ausgerüstet, glaubt der Vf. Prophet zu sein, indem er in Bildern der gräßlichsten Rache an Edom schwelgt, den fürchterlichen Haß, der ihn selbst be-seelt, auf Jahve überträgt und die Motivierung der gedrohten Unmenslichkeiten mit dem einen Wort von Sions Hader abmacht. 6 Die Umschreibung des Genitivs in חֶרֶב לַיהוָה auch Jer. 47<sub>6</sub> vgl. Jdc. 7<sub>20</sub>. הַרְשָׁנָה ist hothpaal mit assimiliertem ח und ungewöhnlicher Betonung der drittletzten Silbe vgl. Olsh. § 271 G.-H. § 54h. Blut und Fett der Erschlagenen stehen ähnlich bei einander II. Sam. 1<sub>22</sub>. Hier führt es aber den Dichter weiter zum Bilde vom Opfer. Er vergleicht die Edomiter mit opferbaren Tieren, kommt dabei sogar auf das Nierenfett zu sprechen, das beim Dankopfer zum süßen Geruch für Jahve dient (Lev. 34. 10, 15), und da er mit alledem Hes. 39<sub>18</sub> nachahmt, fehlt auch das Wort Opfer nicht (Hes. 39<sub>17</sub> ff. Seph. 17 Jer. 46<sub>10</sub> 51<sub>40</sub>). Den Namen בְּצִרָה (die LXX spricht Βοσώρ) findet man in Buzeira (südlich vom toten Meer) wieder; Wegstein (bei Delitzsch 3. Aufl.) versteht Petra darunter. 7 Sie stürzen, nämlich vom Schlächter niedergestreckt, um abgestochen zu werden Jer. 51<sub>40</sub> 48<sub>15</sub> 50<sub>27</sub>. Ist das dritte Distichon von v. 6 ursprünglich, so dürfte in עַמִּי außer der Präposition der Rest eines Tiernamens stehen; vielleicht schrieb der Vf. עַמִּי מְרִים (für מְרִים) vgl. Hes. 39<sub>18</sub>, und die Ähnlichkeit dieses Wortes mit dem folgenden ver Schuldete den Ausfall. Lies וְהָרָה wie v. 5. In v. 7b, dessen Suffixe sich auf die in Schafe und Büffel verkleideten Edomiter beziehen, wird so viel aus v. 5 und 6 wiederholt, daß man bei einem



- <sup>8</sup>*Denn einen Tag der Rache hat Jahve,  
Ein Jahr der Vergeltung für Zions Hader.*  
<sup>9</sup>*Und verwandeln werden sich seine Bäche zu Naphta  
Und sein Staub zu Schwefel,  
Und es wird ihr Land zu Pech,  
Brennend <sup>10</sup>bei Nacht und Tage.  
Nicht erlischt es in Ewigkeit,  
Aufsteigt sein Rauch von Geschlecht zu Geschlecht;  
Öde ist es fort und fort,  
Keiner der hin [und wieder] zieht.*  
<sup>11</sup>*Besitzen werden es Pelikan und Igel,  
Und Eule und Rabe darin hausen,  
Und legen wird an es [Jahve]  
Die Schnur der Wüste und die Wagsteine der Wüstung.*

besseren Schriftsteller abermals mißtrauisch gegen die Richtigkeit oder die Echtheit des Textes werden würde. 8 kommt mit seiner nachträglichen Motivierung für die Abschlagung der Edomiter ziemlich unerwartet, übt auch nicht den geringsten Einfluß auf seine Umgebung aus. Die Abwechslung von Tag und Jahr der Rache stammt aus Tritojes. (c. 63<sup>4</sup> 61<sup>2</sup>), vgl. außerdem Jer. 50<sup>28</sup> 51<sup>6</sup>. 11. 24. Der Hader Zions wird als bekannt vorausgesetzt. Seit der Zerstörung Jerusalems, an der die Edomiter unter Hohn und Schadenfreude beteiligt waren (Ob.), und der Besetzung des südlichen Juda durch sie werden die Propheten, Heseiel voran, nicht müde, Edom aufs grimmigste zu bedrohen, und die Mattabäer griffen es schon in der ersten Zeit an, bis Johannes Hyrkanus es unterjochte. 9 Werden die Menschen abgeschlachtet, so wird das Land selbst in eine Art Hölle umgewandelt. Daß die Bäche zu Pech werden, will mir nicht recht einleuchten, um so weniger, als gleich hinterher auch das Land zu Pech wird; man sollte etwas Fließendes erwarten, und ich wage daher, das erste נַפְתָּה in das im A. T. allerdings nicht vorkommende נַפֶּת, Naphta, zu verwandeln. Das Land brennt in Ewigkeit, es gibt keine Wiederherstellung. Angeregt ist der Gedanke wohl durch das beliebte Beispiel von Sodoms Strafe, das für Edom wegen der Nachbarschaft besonders nahe liegt vgl. Jer. 49<sup>18</sup>; das Verbum הִפֵּךְ mag auf die מַהפֶּכֶת אֲדָמָה anspielen sollen. Aber man wird ebenso an die Vorstellungen des 2. Jahrh.s von den Straförrtern des Hades erinnert, die, von Jes. 66<sup>24</sup> ausgehend, besonders im Buch Henoch weitläufig ausgeführt werden. Die Suffixe von נַחֲלֵיהָ und עֲפָרָה beziehen sich auf אֶרֶץ v. 7, obwohl man sie ja eigentlich zunächst auf das unmittelbar vorhergehende Zion beziehen müßte; in v. 9b liest man aber doch wohl besser אֶרֶץ. 10 Die Verteilung und Akzentuation ist hier völlig verfehlt, die LXX hat das Richtige. Die Zeitbestimmungen sollen nach der Meinung des Vf.s den Verben folgen, nicht umgekehrt; „bei Nacht und bei Tage“ gehört zu כְּעֶרָה v. 9 und dies Partizip zu אֶרֶץ, nicht zu נַפְתָּה. Hätte der hebr. Text das וְלַיְלָה der LXX v. 10 gehabt, so wäre der Fehler nicht möglich gewesen. לֵילָה וְיוֹמָם bildet eine Klimax, denn ein Feuer, das auch bei Tage gesehen wird, ist stärker als das bloß bei Nacht sichtbare. Von den vier Ausdrücken für die ununterbrochene Dauer des höllischen Feuers kommen מְדוּרָה לְדוֹר וּמְדוּרָה nur hier vor. Zu dem letzten Stichos אֵין עֹכֵר בָּהּ, der zu kurz ist, darf man ein וְשֶׁבַע oder שֶׁבַע וְאֵין nach Hes. 35<sup>7</sup> Sach. 7<sup>14</sup> 9<sup>8</sup> hinzufügen (so auch Bid.). 11 Daß Wüstentiere Edom „besitzen“, ist Nachahmung von c. 14<sup>23</sup> und Sph. 2<sup>14</sup>, um so mehr, als diese Vorstellung mit der vorhergehenden von dem brennenden Schwefellande durchaus nicht vereinbar ist. Überhaupt ist die ganze Schilderung durchaus steuerlos. Der Vf. häuft alles Schreckliche zusammen, was ihm nur einfällt, bloß um seinen Haß gegen die Edomiter zu befriedigen, ohne zu überlegen, daß den ermordeten Edomitern schließlich gleichgültig sein kann, was aus ihrem Lande wird. Im dritten Stichos mag hinter עֲלֵיהָ ein abgefürztes Jahve (יה) ausgefallen sein. Die „Steine“ scheinen die Lote der Sehwagen (c. 28<sup>17</sup>) zu sein. Meßschnur und Sehwage werden nicht bloß zum Bauen, sondern auch bei Untersuchung baufälliger, ausbauchender

- <sup>12</sup>*[Und Satyrn werden darin wohnen,  
Dahin werden sein] seine Edlen,  
Und kein Königtum gibt's dort, das sie ausriefen,  
Und all seine Fürsten sind verschwunden.*
- <sup>13</sup>*Und aufsteigen werden seine Burgen mit Dornen,  
Nesseln und Disteln sind in seinen Festen,  
Und es wird sein eine Wohnstatt der Schakale  
Und ein Gehöft für Strauße.*
- <sup>14</sup>*Und es stoßen Schreier auf Heuler,  
Und ein Satyr begegnet dem anderen;  
Nur dort hat Rast die Lilith  
Und findet für sich einen Ruheplatz.*

der (c. 30<sub>13</sub>) Mauern gebraucht; sind diese als nicht mehr reparabel festgestellt, so sind sie durch Maß und Lot zum Niederreißen verurteilt (Am. 7<sub>8</sub> II. Reg. 21<sub>13</sub> Th. 2<sub>8</sub>); hier wird das Bild nicht sehr glücklich von einem Lande gebraucht, dessen Bauten erst v. 13 erwähnt werden und nicht als niedergerissene. Tohu und bohu aus Gen. 1<sub>2</sub>. 12 enthält im hebr. Text zu viel für ein und zu wenig für zwei Distichen. חרירי steht ganz verlassen da, ohne Anschluß nach vorwärts oder rückwärts, und verrät sich schon dadurch als Rest des ausgefallenen Doppelstichos, der in der LXX (v. 11) zunächst in folgendem ersten Stichos noch vorhanden ist: ושעירים ישבו בה, und Satyrn werden drin wohnen. Bideß möchte diesen Satz verändern in ושעיר מישבו בה, Seir ist ohne Bewohner, was zwar zur Fortsetzung sehr gut paßt, aber einen unmotivierten Nachdruck auf das vorangestellte Seir legen würde; außerdem kann man nach der Schilderung der vollkommenen Verwüstung wohl noch schwelgen in den Bildern der vernichteten einstmaligen Herrlichkeit und dabei von Adel und Königtum sprechen, nicht gut aber die nüchterne Mitteilung machen, daß das zur Hölle und Wüste gewordene Land ohne Bevölkerung sei; daß die Satyrn später noch einmal vorkommen, fällt bei unserem Vf. gar nicht ins Gewicht. Die LXX fährt v. 12 fort: seine Archonten werden nicht mehr sein. Ob sie zu dem Prädicat das folgende יאן verwendet oder, wie Bideß meint, vor חרירי noch einiges, etwa כהן יריו, gelesen hat, steht dahin; jedenfalls hat etwas Ähnliches dagestanden. Der folgende Satz wird wohl übersetzt: da sind keine, die das Königtum ausriefen, und daraus geschlossen, daß Edom ein Wahlkönigtum hatte. Aber wenn dies schon an sich recht zweifelhaft ist, so ist außerdem unwahrscheinlich, daß der Nachdruck statt auf das Königtum selber auf die gelegt sein sollte, die den König als solchen proklamieren. Daher ist die oben gegebene wörtliche Übersetzung vorzuziehen. Aber allerdings ist der Relativsatz יקרא auffällig genug, das Ausrufen kommt doch nicht alle Tage vor. Wenn der Text richtig ist (die LXX hat den Relativsatz nicht), so sollte man annehmen, daß gerade damals, als der Dichter schrieb, der Regierungsantritt eines neuen Königs durch die Herolde ausgerufen wurde. פסע wie c. 41<sub>29</sub>. 13 „Aufsteigen werden zu Dornen (vgl. c. 5<sub>8</sub> 32<sub>13</sub>) seine Burgen“; zu dem sing. fem. des Verbums, den jüngere Schriftsteller bei sachlichen Begriffen häufig zu einem plur. masc. oder fem. gebrauchten, s. G. K. § 145 k. Die Nesseln und Disteln nach Hof. 9<sub>6</sub>. Wieder kommt der Vf. auf die künftigen unheimlichen Bewohner Edoms zu sprechen, diesmal nach c. 13<sub>21. 22</sub>. חציר für חצר nur hier und c. 35<sub>7</sub>. 14 יקרה für יקרה (mit על Ex. 5<sub>3</sub>), wenn man nicht אל für על lesen will; doch spricht auch der Zusammenhang für קרה. Die לילית, deren Namen die Juden jedenfalls von ליל, Nacht, ableiteten (H. Duhm, d. bösen Geister im A. T. S. 50 f.), das Nachtgespenst, wird in älteren Schriften nicht erwähnt, könnte aber doch der ältesten Dämonologie angehören, denn was man in späterer Zeit von ihr erzählt, daß sie Kinder stiehlt, Männer entführt und verführt, ist dasselbe, was schon die alten Babylonier und mit ihnen, vielleicht zum Teil auch abhängig von ihnen, zahlreiche alte Völker von daemones succubi (zu denen Lenormant die Lilith rechnet) fabeln. Die שעירים, die auch vorwiegend in der Nacht ihr Spiel treiben und menschliche Weiber zu überfallen lieben, werden wohl auch als ihre Kinder angesehen. Wie alle Unholden ist

- <sup>15</sup> *Dorten nistet die Pfeilschlange und legt,  
Brütet aus und häuft ihre Eier,  
Nur dort versammeln die Geier sich,  
Einer ruft den anderen.)\**  
<sup>16</sup> *Erforscht es vom Buche Jahves:  
Keines von diesen bleibt aus,  
Denn der Mund Jahves hat's geboten,  
Und sein Geist, der hat sie versammelt.*

\*) Var.: Keiner vermisst den anderen.

die Lilith ruhelos (Mt. 12<sup>28</sup> Tob. 8<sup>3</sup>) und findet nur an solchen Stätten einen für sie passenden Ruhesitz, die den Menschen unheimlich sind. 15 Die Pfeilschlange ist in Arabien und Afrika heimisch. Den Verben *החליט* usw. fehlt das Objekt und folgt der sonderbare Ausdruck *בצלח*, dessen Suffix von dem einen auf das Land Edom, von dem anderen auf die Schlange selbst bezogen wird, während der Zweck des Schattens ganz unaufgeklärt bleibt; die Schlange legt Eier im Schatten eines Landes oder in ihrem eigenen Schatten: was ist schöner? Der Unsinn wird beseitigt, wenn man *בצלה*, ihre Eier, liest. *הגבר* heißt sammeln zum Zweck des Ausbrütens (nicht: die Jungen hegen), sollte also eigentlich vor *בקע* stehen und ist vielleicht erst hinter dies Wort gesetzt, als die Eier in den Schatten verwandelt waren. Den beiden letzten Wörtern von v. 15 fehlt das Verbum, als welches man nicht das *הרשו* von v. 16 heranziehen darf. Wo es steht, das zeigt v. 16a in seinem letzten Satz deutlich genug, denn dieser Satz: keins vermisst das andere, hat in v. 16a gar keinen Sinn, da die vorhin genannten Tiere Jahves Schrift nicht erforscht haben, also auch keine Nachfrage nach etwa fehlenden Tieren veranstalten können. Sogar eine Variante dazu steht noch in v. 16a, nämlich das Wort *קראו*, das keine Glosse zu *הרשו* ist (für wen wäre denn eine solche Erklärung des Forschens in einem Buche bestimmt!), sondern Variante zu *לא פקדו*; *לא קראו* ist etwas lebendiger als das andere Verbum: die Geier versammeln sich durch gegenseitiges Herbeirufen. Natürlich ist der Schlusssatz von v. 16a mit samt seiner Variante erst vom Rande an die jetzige Stelle geraten. 16 ist einer der sonderbarsten Sätze in allen Prophetenschriften. Das Buch Jahves (das Wellh. in Bleeks Einl. in d. A. T. 4. Aufl. S. 554 durch eine gewaltsame Übersetzung mit Unrecht beseitigen will) kann kaum ein anderes sein, als eben unser Orakel resp. der Zusammenhang, für den es verfaßt sein mag, denn nirgends sonst sind ja die künftigen tierischen und dämonischen Bewohner Edoms, zumal in dieser Vollzähligkeit, aufgeführt. Augenscheinlich zerteilt sich hier der Vf. unwillkürlich in den Propheten, der er sein will, und in den Schriftgelehrten, der er ist. Er stellt sich nun vor, dem Wege des Studiums sein eschatologisches Material gefunden und stellt sich nun vor, wie die künftigen Leser, ebenfalls Schriftgelehrte, sein Buch als altes (jesaianisches?) Prophetenbuch studieren werden (das einzige, was er richtig vorhergesehen hat), und die Genugtuung darüber und der Wunsch, sie noch mehr dazu anzufeuern, läßt ihn aus der Prophetenrolle fallen. Sein Zeitgenosse, der Sibyllendichter, hat es schwerer, vor griechischen Lesern seine Autorität sicher zu stellen: er beschuldigt den Homer des Plagiats (Sibyll. III 424 f.). Die NCI. Apokalypse erklärt sich auch selber für ein göttliches Buch, hat aber doch über wichtigere Dinge zu sprechen als über die Tiere, die künftig Edom bewohnen werden. In v. 16b ist entweder mit mehreren Gezeiten *פיהו* oder besser mit der LXX *פי יהוה* zu lesen. *רוח* ist als masc. behandelt, also als ein persönliches Wesen (wie 3. B. I. Reg. 18<sup>12</sup> 22<sup>21</sup> II. Reg. 2<sup>15</sup>); dies Wesen hat die Tiere und Dämonen zuerst geweisagt und dann selbst durch Versammlung der Tiere usw. dafür gesorgt, daß die Weissagung buchstäblich eintritt. Auch diese Wertschätzung der buchstäblichen Erfüllung und diese Theorie über deren Zustandekommen beweist den rabbinischen Charakter unseres Stückes. Man muß *רוח* nicht durch Textänderungen zum fem. machen; je später desto mehr wird die uralte volkstümliche Vorstellung von persönlichen Geistern aller Art wieder herrschend. 17 Jahve selbst hat jenen Tieren und Gespenstern ihr Land nach dem Lose und mit der Meßschnur zum ewigen Besitz in derselben Weise zugeteilt,



- <sup>17</sup>Und Er hat ihnen gefällt das Los,  
 Und seine Hand es verteilt mit der Schnur;  
 Bis in Ewigkeit werden sie es besitzen,  
 Auf alle Zeiten drin wohnen.
- 35 <sup>1</sup>Jauchzen sollen Trift und Wüste,  
 Und jubeln die Steppe und sprossen!  
 Gleich der Herbstzeitlose <sup>2</sup>soll sie sprossen  
 Und jubeln, ja mit Jubel und Frohlocken!  
 Die Herrlichkeit des Libanon wird ihr gegeben,  
 Die Pracht des Karmel und Saron.  
 Jene sollen sehen die Herrlichkeit Jahves  
 Und die Pracht unseres Gottes.

wie früher (nach der Meinung der jüngeren Schriftsteller) den Israeliten das gelobte Land. Ob לָחָו und לָחָו in absichtlicher Variation das männliche und weibliche Geschlecht der Unholzen bezeichnen sollen, ist fraglich; c. 11<sup>12</sup> hatten wir allerdings etwas Ähnliches, aber da לָחָו in der LXX fehlt und metrisch lästig ist, wird es besser gestrichen (Cheyne). חֲלָקָה ohne mappiq im ח, s. Olsh. § 96e.

Cap. 35 und c. 34 sind im Versmaß, in ihrer musivischen Zusammensetzung, in Zitaten und Reminiszenzen aller Art, in ihrem eschatologischen Charakter und sogar in ihrem textlichen Zustande so nahe verwandt, daß sie demselben Vf. angehören müssen. Eine äußere Verbindung zwischen beiden ist allerdings nicht vorhanden; c. 35 stößt vielmehr so unglücklich auf c. 34 wie etwa c. 34<sup>o</sup> auf v. 8, denn im strengen Zusammenhang sollte man bei der Wüste c. 35<sup>1</sup> ja an Edom denken. Aber der innere Gegensatz zwischen Esau und Jakob (Mal. 1) ist so stark, daß der Vf. als selbstverständlich voraussetzt, der Leser müsse die Plage ohne weiteres auf Edom, die Lust auf Juda beziehen. 1, 2, die beiden ersten Strophen. Das ח am Schluß des ersten Worts ist aus Dittographie hervorgegangen, da das Verb. keinen acc. regieren kann und das Suff. beziehungslos ist. חֲכַל־gehört, wie das Metrum zeigt, nicht zu dem vorhergehenden, sondern zu dem v. 2 folgenden חֲכַל־. Die Herbstzeitlose ist eine Wiesenblume (Ent. 2<sup>1</sup>), die in großen Mengen wächst. Daß der Vf. es gar nicht für nötig hält zu sagen, was er mit der Wüste meint, ist wieder ein charakteristisches Zeichen für sein Epigontum: er meint eben die Wüste, von der seine Gewährsmänner immer sprechen. Leider verstehen diese nicht immer dasselbe darunter. Deuterosef. denkt. c. 41<sup>18</sup> f. 43<sup>19</sup> f. usw. an die Wüste, durch die die zurückkehrenden Exulanten wandern müssen, dagegen meinen Jes. und seine Nachahmer in den Stellen, aus denen unser Vf. die Wüste, den Libanon, Karmel und Saron entlehnt hat (c. 32<sup>15</sup>. 29<sup>17</sup>), alles, was in Palästina Wüste und Prärie heißt. Unser Vf. scheint bald das eine bald das andere im Sinn zu haben, je nach dem unwillkürlichen Einfluß seiner Vorbilder. In den ersten Vierzeilern waltet, schon wegen des Gegensatzes zum Edomiterland, der Sinn von c. 29<sup>17</sup> vor; die Herrlichkeit des Libanon würde auch, wenn in die östliche Wüste verpflanzt, den durchreisenden „Erlösten“ eher lästig sein. גִּילָה wie חֲכַל־ c. 33<sup>o</sup>. Daß Libanon und Karmel dieselben Attribute כְּכֹרֶם und הָרֵרֶם bekommen wie Jahve, beruht wohl weniger auf irgend einer Absicht als auf derselben Armut, die den Vf. in c. 34<sup>5</sup>—7 dieselben Prädikate für Jahves Schwert und das Edomiterland verwenden ließ. Immerhin mag er ja die Herrlichkeit Jahves in c. 40<sup>o</sup> nach den eben dort v. 3f. erwähnten Veränderungen in der Wüste sich gedeutet haben. Ob unter den חֲכַל־ v. 2b die Trift, Wüste und Steppe verstanden ist oder etwa die Judäer (die LXX hat דָּמִי dafür) als Gegensatz zu den Edomitern und mit Anlehnung an die Stelle c. 24<sup>14</sup>, ist nicht sicher auszumachen; jedenfalls „verbietet sich“ das Letztere nicht „schon durch אֲלֹהֵינוּ“ (Dillm.), sondern es setzt das Suffiz nur einen gewissen Gegensatz zwischen dem Dichter und „jenen“ Juden voraus: jene sind die Verzagenden von v. 3ff., die das mit Augen sehen sollen, was unserem Dichter schon in der Zukunftshoffnung gegenwärtig ist. Zu der letzteren Deutung dürfte auch das Wörtchen חֲכַל־ besser passen, das doch besser fehlen würde, wenn Trift und

- <sup>3</sup>*Festigt die erschlafften Hände,  
Und strachelnde Kniee stärket!*  
<sup>4</sup>*Sagt zu denen, die bestürzten Herzens sind:*  
*„Seid fest, fürchtet euch nicht!*  
*Siehe da, euer Gott!*  
*Rache [übend kommt er],*  
*Es kommt die Vergeltung Gottes,*  
*Er selbst kommt und wird euch retten.“*  
<sup>5</sup>*Dann werden die Augen der Blinden geöffnet werden*  
*Und die Ohren der Tauben hören;*  
<sup>6</sup>*Dann wird springen wie der Hirsch der Lahme*  
*Und jubeln die Zunge des Stummen.*  
*Denn es spalten sich in der Trift Wasser*  
*Und Bäche in der Steppe,*

Steppe Subj. wären. ל. וְהָרָר mit der LXX. In 3f., dem 3. und 4. Vierzeiler, in denen fast jedes Wort entlehnt ist, fordert der Vf. die, die dazu befähigt sind, etwa die in c. 34<sup>16</sup> angeredeten Leser und Schriftgelehrten, auf, die schlaffen Hände und strachelnden Kniee zu festigen (nach Hiob. 43f.); die Schlaffheit und das Straucheln sind hier nicht im sittlichen Sinn gemeint, sondern bedeuten nach v. 4 die Mutlosigkeit und den Mangel an Vertrauen auf die eschatologische Hoffnung. „Saget zu“, „fürchtet euch nicht“, „siehe da, euer Gott“, „er kommt“ — lauter Ausdrücke, die aus c. 40<sup>9f.</sup> geborgt sind. Die נְהַרְרִי-לָב stammen aus c. 32<sup>4</sup>, haben nur ganz andere Bedeutung, aus den Überstürzten sind Bestürzte geworden. Mit וְהָרָר v. 4 beginnt ein neuer Vierzeiler, doch setzt sich noch die Rede der zur Tröstung Aufgeforderten an die Mutlosen fort. נָקָם ist ohne Anschluß und unverständlich, wenn man, wie doch wohl nötig ist, יָבֹא als Prädikat zu dem folgenden Substantiv zieht; auch das Distichon ist defekt. Wahrscheinlich sind die Konsonanten יָבֹא נָקָם doppelt zu schreiben: נָקָם יָבֹא יָבֹא יָבֹא נָקָם: Rache übend (Hes. 25<sup>12</sup> Num. 31<sup>2</sup>) kommt er (nämlich euer Gott), es kommt die Vergeltung usw.; Bickell ändert viel stärker, aber nur seiner metrischen Theorie zu Liebe, die sieben Silben nötig hat und nur zu oft blos mit Zwang durchgeführt werden kann. Die Rache gilt zunächst denen, von denen Jahve sein Volk retten wird (יִשְׁעֵכֶם) ist eine Verkürzung für יִשְׁעֵכֶם vgl. 32<sup>7</sup>, deren Berechtigung zweifelhaft ist (s. G-K. § 65 f.); es mag nicht blos Syrien gemeint sein, sondern nach c. 34<sup>2</sup> alle Völker, unter denen die Juden als Untertanen und als odium generis humani leben. 5.6a Für das Verbum am Schluß von v. 5, das sich von dem in v. 5a nur künstlich unterscheidet, liest man wohl besser nach der LXX וְהָרָר. Wenn Jahve kommt, werden die Blinden sehend werden, die Tauben hörend, die Lahmen gehend usw. Die genannten Gebrechen sind gewiß nicht blos als geistige und geistliche zu verstehen, sondern auch als körperliche vgl. Mt. 11<sup>5</sup>. Übrigens begrüßen wir fast in jedem Wort dieser Strophe alte Bekannte; zu v. 5 vgl. 29<sup>18</sup>. 32<sup>8</sup>, zu v. 6a vgl. c. 32<sup>4</sup>. 33<sup>23</sup>. 6b 7a Es ist töricht, diesen Vierzeiler mit dem vorhergehenden so zu verbinden, daß die Entstehung von Quellen in der Wüste die Blinden sehend und die Lahmen gehend macht, mögen Blindheit, Lahmheit usw. geistliche oder körperliche Gebrechen sein. וְיָבֹא steht ja doch außerordentlich oft als lediglich rhetorisches Bindemittel ohne eigentlich logischen Wert, zumal im Anfang neuer Strophen (s. zu c. 28<sup>27</sup>). Höchstens darf man den logischen Sinn des וְיָבֹא in folgender Verbindung festhalten: alle Gebrechen verschwinden dann, denn es kommt die (von Deuterojes. verheißene) Zeit des Heils, wo die Wüste Wasser hat. Deuterojes. hat freilich diese Verheißungen (c. 43<sup>19f.</sup> 48<sup>21</sup>. 49<sup>10</sup>) aus dem ganz konkreten Grunde gegeben, daß die Israeliten durch die Wüste wandern müssen; unser Vf. aber, der weder hier noch im Folgenden an das babylonische Exil denkt, hat die Weissagungen des exilischen Propheten von ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrunde abgelöst und verwertet sie in ziemlich mechanischer Weise für die Schilderung der Herrlichkeiten der Endzeit. Er hat ja bei diesem Verfahren Nachfolger genug bis auf diesen Tag. v. 7a lehnt sich an c. 49<sup>10</sup>

<sup>7</sup>Und glühender Boden wird zum Teich werden  
 Und durstiges Land zu Wassersprudeln.  
 In der Wohnstatt der Schakale [und wilden Hunde]  
 Lagern [eure Herden],  
 Das Gehöft [der Strauße]  
 Zu Rohr und Schilf [wird es werden].  
<sup>8</sup>Und es wird dort eine reine Straße sein,  
 Und Heiligtumsweg wird sie heißen,  
 Nicht wird ihn ein Unreiner wandern\*)  
 Und Toren nicht [auf ihm] sich herumtreiben.

\*) er gehört nämlich seinem Volk, wenn es den Weg macht.

an. שָׂרָב bedeutet hier wohl nicht, wie man sonst meist annahm, die Kimmung, sondern zunächst die glühende Luft (aus der sich allerdings jene entwickelt), dann eine Gegend mit solcher Luft; denn daß die Sata Morgana, die dem Wüstenwanderer das trügerische Bild eines Wasserbeckens vor die Augen zaubert, zu einem wirklichen Wasserbecken wird, wäre doch ein künstlicher Gedanke. 7b sollte einen vollständigen Vierzeiler hergeben, ist aber ganz sinnlos und ohne Zweifel stark verstümmelt. רֶבְצָה (von der LXX in צֶפֶר umgekehrt) ist ganz beziehungslos; חֲצִיר gibt weder als Gras noch als Gehöft einen Sinn, denn Gras kann nicht zu Schilf werden, und „Gehöft für Schilf“ wäre ein wunderbares Unikum. Wie es scheint, sind wieder die Stichenausgänge zerstört. Ergänzen wir חֲצִיר (= חֲצֶר) nach c. 34<sup>13</sup> durch יַעֲנָה und fügen am Schluß des Verses ein יָהִיר hinzu, so lautet das zweite Distichon: das Gehöft der Strauße wird zu Rohr und Schilf werden, d. h. die trodene Wüste wird schilfbewachsene Sümpfe und Flußufer haben (vgl. Bid.), eine vortreffliche Fortsetzung von v. 7a, zugleich der Gegensatz zum Gescheh Edoms. Die חֲצִיר mögen wie c. 13<sup>22</sup> die חֲצִיר zu Kameraden gehabt haben, רֶבְצָה, 3. p. f. s., ließe sich durch עֲרִיכָם oder etwas Ähnliches ergänzen. Das erste Distichon mag also gelautet haben: in der Wohnstätte der Schakale [und wilden Hunde] lagern [eure Herden]. Der Vf. spricht ja nicht wie Deuterofes. zu den Verbannten, die nur einmal durch die Wüste wandern werden, sondern zu den Juden im heiligen Lande und kombiniert mit den deuterofes. Stellen über die Wüste andere auf Jes. zurückgehende, nach denen das Weideland der Israeliten sich weit in die Wüste hinein erstrecken soll (c. 32<sup>18</sup> ff.) 8 bis 10 bieten einen interessanten Beleg für die Art, wie die Späteren ältere Stellen, die unter ganz anderen Umständen entstanden sind, für die Eschatologie zu verwerten suchen. Deuterofes. spricht öfter von der Straße, die für das Volk durch die Wüste gebahnt werden soll (c. 40<sup>3</sup>. 43<sup>19</sup>. 49<sup>11</sup>); das hat bereits Tritofes. nachgeahmt, indem er den Weg zu dem Heiligtumswege macht, auf dem das Volk „durch die Tore zieht“ c. 62<sup>10</sup>, worauf er dann noch von der Diaspora spricht, die herbeigerufen werden soll v. 11 f.; ähnlich sprechen die späteren Stellen c. 19<sup>23</sup> und c. 11<sup>16</sup> von einer künftigen Straße, die nicht für einmal, sondern für immer ist. Unser Vf. variiert diese Idee auf seine Weise: der Weg ist ein Heiligtumsweg wie c. 62<sup>10</sup>, geht aber durch die Wüste wie bei Deuterofes., dient auch den „Erlösten Jahwes“, aber offenbar nicht blos denen, die aus der Fremde für immer nach Zion zurückkehren (c. 11<sup>16</sup>), sondern auch denen, die zeitweilig zum Heiligtum pilgern; es ist überhaupt ein Weg für alle Zeit (c. 19<sup>23</sup>), da sonst weder gesagt wäre, daß keine Unheiligen und Religionsverächter sich auf ihm herumtreiben, noch daß wilde Tiere, die nur Einzelnen, nicht einem ganzen Volk gefährlich werden können, sich dort einstellen. 8 מִסְלַח אֶפ. λεγ. für מִסְלָח. Das erste וַדָּךְ ist jedenfalls ein Schreibfehler, wahrscheinlich für das מִדָּר der LXX; es ist ein Weg, auf dem die Heiligtumspilger sich nicht verunreinigen, also kultfähig bleiben. מִמָּחֶמֶת erinnert an c. 52<sup>11</sup>, der heilige Weg an das heilige Volk c. 62<sup>12</sup>, genauer (wegen des Artikels): der Weg und das Volk des Heiligtums. Für לֹא ist לוֹ zu schreiben, da gleich darauf überall das masc. steht. Der Komplex וְהוֹאֵלֵמוּ חֶלֶד דָּרֶךְ gibt im Zusammenhang keinen Sinn, לֹא ist ohne Beziehung. Die von einigen Erregten vorgeschlagene Übersetzung: da er selbst ihnen den Weg zieht, angeblich Nachahmung von c. 52<sup>12</sup>, geht nicht an, da



<sup>9</sup>Nicht wird dort sein ein Löwe,  
 Und das reißendste der Tiere ihn nicht ersteigen,\*)  
 Und gehen werden [auf ihm] die Erlösten  
<sup>10</sup>Und Jahves Losgekaufte zurückkehren.  
 Und sie werden nach Zion kommen mit Jubel,  
 Ewige Freude über ihrem Haupte;  
 Wonne und Freude werden sie erreichen,  
 Doch fliehen werden Kummer und Seufzen.

\*) Var.: wird dort nicht gefunden werden.

Jahve vorher nicht erwähnt wird und לכו kein Ersatz für לפניהם sein kann, da endlich die Toren nicht von dem Unreinen getrennt werden dürfen. Denn die אֲוִילִים sind, wie Bickell richtig bemerkt, nicht blos Unwissende, die sich leicht verirren würden, sondern sind immer mit einem sittlichen und religiösen Mafel behaftet, Ungläubige, Atheisten vgl. Ps. 14; und der letzte Satz bedeutet: die Ungläubigen werden dort, wo der fromme Pilger wandert, nicht ihren Irrweg gehen, nicht ihr sündhaftes Wesen haben (vgl. רועה c. 32<sup>a</sup>) oder auch andere verführen (יְהַלֵּךְ vgl. c. 9<sup>15</sup>). Demnach ist ררך . . . וְהוּא an den Rand zu verweisen als Glosse zu v. 8: er, der Tempelweg, ist für sein Volk (lies לעמו für לכו), wenn es den Weg macht, wallfahrtet. 9 לא תמצא שם (oder vielleicht besser תִּמְצָא, du, d. h. man findet nicht) ist Variante zu לא יהיה שם. פריץ ist als Substantiv behandelt. Das Suff. von יעלה geht wahrscheinlich auf ein gedachtes מִסְלַח, doch schreibt man wohl besser יעלנו; עלה ist gewählt, weil der Schlupfwinkel des Löwen nach Jer. 49<sup>19</sup> niedriger gedacht wird, als die aufgeschüttete, in den Niederungen besonders erhöhte Straße. Hinter ררך muß man mit der LXX ein בָּ einsetzen. Zu den Erlösten (eigentlich: „Eingelösten“) und Losgekauften Jahves vgl. c. 62<sup>12</sup>. (63<sup>4</sup>) 11<sup>11</sup>; es ist die Diaspora, die die LXX schon in den אֲוִילִים v. 8 zu setzen glaubte und von der die Späteren gern annehmen, daß sie nicht heimkehren kann. 10 Der erste Satz gehört noch zu dem vorhergehenden Vierzeiler; die wunderliche Versteilung ist durch die Rücksicht auf c. 51<sup>11</sup> bedingt, wo unser v. 10 sich wörtlich wiederfindet. Dies Mal hat aber nicht unser Vf. abgeschrieben, vielmehr sind die fünf Stichen von einem Leser in den deuterojesaiianischen Text verpflanzt oder wohl zunächst nur als Zitat an den Rand geschrieben, und das wohl zu einer Zeit, als c. 34 f. dem B. Jesaja noch nicht einverleibt war. Jedoch hat unser Dichter sich an Stellen wie c. 51<sup>5</sup>. 61<sup>7</sup> angelehnt. Bei der „ewigen Freude über ihrem Haupte“ liegt vermutlich das Bild von einer Kopfbedeckung zu Grunde, die man als Zeichen der Freude und Ehre trägt vgl. c. 28<sup>1</sup> 61<sup>5</sup> („Kopfschmuck statt Asche“). Statt ישיגו liest man besser mit der LXX ישיגו, da auch im letzten Satz die Gegensätze der Freude, Kummer und Seufzen, personifiziert sind. — — — — —

Die geschichtlichen Nachträge c. 36—39 dienen als Abschluß des ursprünglichen Jesaiabuches c. 1—39. Sie erzählen von dem mißlungenen Versuch Sanheribs, Hiskia zur Übergabe Jerusalems zu bewegen c. 36. 37, von der Erkrankung und Heilung Hiskias c. 38 und von der Gesandtschaft Merodach-Baladans an Hiskia c. 39. Sie finden sich ebenfalls II. Reg. 18<sup>13</sup>. 17—c. 20<sup>19</sup>. Sie sind nicht von Jes., überhaupt nicht von Einem Schriftsteller geschrieben. Die Quellen, aus denen sie genommen sind, enthielten wesentlich Prophetengeschichten; alles was hier erzählt wird, wird Jesaias wegen erzählt. Es hat also mehrere Bücher gegeben, die das Leben und die Taten Jesaias erzählten, vielleicht noch mehr, als wir wissen, und es ist denkbar, daß auch autobiographische Berichte, wie wir sie jetzt in c. 7<sup>1</sup>—17 und c. 20 finden, wegen der in ihnen jetzt gebrauchten 3. pers. einmal in diese Schriften aufgenommen waren. Prophetenbiographien und Prophetenlegenden sind ebenso wie Geschichten von Heiligtümern viel geschrieben worden, wie die Bücher Richter, Samuelis, Könige, Chronika und Jeremia zeigen, und es wäre dankenswert, wenn jemand diese Literaturgattung einmal im Zusammenhang bearbeiten wollte. Zielt der Chroniker mit seiner Bemerkung II 26<sup>22</sup>, daß Jes. die ersten und letzten Dinge Urias beschrieben habe, nicht blos auf die den Uria betreffenden Abschnitte in II. Reg., so könnte er eine Schrift im Auge haben, die mit der Ge-

## d) Cap. 36—39.

36 <sup>1</sup>(Und es geschah im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia) heraufzog Sanherib, der König von Assyrien, wider alle festen Städte Judas und bemächtigte sich

schichte Ufias auch die Jugendgeschichte Jes. s. enthielt, allerdings wohl eher ein „Midrasch“ als selbständige Überlieferung war, immerhin aber zu den beiden Schriften, die uns in Jes. 36—39 vorliegen, hinzugerechnet werden mußte. Die Literatur über Jes. mag also nicht geringeren Umfangs gewesen sein als diejenige, die den Jeremia zum Mittelpunkt hat. Diejenigen Prophetenleben, die auf wirklicher Tradition beruhen, sind im allgemeinen älter, als die Sammlungen prophetischer Reden, die wir in den Büchern Jesaja, Jeremia und Dodekapropheten besitzen; sie gehören der sozusagen vorkanonischen Zeit an, in der man noch nicht auf den theologischen, besonders eschatologischen Gebrauchswert des „Wortes“ aufmerksam geworden war, sondern sich an den Erzählungen und Wundergeschichten als solchen erbaute, was freilich auch die spätere Zeit noch tut. Sind c. 36—39 älter als die Schlußredaktion der Königsbücher, so erst recht älter als das Buch Jes. 1—39; diesem sind sie erst nach der Zeit des Chronikers einverleibt, denn der Chroniker zitiert sie B. II 32<sub>32</sub> zwar als das „Gesicht Jesajas“, kennt dieses aber nur als Bestandteil des „Buches der Könige von Juda und Israel“. Daß Jes. 1—39 erst nach der Abfassung der Chronika zusammengestellt ist, stimmt mit unseren anderweitigen Ergebnissen über die Entstehungszeit der kleineren Sammlungen im B. Jes. überein. Auch der Redaktor von Jes. 1—39 wird unsere vier Kapitel nicht aus einer selbständigen Schrift entlehnt haben, sondern aus II. Reg., denn es scheint, daß die chronologische Angabe c. 36<sub>1</sub> von dem Redaktor der Königsbücher her stammt. Die Differenzen zwischen beiden Rezensionen sind teils orthographische, die meist auf eine sorgfältigere Behandlung des Jesajabuches hinweisen, teils solche, wo unser Redaktor erleichtert oder abkürzt. Daß auch nach der Tätigkeit unseres Redaktors das B. Jes. noch Zusätze bekam, zeigen die vom jesaianischen Redaktor ausgeschiedenen, von späterer Hand aber wieder hinzugefügten Sätze c. 38<sub>21. 22</sub> und das noch später eingefügte Lied Hiskias c. 38<sub>26</sub> ff.

1. Sanherib und Jesaja c. 36. 37, jetzt eine scheinbar einheitliche Erzählung, die aber aus zwei verschiedenen Darstellungen und einer längeren Einschaltung zusammengesetzt ist. Dies zeigt schon die Inhaltsangabe: Sanherib schickt den Rabsake mit einem Heer vor Jerusalem, und dieser fordert die von Hiskia hinausgesandten Beamten und die auf der Mauer zuhörenden Jerusalemer auf, der Rebellion abzusagen, erhält aber keine Antwort. Hiskia schickt seine Minister und die Ältesten der Priesterschaft zu Jesaja, daß er zu Jahve bete. Jes. antwortet: Sanherib werde infolge eines Gerüchts in sein Land zurückkehren und dort durchs Schwert sterben. Sanherib hört das Gerücht von Tarrakos Anmarisch, kehrt zurück. . . . hier reißt, mit c. 37<sub>9a</sub>, der Faden plötzlich ab. Erst c. 37<sub>37. 38</sub> hören wir, daß er nach Ninive zurückkehrt und dort durchs Schwert stirbt. Eine andere Erzählung setzt mit c. 37<sub>9b</sub> ein und erzählt Folgendes: Sanherib schickt aus dem Süden Judas Boten mit einem Brief an Hiskia und fordert ihn, zum Teil mit denselben Worten wie in c. 36, zur Ergebung auf. Hiskia geht mit dem Brief in den Tempel und betet. Darauf erhält er von Jes. ein Wort Jahves, das jedoch nicht einheitlicher Art ist: zuerst folgt auf diese Erwähnung des Wortes Jahves v. 21 ein Gedicht Jes. s. v. 22—29, das mit den Worten schließt, Jahve wolle Sanherib desselben Weges, den er gekommen sei, zurückkehren lassen, daran schließt sich ein „Zeichen“ für Hiskia und eine eschatologische Weissagung v. 30—32; den Schluß macht eine Verheißung der Rettung v. 33. 35, die sich direkt an v. 21 anzuschließen scheint, und ein kurzer Bericht über die Vernichtung des assyrischen Heeres durch den mal'ak Jahve v. 36. Diese zweite Erzählung c. 37<sub>9b</sub>—21. 33. 35. 36 ist offenbar nicht die Fortsetzung der ersten c. 36<sub>1</sub>—37<sub>9a</sub>, sondern eine Parallele dazu und mit der anderen vom Redaktor der Königs-

ihrer. <sup>2</sup>Und es sandte der König von Assur den Rabshake von Lachis nach Jerusalem mit starker Streitmacht, und er stellte sich auf bei der Wasser-

bücher in ähnlicher Weise verbunden, wie das in den historischen Büchern des A. T.s so oft geschehen ist. Eine dritte Hand hat c. 37<sup>22-32</sup> eingeschaltet. Alle drei Stücke gehören der deuteronomischen Periode an.

a) Die erste Erzählung c. 36<sup>1-37<sup>9</sup> a. 37. 38.</sup> — 36,1 = II. Reg. 18<sup>13</sup>. Im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia zog herauf (c. 7<sup>1</sup>) Sancherib usw. Die ungewöhnliche Voranstellung des Zahlworts vor ךׁׁׁ ist II. Reg. 18<sup>13</sup> motiviert durch den Gegensatz gegen v. 9 und gibt einen Wink über den Urheber dieses Datums. Die Zahl vierzehn steht in Widerspruch mit den übrigen Angaben über Hiskia und hat daher viel Staub aufgewirbelt. Man hat sie in 27 oder 29 oder 24 korrigieren wollen; andere lassen sie aus c. 38<sup>1</sup> irrtümlich hierher versetzt sein; wieder andere wollen sie dadurch schützen, daß sie gegen die klare Meinung des Vf.s den Sancherib durch Sargon ersetzen. Wellh. hat zu dem verzweifeltsten Mittel gegriffen, die Zahl 14 für richtig und alle entgegenstehenden Zahlen für falsch zu erklären, während Dillm. die Zahl 14 für falsch hält und als Beweis für die späte Abfassung unserer Kapitel verwertet. Aber der Sachverhalt ist anders. Es ist gar nicht wahrscheinlich, daß der alte Erzähler von c. 36 diese chronologische Angabe gemacht hat; solche Angaben sind auch in den anderen Prophetenlegenden nicht Sitte, kommen auch c. 7<sup>1</sup> und c. 20<sup>1</sup> nicht vor; er hat geschrieben: in jener Zeit oder in jenen Tagen. Die Zahl hat der Redaktor der Königsbücher eingesetzt und hat sie auch selber fabriziert, indem er sie aus c. 38<sup>5</sup> mittelst einer falschen Kombination errechnete. Er folgerte nämlich aus c. 38<sup>1</sup> 39<sup>1</sup>, daß die in c. 38<sup>f</sup>. berichteten Begebenheiten in die Zeit der Invasion Sancheribs fallen, und hat dieser seiner Meinung ein Denkmal gesetzt in dem von ihm eingeschalteten Satz c. 38<sup>5</sup> (= II. Reg. 20<sup>6</sup>), daß Hiskia nicht bloß geheilt, sondern auch von Sancherib gerettet werden solle, ein Satz, der sich mit den Erzählungen in c. 36—39 gar nicht verträgt, da die Krankheit Hiskias und die Gesandtschaft des Chaldäer Königs gar nicht in das Jahr 701 (Sanch.s Invasion) fallen können. In Wirklichkeit kamen die Gesandten Merodach-Baladans zu einer Zeit, wo der letztere Frieden hatte, wenn auch Krieg suchte, und wo Hiskias Schatz noch voll war (s. dagegen II. Reg. 18<sup>14</sup> ff.), etwa um 713, vor der Entthronung des Chaldäers durch Sargon. Sancherib dagegen, der allerdings auch mit einem Merodach-Baladan zu tun hatte, diesen aber nur wenig Monate auf dem Thron von Babel ließ, brach im Jahr 701 in Juda ein, demnach in den letzten Jahren Hiskias, wenn dieser nach 713 noch 15 Jahr und im ganzen 29 Jahr regiert hat. Die Zahl 14 in c. 36<sup>1</sup> ist also weder richtig noch zu berichtigen, sondern zu streichen; der Vf. schrieb: in jener Zeit, oder: nach diesen Dingen. Er fährt fort: wider alle Städte Judas und eroberte sie, eine summarische Angabe, die deutlich zeigt, daß diese Prophetengeschichte sich um die Profangeschichte wenig kümmert. Aus den assyrischen Berichten wissen wir, daß Juda nur eine verhältnismäßig nebensächliche Rolle in Sancheribs Feldzug spielte, dessen Hauptgegner die Philister und Ägypter waren. In II. Reg. 18<sup>14-16</sup> wird nach einer anderen Quelle, die, wie es scheint, die Schrift über die Geschichte des Zionstempels ist, erzählt, daß Hiskia sich vor Sancherib demütigte und eine schwere Straffsumme zu erlegen hatte. Ob unsere beiden Erzähler davon wissen, steht dahin. Warum übrigens Sancherib, wenn er nach Empfang der Straffsumme sich mit Rücksicht auf den bevorstehenden Kampf gegen die Afrikaner Jerusalem durch eine Besatzung zu sichern wünschte, damit eine Treulosigkeit begangen haben soll, verstehe ich nicht. 2 Sancherib sendet eine starke Streitmacht, stark wohl nur im Vergleich zu Hiskias Macht, nach Jerusalem (nach der anderen Erzählung nur Boten mit einem Brief). Es kommt jedoch zu keinem Kampf oder gar zu einer Belagerung, zu der auch das Detachement schwerlich stark genug gewesen wäre; denn wenn schon die Eroberung von Lachis dem Sancherib als eine solche Großtat erscheint, daß er sie auf seinen Denkmälern sogar bildlich verewigt, so wäre es ihm schwerlich in den Sinn gekommen, die stärkste Festung durch den kleineren Teil seines Heeres ernstlich belagern zu lassen, während er mit dem Hauptheer die kleinen Städte im Süden angriff. Befiehlt er aber etwa der Afrikaner wegen das Haupt-



leitung des oberen Teiches an der Straße des Walterfelbes. 'Und es ging zu ihm hinaus Eljakim, der Sohn Hiltias, der Palastvorsteher, und Sebna, der Staatschreiber, und Joah, der Sohn Isaphs, der Kanzler. 'Und es sprach zu ihnen der Rabshake: Saget doch zu Hiltia: so spricht der Großkönig, der König von Assur: was ist das für ein Vertrauen, das du hegst? 'Meinst du, ein Wort der Lippen sei schon Rat und Kraft zum Kriege? 'Setzt, auf wen vertraust du, daß du dich wider mich empörst? 'Siehe, du vertraust auf die Stütze jenes zerbrochenen Rohrs, auf Ägypten, das, wenn sich jemand darauf stützt, in seine Hand bringt und sie durchbohrt; so ist Pharao, der König von Ägypten, für alle, die auf ihn vertrauen. (Und wenn ihr zu mir sagt: auf Jahve, unseren Gott, vertrauen wir — ist es nicht der, dessen Höhen und Altäre Hiltia entfernt hat und der zu Juda und Jerusalem sagte: vor diesem

heer im Süden bei sich, so konnte er sich erst recht nicht durch Entsendung eines starken Truppenkörpers schwächen. Sanherib selber berichtet, daß er den Hiltia wie einen Vogel im Käfig eingeschlossen habe, das ist keine Belagerung, sondern nur eine Blodierung, zu der, weil Hiltia keine Reiterei hatte, eine geringe Beobachtungsmannschaft hinreichte, wenn das Hauptheer in der Nähe war. Die Annahme einer Belagerung stammt aus der verkehrten Erklärung von c. 22. Nach II. Reg. 18<sup>17</sup> schickt Sanherib den Tartan (c. 20<sup>1</sup>), den Rab-saris, den Obereunuchen (vgl. Jer. 39<sup>3</sup>), und den Rab-schaze, den „Obersten der Offiziere“, alle drei Titel ohne Artikel (wie Pharao), wohl nicht, weil sie als Eigennamen, sondern weil sie als Komposita aufgefaßt wurden. Der jes. Redaktor hat die beiden ersten Beamten weggelassen, weil der dritte die Verhandlungen führt, sei es, daß sein Amt das mit sich brachte, sei es, daß er sich, im Besitz der aramäischen und sogar der hebräischen Sprache, persönlich dazu besonders eignete. „Von Lachis nach Jerusalem“ ist Abkürzung aus II. Reg. 18<sup>17</sup>: „von Lachis an Hiltia, und sie zogen hinauf und kamen nach Jerusalem“. Lachis, jetzt Umm Lakis, im südwestlichen Juda, ungefähr in der Mitte zwischen Eleutheropolis und Gaza. Für כִּזְרִיִּי schreibt unser Redaktor כִּזְרִי, das אֲשֶׁר vor בְּמִסְלָה tilgt er als unnötig. Aber den Standort des Assyrers s. zu c. 7a. 3 Wieder eine Kurzung gegenüber II. Reg. durch Weglassung von: sie riefen nach dem Könige. Der kommt nicht selber, vielleicht um sich keiner Beschimpfung auszusetzen. Eljakim ist hier Palastvorsteher und oberster Minister s. zu c. 22<sup>15</sup> ff., wo wahrscheinlich v. 20 ff. von unserer Stelle abhängig ist. Sebna (II. Reg. 18<sup>18, 20</sup> שֶׁבְנָה, dagegen c. 18<sup>37</sup> 19<sup>2</sup> mit נ) ist Schreiber des Königs, der dessen Erlasse ausfertigt; sein Vatersname wird nirgends angegeben. Joah ist der „Erinnerer“, etwa Protokollführer, Archivar, Kanzleivorsteher, der auch Rat und Anregung zu geben hat vgl. Hes. 29<sup>18</sup>. 4 Der assyrische König wird „Großkönig“ genannt (vgl. c. 10<sup>8</sup>; Hes. 5<sup>13</sup> 10<sup>8</sup> malki-rab), Hiltia bekommt nicht einmal den Königstitel. 5 Für אֲמָרְתִּי hat der parallele Text richtiger die 2. pers.; der Satz ist Frage: meinst du, Krieg beschließen und führen sei mit Worten abzumachen? Der Gen. שְׁפֹתַי soll recht fühlbar machen, wie wenig ein Wort ist und kann. Bei der Lesart אֲמָרְתִּי würde der Großkönig versichern, daß er Hiltias kriegerische Beschlüsse und Anstalten für ein bloßes Gerede, nicht für ernsthaft halte, das paßt nicht, würde auch das Suff. der 2. pers. bei den Wörtern Rat und Kraft erfordern. Auch die Fortsetzung paßt besser zu der Lesart in II. Reg.: also, da es mit Worten nicht getan ist, worauf baust du bei deiner Rebellion? 6 Der Bund mit Ägypten kann nichts helfen, denn Ägypten, fährt der Assyrer fort, als hätte er Hes. 29<sup>6, 7</sup> gelesen, gleicht dem zerbrochenen Rohrstab, der dem in die Hände fährt, der sich darauf stützen will: es verlockt durch seine Hülfversprechungen zum Kriege, läßt dann aber im Stich vgl. c. 30<sup>1</sup> ff. (Jer. 38<sup>22</sup>). Vor הִנֵּה ist das עָתָה der Parallelstelle ausgelassen. 7 Für תִּאמַר hat II. Reg. 18<sup>22</sup> תִּאמְרוּ; das ist besser, weil in v. 7b von Hiltia in der 3. pers. gesprochen wird. Aber vorher und nachher wird immer Hiltia angeredet, außerdem kommt der Assyrer erst v. 10 auf Jahve zu reden, deshalb ist

Altare sollt ihr anbeten?) <sup>9</sup>Und jetzt, wette doch einmal mit meinem Herrn, dem König von Assur, und lasse mich dir zweitausend Rosse verschaffen, ob du dir die Reiter darauf verschaffen kannst. <sup>10</sup>Und wie willst du zurücktreiben einen der kleinsten Knechte Statthalter meines Herrn? (Und du verlässest dich auf Ägypten in Hinsicht von Wagen und Reitern!) <sup>10</sup>Und jetzt, bin ich ohne Jahve heraufgezogen wider dies Land, es zu verderben? Jahve sprach zu mir: ziehe hinauf wider

v. 7 ein späterer Einschub. Der Erzähler würde den sprachgewandten Assyrer zu einem schlechten Redner gemacht haben, wenn er ihm v. 7 in den Mund gelegt hätte. Sörensen will v. 5b—8 ausstoßen, aber dann müßten zwei verschiedene aufeinander folgende Einsätze angenommen werden, was zu kompliziert und unnötig ist s. zu v. 9b. Der Vf. von v. 7 legt dem Hiskia die Reform des Josia bei, wie es auch II. Reg. 18<sup>4.8a</sup> in Ausdrücken geschieht, die mit unserem Vers mehrfach übereinstimmen. Auch die letztere Stelle ist ein späterer Einschub und, etwa mit Ausnahme des v. 4b über die ehernen Schlangen Gesagten, völlig unhistorisch. Daß Hiskia den Jahvekultus auf den Tempel in Jerusalem beschränkt habe, wird durch die Handlungen Josias klar genug widerlegt und durch II. Reg. 21<sup>3</sup> nicht bewiesen. Es wäre auch wunderbar, wenn Hiskia etwas getan hätte, was keiner der zeitgenössigen oder früheren Propheten gefordert hat. Daß Jes. nur Eine Kultusstätte kenne, ist eine willkürliche Behauptung Dillmanns; und dessen weitere Behauptung, daß die Einführung des Verbotes der Höhen durch das Deuteronomium undenkbar und unverständlich sei, wenn nicht Hiskia einen Anfang gemacht habe, erklärt sich nur aus der Notlage der Gegner der historischen Pentateuchkritik. Übrigens läßt v. 7 den Assyrer vom heidnischen Standpunkt aus reden: Hiskia hat Jahvealtäre beseitigt, also hat er Jahve beleidigt. Eine ähnliche keizerische Reflexion mag allerdings selbst Juden der nachexilischen Zeit angewandt haben, wenn sie ihre auffallende innere und äußere Lage mit der der Völker, die δεισιδαιμονέστεροι (Akt. 17<sup>22</sup>) und glücklicher waren, in nüchternen Augenblicken verglichen, behaupten doch sogar zu Jeremias Zeit die Weiber, alles Unglück rühre davon her, daß man den Dienst der Himmelstönigin aufgegeben habe (Jer. 44<sup>17.18</sup>). 8 „Verpfände dich mit ihm“, gehe eine Wette (unter beiderseitiger Hinterlegung eines Pfandes für die verwettete Summe) mit ihm ein. Hiskia hat wohl mehr als 2000 Krieger, aber keine 2000, die reiten können. Da die Stelle c. 29<sup>16</sup> halb spöttisch gemeint ist und c. 27 nicht bloß auf Juda geht, so kann es recht wohl sein, daß Hiskia die Wette verloren hätte. In v. 8a ist וַשְׁמָא, wie der (in II. Reg. weggelassene) Artikel zeigt, ein Zusatz. 9 Die erste Vershälfte ist bei dem jetzigen Text unübersetzbar, wenn man nicht die unwahrscheinliche Übertreibung annehmen will: den Statthalter eines der kleinsten Knechte; man muß וְחָפִיז sprechen und dies als Variante oder Glosse zu וְכָבֹד ansehen. Hiskia kann nicht einmal den geringsten Truppenführer des Assyrers abwehren. v. 9b setzt über v. 9a hinweg die Ausführungen in v. 6 und 8 fort und steht deshalb entweder an der verkehrten Stelle oder ist ein Zusatz, wahrscheinlich das letztere, da man den Satz, dessen Inhalt aus c. 31 genommen ist, stilistisch nicht gut bei v. 6 oder 8 unterbringen kann. 10 Für das erste וְהָיָה hat der Paralleltext וְהָיָה הַמָּקוֹם; in Jes. liegt wohl bloße Flüchtigkeit vor. Das Land hatte er eigentlich schon „verderbt“, als er vor „diesen Ort“, Jerusalem, rückte. Verderben ist ein sonderbares Wort für einen Unterhändler, der v. 16 sagt: macht einen Segen mit mir! aber die Judäer sollen ja ein anderes Land für das ihrige bekommen. Der Assyrer spricht also nicht geradezu höhnisch oder unklug, aber doch nur klug wie ein Heide, der nicht weiß, daß Judäa das heilige Land ist. Er will von Jahve die Aufforderung, das Land zu verderben, erhalten haben, wie Cyrus von den Göttern Babels zu dessen Eroberung herbeigerufen sein will. Wahrscheinlich denkt der Erzähler dabei nicht an ein einheimisches Jahveorakel außerhalb Jerusalems, das der Assyrer befragt hätte, und ebensowenig will er dem Redner eine unwillkürliche Anerkennung Jahves als des allein wahren Gottes und Weltlenkers in der Mund legen; eher hat er aus den Äußerungen Jes. über die Berufung des Assyrers durch Jahve und den Erfolgen des Assyrers geschlossen, daß Jahve ihm doch irgend



dies Land und verderbe es. <sup>11</sup>Und es sprach Eljakim (und Sebna und Joah) zum Rabshake: Rede doch zu deinen Knechten aramäisch, denn wir verstehen es, und rede nicht zu uns jüdisch vor den Ohren des Volkes, das auf der Mauer ist. <sup>12</sup>Da sprach der Rabshake: Hat mich zu deinem Herrn und zu dir mein Herr gesandt, diese Worte zu reden? nicht vielmehr zu den Männern, die auf der Mauer sitzen, ihren Kot zu essen und ihren Urin zu trinken bei euch? <sup>13</sup>Und der Rabshake trat hin und rief mit lauter Stimme auf jüdisch und sprach: Höret die Worte des Großkönigs, des Königs von Assur! <sup>14</sup>So spricht der König: laßet Hiskia euch nicht betrügen, denn er kann euch nicht retten, <sup>15</sup>und nicht veranlasse Hiskia euch zum Vertrauen auf Jahve, indem er sagt: sicher wird Jahve uns retten, diese Stadt wird nicht gegeben werden in die Hand des Königs von Assur. <sup>16</sup>Hört nicht auf Hiskia, denn so spricht der König von Assur: Macht mit mir einen Segen und geht heraus zu mir und esset ein jeder seinen Weinstock und seinen Feigenbaum und trinkt ein

welche Eröffnung müsse gemacht haben. Indessen ist auch denkbar, daß er den Redner einfach lügen läßt, um besonders auf das zuhörende Volk eher Eindruck zu machen, das er v. 13 ff. direkt bearbeitet. 11 Wegen des Sing. אֲרָמִי und der Suffixe in v. 12 sollte man denken, daß Sebna und Joah zugelegt sind; auch steht hier in II. Reg. nur bei Eljakim der Vatersname. Eljakim wünscht, der Assyrer möge aramäisch reden, was die Verkehrssprache in jenen Ländern war, wie denn die Assyrer „aramäische“ Beamte, Münzen, Gewichte u. dgl. hatten. Daß der Rabshake hebräisch spricht, ist bei dem diplomatischen Verkehr, der zwischen Assyrien und Israel, Phönizien, Philistia usw. schon weit über hundert Jahr gewährt hatte, nicht besonders auffällig, daß aber der Erzähler das Hebräische „jüdisch“ nennt, ist ein Beweis, daß er lange nach dem Untergang Israels und vielleicht zu einer Zeit lebt, wo das Hebräische nur noch von aus der Gefangenschaft zurückgekehrten Juden einigermaßen rein gesprochen wurde, nicht mehr von den nächsten Nachbarn, z. B. den Asdoditern (Neh. 13<sup>24</sup>). Eljakim fürchtet, daß die Behauptung des Assyrers, er habe ein Orakel von Jahve, das Volk bedenklich machen könne. 12 Das ist aber gerade die Absicht des Gesandten, er will das Volk aufwiegeln und gibt zu verstehen, daß Hiskia die längste Zeit König gewesen ist. Der derbe Ausdruck: die bei euch ihre Exkremente essen, bezieht sich nicht auf die Belagerung, die ja noch nicht einmal angefangen hat, sondern auf die erbärmliche Lage, in der sie sich als Untertanen des Rebellen („bei euch“) befinden, während sie es unter dem Szepter des Großkönigs so viel besser haben würden (v. 16 ff.). Die unanständigen Ausdrücke חֲרִיבָהּ, in II. Reg. וַיִּחַרְבּוּהָ und וַיִּשְׁרֹפּוּהָ will das Qre als וַיִּצְאָהָם und וַיִּלְחֶם, deren Punkte jenen Wörtern beigelegt sind, gelesen haben; der Chroniker ist II 32<sup>11</sup> noch anständiger. Der Text schwankt hier wie sonst zwischen אֲדָרְיָהּ und אֲדָרְיָהּ, ebenso zwischen עַל und אֶל. 13 Obwohl schon das Vorhergehende für das Ohr des Volkes berechnet war, wird dies jetzt direkt angedeutet. II. Reg. 18<sup>28</sup> hat vor וַיִּאמֶר den wie gewöhnlich ungetilgten Schreibfehler וַיִּרְבֵּר; sein רִבֵּר ist in Jes. wohl absichtlich in רִבֵּרִי umgeändert, um nicht zu sehr an das debar Jahve zu erinnern. 14 יֵשָׁע (in Reg. יֵשָׁע) soll wohl Jussiv sein; es ist hier wie Jer. 29<sup>8</sup> mit ל konstruiert, dagegen in der zweiten Erzählung c. 37<sup>10</sup> (II. Reg. 19<sup>10</sup>) mit dem acc. wie Gen. 3<sup>13</sup>. Am Schluß des Verses in II. Reg. noch ein וַיִּרְבֵּר, zu וַיִּצֵּל gut passend; die 3. pers. des Suffixes ist unanstößig. 15 Hiskia zwar, der eifrige Jahvedienner, vertröstet sein Volk auf Jahves Rettung, aber das ist auch eine Täuschung. Die Konstruktion des Passivs mit dem acc. in II. Reg. וַיִּתֵּן אֶת־הָעִיר, bei jüngeren Schriftstellern häufig wie im Chaldäischen (vgl. Giesebrecht ZATW. 1881, S. 263 ff.), ist in Jes. aufgegeben. 16 Zu der Glosse אֲשׁוּר hinter הַמֶּלֶךְ vgl. wieder v. 8. „Macht mit mir einen Segen“ kommt nur hier vor und heißt wohl nicht eigentlich: macht einen Bund mit mir, da das Volk nach Beseitigung seines Ober-



jeder das Wasser seines Brunnens, <sup>17</sup>bis ich komme und euch hole zu einem Land gleich euerem Lande, einem Lande von Korn und Most, einem Lande von Brot und Weinbergen. (<sup>18</sup>Damit euch nicht verführe Hiskia sagend: Jahve wird uns retten! Haben die Götter der Völker ein jeder sein Land gerettet von der Hand des Königs von Assur? <sup>19</sup>Wo sind die Götter von Hamath und Arpad, wo die Götter von Separwaim? und haben sie etwa Samaria gerettet aus meiner Hand? <sup>20</sup>Wer ist unter allen Göttern jener Länder, die gerettet hätten ihr Land aus meiner Hand, daß Jahve Jerusalem retten sollte aus meiner Hand?) <sup>21</sup>Und die Leute schwiegen und antworteten ihm kein Wort, denn Befehl des Königs war das: ihr sollt nicht antworten.

haupts kaum einen Bund schließen kann und sich offenbar auch der Gnade des Großkönigs übergeben soll; es heißt: begrüßt euch mit mir, laßt uns unter den üblichen Segensformeln zu einer freundlichen Besprechung zusammen kommen. „Kommt heraus zu mir“ ist ein gewöhnlicher Ausdruck für die Ergebung einer Stadt vgl. 3. B. I. Sam. 11<sup>3</sup> ff. Dann kann, weil Jerusalem nicht mehr blockiert und die Felder nicht mehr verwüstet werden, jeder „seinen Weinstock essen“ (zum acc. bei אכל §. c. 17), jeder seinen Besitz wieder antreten. Die Hauptstädter waren meist Aderbauer. 17 Sonderbarer Weise spricht der Gesandte schon hier von der Deportation, die er allerdings nach Kräften zu versüßen sucht. In Wirklichkeit wird er nicht so unklug geredet haben. Der jes. Redaktor kürzt wieder stark ab, er läßt weg: „einem Lande des Ölbaums und des Honigs, und lebt und stirbt nicht, und hört nicht auf Hiskia.“ 18 הן setzt den weggelassenen imper. hört nicht! voraus. In v. 18b ist der inf. abs. הוצא ausgelassen. Die Ausführungen des Rabshake über die Ohnmacht der heidnischen Götzen und der Schluß auf die Ohnmacht des ihnen gleichgestellten Jahve harmonieren nicht zum besten mit seiner Berufung auf das Jahveorakel v. 10. Die Gotteslästerung war vermutlich für die Späteren ein fester Bestandteil der Tradition vgl. c. 37<sup>4</sup> ff., mußte also angebracht werden. Dagegen scheint es, daß unser Erzähler sie nicht hatte, daß vielmehr v. 18—20 und die entsprechenden Wendungen in c. 37<sup>4.6</sup> Zusätze sind; nur sind diese wohl schon in den Text gekommen, bevor die erste Erzählung mit der zweiten verbunden wurde, aus der (vgl. c. 37<sup>11</sup> ff.) die Zusätze genommen wurden. 19 Zu Hamath und Arpad vgl. c. 10<sup>6</sup>. Separwaim, nach ihnen und vor Samaria genannt, kann nicht mit Sippar, nördlich von Babylon, identisch sein, sondern eher mit סברין zwischen Hamath und Damascus Hes. 47<sup>16</sup> (so Χαλέων, §. Dillm. 3. St., aber dazu Buhl in Ges.-Buhl). Das II. Reg. 18<sup>34</sup> mehr hat, ist hier wahrscheinlich nicht vom jes. Red. weggelassen, da er es c. 37<sup>13</sup> bringt, sondern in II. Reg. eingetragen. וְכִי und daß! verkürzte Redensart: und ist es etwa an dem, daß; dies וְכִי muß statt כִּי auch in II. Reg. gestanden haben. Auch v. 20 wird das האלה, das der jes. Text mehr hat, durch ein Versehen in II. Reg. ausgefallen sein, da sonst wohl das כלל vor הארצות stände. — 21 Fortsetzung von v. 17. Im Anfange hat wieder unser Red. die Vorlage in II. Reg. 18<sup>36</sup>: וְהַרְרִישׁוּ הָעַם (wo jedoch mit dem jes. Text das impf. cons. zu lesen ist) abgekürzt, aber mit Unrecht, denn das subj. explic., mit dem der Erzähler durchaus nicht sparsam ist, kann hier nicht fehlen. Daß nicht die Beamten, sondern die Leute auf der Mauer schwiegen, geht daraus hervor, daß v. 22 die Beamten des Gegensatzes zu עַם wegen in aller Vollständigkeit wieder genannt werden. Auch der Ausdruck: denn ein Befehl des Königs war das, zeigt durch seine Allgemeinheit, daß der König nicht seinen Gesandten, sondern jedermann den Befehl des Schweigens gegeben hatte. Den Zwischenfall v. 11 ff. konnte zwar Hiskia nicht vorhersehen, wohl aber annehmen, daß allerlei Reden, 3. B. auch Beschimpfungen, zwischen den Assyrern und den eigenen Kriegern gewechselt werden möchten; und er handelte hier mit derselben Vorsicht, die ihn auch bewogen hatte, die Beamten hinaus zu schicken, statt selbst zu kommen. Dagegen verstand es sich von selbst, daß die Beamten einerseits der Höflichkeit wegen Rede und Antwort stehen mußten und andererseits selber keine Antwort von materieller Verbindlichkeit geben konnten; ihnen also hatte er in dieser Beziehung keinen Befehl zu geben. 22 Das Zerreißen der Kleider ist entweder Ersatz

<sup>29</sup>Und es kam Eljakim, der Sohn Hilkias, der Palastvorsteher, und Sebna, der Staatschreiber, und Joah, der Sohn Asaphs, der Kanzler, zu Hiskia, mit zerrissenen Kleidern, und meldeten ihm die Worte des Rabsake. 37 <sup>1</sup>Und es geschah, als der König Hiskia es hörte, da zerriß er seine Kleider und bedeckte sich mit dem Trauergewande (und kam ins Haus Jahves) <sup>2</sup>und schickte den Eljakim, den Palastvorsteher, und Sebna, den Staatschreiber, und die Ältesten der Priester, bedeckt mit Trauergewändern, zu Jesaia (dem Sohn des Amoz) dem Propheten. <sup>3</sup>Und sie sprachen zu ihm: Ein Tag der Drangsal und Züchtigung und Verwerfung ist dieser Tag, denn gekommen sind Kinder bis zum Muttermund, und Kraft ist nicht vorhanden zum Gebären. <sup>4</sup>Vielleicht wird hören Jahve, dein Gott, die Worte des Rabsake, womit ihn gesandt hat der König von Assur, sein Herr (zu schmähen den lebendigen Gott), und wird Entscheidung geben in den Dingen, die Jahve, dein Gott, gehört hat, und

für die völlige Entblößung s. zu c. 32<sup>11</sup> oder für die Selbstzerfleischung bei wütendem Schmerz. 37<sup>1</sup> Auch Hiskia zerreißt die Kleider und zieht dann das Trauergewand an, wahrscheinlich erst, nachdem sich der erste Schrecken etwas gelegt hat, denn in Verbindung mit einander gedacht nehmen sich die beiden Handlungen etwas gemacht aus. Der Gang zum Tempel ist aber wahrscheinlich aus der zweiten Erzählung (v. 14), wo er zur Pragmatik des Verlaufs gehört, eingetragen. Denn es wird gar nicht gesagt, was er im Tempel wollte oder tat, in v. 2 ist er offenbar im Palaste, nicht im Tempel, die Botschaft v. 3f. und die Aufforderung an Jes., zu Jahve zu beten, machen nicht den Eindruck, daß Hiskia selbst im Tempel gebetet habe. 2 Er schickt an Jes. seine beiden ersten Minister und die Ältesten der Priesterschaft, eine feierliche Gesandtschaft, wie solche öfter von Fürsten an Propheten gesandt werden (Num. 22<sup>5</sup>. 7. 8 II. Reg. 22<sup>12</sup> Jer. 37<sup>3</sup>). Dieser Darstellung wird der Nimbus, der in den Augen der späteren Zeit die alten Gottesmänner umgibt, die Farben geliehen haben. Der Prophet Jes. steht so hoch über dem Weltgetriebe, als ob er von sich aus gar nicht auf den Gedanken gekommen wäre, für Hiskia, das Volk und sich selber zu Jahve zu beten. Die Priester bilden eine Familie, haben darum Älteste; der Hohepriester, den doch der Vf. schon kennen dürfte, wird nicht erwähnt, weil ihm der wohl zu hoch für eine solche Botschaft steht. Die inkorrekte Wortfolge in II. Reg. 19<sup>2</sup>: Jes. der Prophet der Sohn des Amoz, macht wahrscheinlich, daß der Vatersname dort erst nachträglich hinzugefügt worden ist; dessen ursprüngliches Fehlen aber erlaubt den Schluß, daß in der Quelle, aus der unsere Erzählung stammt, noch andere Geschichten von Jes. vorhergingen, wie das sicher für die zweite Erzählung angenommen werden darf (s. zu c. 38<sup>1</sup> ff.). 3 Die Rede der Gesandten ist orientalisches feierlich und mit Bildern geschmückt. מַשְׁלֵי vom qal heißt objektiv Verwerfung, paßt daher besser als etwa מַשְׁלֵי vom piel, schmähend verwerfen, denn die Verwerfung, deretwegen die Gesandten das Trauerkleid tragen, besteht nicht in den schmähenden Worten des Assyrers gegen Hiskia, sondern in der Not, die Gott geschickt oder doch zugelassen hat. Die Züchtigung und Verwerfung malen die Drangsal, deren äußerste Höhe ja noch bevorsteht, nach der subjektiven und religiösen Seite aus: man erkennt die bisher befolgte Politik als gescheitert und darum verkehrt und fühlt sich von der Gottheit preisgegeben. Denn „Kinder sind zum Muttermund gekommen usw.“ (eine sprichwörtliche Redensart vgl. Hos. 13<sup>12</sup> Jes. 66<sup>4</sup>), die Krisis ist da, aber keine Kraft, sie zu überwinden, daher die Aussicht auf bösen Ausgang. Mit diesen Worten gesteht demnach Hiskia demütig nicht bloß seine Hilflosigkeit, sondern auch seine Mitschuld an der Not ein. Das Wort „Verwerfung“ spricht nicht dafür, daß Hiskia gebetet habe oder beten wolle. 4 Nur eine Hoffnung ist da: der Assyrer hat so Fürchterliches gedroht, Vernichtung der heiligen Stadt und Deportation des Volkes, daß Jahve doch vielleicht ein Einsehen haben wird. Vielleicht wird er, obwohl er sich zurückgezogen zu haben



du wirfst Gebet erheben für den Rest, der sich noch findet. <sup>5</sup>Und so kamen die Knechte des Königs Hiskia zu Jesaja, <sup>6</sup>und Jesaja sprach zu ihnen: So sollt ihr sprechen zu eurem Herrn: so spricht Jahve: fürchte dich nicht wegen der Worte, die du gehört hast (mit denen die Buben des Königs von Assur mich gelästert haben). <sup>7</sup>Siehe, ich gebe in ihn einen Geist, und er wird hören ein Gerücht und umkehren zu seinem Lande, und ich werde ihn fällen durch das

scheint, die harten Drohungen „hören“, d. h. beachten, und als der Schiedsrichter dazwischen treten, zwischen den grausamen Großkönig und seinen wehrlosen Vasallen und Jahves heilige Stadt. Die Züchtigung liegt natürlich indirekt auch in dem הוכיח als die Folge des richterlichen Einschreitens, aber wegen הדיברim hält man am besten zunächst an dem wörtlichen Sinn „Entscheidung geben“ fest, der auch zu dem ישמע am besten paßt. In אשר שרחי steht das Relat. im acc. vgl. II. Sam. 11<sup>22</sup> Jer. 43<sup>1</sup>. „Jahve, dein Gott“ heißt es, weil Jes., der große Prophet, Jahve näher steht als Hiskia; ursprünglich wird allerdings diese Ausdrucksweise darauf beruhen, daß jeder Bürger seinen eigenen Familiengott hat (Ex. 21<sup>a</sup>). Das Sätzchen „zu schmähen den lebendigen Gott“ ist wahrscheinlich, da der Assyrer Jahve in der eigentlichen Erzählung selber garnicht gelästert hat, von dem Vf. des Einsatzes 36<sup>18</sup>—20 eingeschoben. Der lebendige Gott (für אלרים חי sagt man meist אל חי oder auch אלהים חיים) ist der allein wahre Gott im Gegensatz zu den toten Götzen; vielleicht liegt noch nebenbei darin ein Appell an die energische Reaktion Gottes gegen die Beleidigung. ונשמא ist Fortsetzung des Wunsches: vielleicht hört er: und du wirfst, hoffe ich, Gebet erheben (das Gebet als lautes gedacht) und dadurch seine Neigung zum Eingreifen verstärken und ihn zum Handeln veranlassen (vgl. Jer. 7<sup>16</sup>). Als Fürbitter von großem Einfluß werden die Gottesmänner oft erwähnt (vgl. m. Komm. zu Jer. 15<sup>1</sup>) und kommen auch noch in der nachkanonischen Zeit so vor. Der „Rest“ hat wohl schon etwas eschatologischen Nebeninn (vgl. c. 37<sup>32</sup>). 5, der in unserer Syntax zu einem Vorderatz für v. 6 gemacht wäre: und als die Gesandten so zu Jes. gekommen waren, sprach er usw., ist ein auffälliges Beispiel für die Neigung der hebr. Syntax zur Koordination; die Gesandten sprechen ja schon v. 3 zu Jes. 6 Jes. braucht nicht mehr erst zu beten, er hat schon eine Offenbarung bereit. Hiskia soll sich vor den Drohungen nicht fürchten. Auch hier ist der zweite Relativsatz: mit denen mich die Burschen des assyr. Königs gelästert haben, von dem Vf. von c. 36<sup>18</sup>—20 eingesetzt und schließt sich keineswegs gut an die Aufforderung, sich nicht zu fürchten, an, denn eine offenbare Gotteslästerung konnte für Hiskia, wenn er, wie hier, alles von Jahve erwartet, nicht eine Ursache der Furcht, sondern nur ein Grund zur Hoffnung sein. Das כי in v. 7 kann der Streichung des Schlusses von v. 6 kaum im Wege stehen, da der Leser sofort weiß, auf wen sich das Suff. bezieht. נערים, junge Burschen, Sklaven, ist ein wegwerfender Ausdruck, da die assyr. Gesandten gewiß nicht jung waren; auch נדב ist ein absichtlich niedriges Wort. 7 Wieder ein bequemes Nebeneinander der Sätze statt der Unterordnung. Jahve wird einen Geist in ihn geben, daß er infolge eines bloßen Gerüchts umkehrt. Der Geist verblendet und verstört ihn, daß er seinen bisherigen Mut und Übermut plötzlich verliert und, ähnlich wie die Syrer in den Elisafagen II. Reg. 7, vor einem Gerücht die Flucht ergreift; dieser Geist plötzlicher Feigheit (den auch unser Volk kennt, denn „Feigheit“ ist ursprünglich die Vorahnung des Todes, „feige“ niederdeutsch soviel wie dem Tod geweiht) ist das Widerspiel jenes Geistes Jahves, der israelit. Helden, Gideon, Simson, Saul, zu außergewöhnlichen Taten befähigt. Bei dem wirklichen Jes. überfällt vielmehr der böse Geist die Jerusalemiten c. 29<sup>10</sup>. Nebukadnezar fällt Dan. 4 nach seinen hochmütigen Worten (v. 27) in Wahnsinn und bekommt für das menschliche Herz ein tierisches (v. 13). Sanheribs Flucht rettet den „Feigen“ nicht, er findet den Tod, den er von den Äthiopen befürchtet, im eigenen Lande. Offenbar denkt sich der Erzähler die Ermordung Sanheribs in sachlichem und zeitlichem Zusammenhange mit seiner Flucht vor dem Tode. So hat also die volkstümliche Überlieferung die Geschichte dramatisch korrigiert. Denn in Wirklichkeit ist Sanherib 20 Jahre später ermordet (681 v. Chr.). Unser Vf. muß recht



Schwert in seinem Lande. <sup>a</sup>Der Rabshake aber kehrte zurück (und fand den König von Assur streitend wider Libna, denn er hatte gehört, daß er aufgebrochen war von Lachis). <sup>b</sup>Und er hörte über Thirhaka, den König von Äthiopien, wie folgt: ausgezogen ist er, zu streiten mit dir. Und da er es hörte . . . . .

<sup>b</sup>Und er sandte Boten an Hiskia mit folgenden Worten: <sup>10</sup>(So sollt ihr sprechen zu Hiskia, dem König von Juda:) Möge dein Gott dich nicht betrügen, auf den du vertraust, sagend: Jerusalem wird nicht in die Hand

lange nach ihm gelebt haben, daß die 20 Jahre so spurlos verschwinden konnten. 8 Der Rabshake kehrt allein zu seinem Herrn zurück, da sonst in II. Reg. die beiden andern Beamten mitgenannt wären; diese haben wohl von jetzt an Hiskia „wie einen Vogel im Käfig“ (c. 36<sup>a</sup>) eingeschlossen gehalten. Der Verf. überläßt uns hinzuzudenken, daß er einen ablehnenden Bescheid von Hiskia erhalten hat und nun Sanherib das Verderben Judas beschließen wird. Dafür erhalten wir die sonderbare Mitteilung, daß Sanherib gegen Libna gestritten habe und von Lachis aufgebrochen sei und daß der Rabshake dies gehört habe — lauter ganz nebenjächliche Dinge, zumal da der Vf. gegen die wirkliche Geschichte so gleichgültig erscheint und übrigens schon c. 36<sup>a</sup> berichtet hat, daß Sanherib alle festen Städte Judas erobert habe. Kommt noch hinzu, daß der Sag: der Rabshake hörte, sich mit dem folgenden Sag: der König hörte, unangenehm stößt, so wird man an eine von zweiter Hand hervorgebrachte Verwirrung glauben dürfen. Wahrscheinlich schrieb der Erzähler: der Rabshake kehrte nach Lachis zum Könige zurück, und er hörte von Thirhaka u. s. w. Dagegen befand sich in der zweiten Erzählung v. 9bff. der König, als er seinen Brief an Hiskia schrieb, im Kampf mit Libna, und der Red. von II. Reg. hat durch Änderung und Zusetzung den jetzigen Text in v. 8 von אֲשַׁר אֵין an geschaffen, durch den er beide Erzählungen miteinander vermitteln wollte. Libna, das man noch nicht genau nachzuweisen vermag (s. Buhl, Paläst., S. 193), lag wahrscheinlich in der Nähe von Lachis. 9a „Und er hörte“: das ist nun das Gerücht, das Sanherib hören und das ihn zum schleunigen Abzug aus dem Lande nötigen sollte. Tarrako, hebr. Thirhaka, in der LXX Tharaka, im A. T. nur hier genannt, heißt bei den Ägyptern Tahraka, bei den Assyrern Tarku; über ihn und über Jes.s Haltung gegenüber seinen Gesandten s. zu c. 17<sup>12</sup>—18. Unser Erzähler muß nun berichten wollen, daß Sanherib auf das Gerücht von Tarrakos Anmarsch sofort aufbrach. Statt dessen hat der Redaktor von II. Reg. die zweite Erzählung v. 9bff. eingeschaltet. Nur וַיִּשְׁמַע in v. 9b, das in II. Reg. in וַיִּשָּׁב korrigiert zu sein scheint, gehört noch zur ersten Erzählung und wird v. 37 fortgesetzt: er hörte es und brach auf und ging u. s. w. In der LXX zu Jes. heißt es übrigens v. 9a: וַיִּשְׁמַע אֶת־כִּי־יָצָא לְהַלָּחֵם אֹתוֹ, was Meinhold vorzieht. Indessen hat die LXX zu II. Reg. unsern Text, den ich deswegen für besser halte, weil er den Nachdruck auf das „hören“ legt und außerdem die Frage, ob Thirhaka wirklich ausgezogen war, in dubio läßt. Wieviel an dieser Darstellung historisch ist, das läßt sich nicht mehr beurteilen. Nur wird das bloße Gerücht über Thirhakas Anmarsch den Sanherib nicht zum Verlassen Palästinas bewogen haben, sondern eher etwas Derartiges eingetreten sein, wovon die zweite Erzählung und die Tradition der Ägypter (s. zu v. 36) zu melden wissen. II. Reg. hat אֶל־רָמָּה statt des richtigen לַחֲמַיִם, außerdem noch וַיִּבְרַח vor יָצָא. Den Schluß dieser Erzählung s. u. v. 37 38.

b) 37<sup>b</sup> bis v. 36, die zweite Erzählung, beginnend mit וַיִּשְׁלַח. Der Anfang fehlt, wird aber nach v. 8 etwa gelautet haben: und als Sanherib wider Libna stritt, schickte er u. s. w.; natürlich hat vorher noch der Erzähler von dem Einbruch Sanheribs in Juda gesprochen. Sanherib schickt hier nicht seine Feldherrn, sondern Boten von untergeordnetem Range, und gibt ihnen den Auftrag in einem Brief mit, der jetzt allerdings erst v. 14 erwähnt wird, ursprünglich gleich zu Anfang genannt gewesen sein muß. Auch der Redaktor der Königsbücher fühlt eine Lücke, füllt sie aber v. 10 falsch aus, indem er hinzusetzt: So sollt ihr sprechen zu Hiskia, dem Könige von Juda. Der Brief selber ist offenbar nur unvollständig wiedergegeben, sofern er doch zuerst die Aufforderung zur Übergabe Jerusalems ent-

des Königs von Assur gegeben werden. <sup>11</sup>Siehe, du selbst hast gehört, was die Könige von Assur allen Ländern getan haben, sie zu bannen, und du solltest gerettet werden? <sup>12</sup>Haben sie die Götter der Völker gerettet, die meine Väter verderbt haben, Gosan und Haran und Rezeph und die Söhne Edens in Telassar? <sup>13</sup>Wo ist der König von Hamath und der König von Arpad und der König von Lair (?), Separwaim, Hena und Iwwa? <sup>14</sup>Und Hiskia nahm den Brief von der Hand der Boten und las ihn und stieg hinauf in das Haus Jahves. Und Hiskia breitete ihn vor Jahve aus <sup>15</sup>(und es betete Hiskia vor Jahve) sagend: Jahve der Heere, Gott Israels, der auf den Cheruben thront, du bist wahrlich der Gott allein für alle Reiche der Erde, du hast gemacht den Himmel und die Erde;

halten sollte; wahrscheinlich hat der Red. von II. Reg. hier gefürzt, und dabei ist die Nennung des Briefes mit in Verluſt geraten. „Dein Gott betrüge dich nicht“, in c. 36<sup>14</sup> ist Hiskia der Betrüger. Aber in beiden Erzählungen, die von einander unabhängig zu sein scheinen, dreht sich alles um die Frage, ob Jahve helfen wird oder helfen kann; es ist möglich, daß die Verhandlungen zwischen dem assyrischen und jüdischen Könige diesen theologischen Charakter gehabt haben, wahrscheinlich aber, daß sie ihn nur durch die nachexilischen Schriftsteller bekommen haben. 11 Sanherib zählt nun seine und seiner Vorfahren Großtaten auf, um damit den Beweis zu führen, daß Jahve ihm nicht widerstehen kann. Diese Prahlerei erinnert (abgesehen von c. 36<sup>18-20</sup>, welche Stelle von der unsrigen abhängig sein wird) so sehr an c. 10<sup>9ff.</sup>, daß unser Erzähler eine gewisse Kenntnis dieser Rede gehabt haben muß, während er aber zugleich so stark von ihr abweicht, daß er sie nicht in ihrem Wortlaut besessen haben wird, ist ja das Stück c. 10<sup>9ff.</sup> auch nur in Trümmern erhalten. Für הַרְרִים steht v. 18 הַרְרִי; an beiden Stellen wird dasselbe Wort gebraucht sein, das erstere, mit dem Bann schlagen, ist im Munde des Assyrs das auffälligere Wort, paßt auch besser zu dem Objekt Völker, ist also wohl vorzuziehen. Denn daß die Völker gemeint sind, geht aus dem männl. Suff. hier und 12 (אֲרָם) hervor. Für הַשְׁחִיתוּ steht in II. Reg. das piél; zwischen den beiden Stämmen dieses Wortes fühlen die Späteren keinen Unterschied vgl. 3. B. Gen. 6<sup>18 17</sup>. Sanheribs Väter sind mit Ausnahme Sargons die früheren Könige nicht, aber das Wort bedeutet nur die Vorgänger. Gosan, assyr. Guzana, eine Landschaft am Chaboras in Mesopotamien, war dadurch bekannt, daß ein Teil der Nordisraeliten dorthin deportiert wurde (II. Reg. 17<sup>6 18 11</sup>); Charan, assyr. Charran (vgl. A. Mez, Gesch. der Stadt Charan), lag im nordwestlichen Mesopotamien, südöstlich von Edessa, Rezeph, assyr. Rašappa, auf dem rechten Euphratufer in der Wüste an der Straße von Palmyra nach Tapsakus; hne 'Eden zu Telassar (in II. Reg. הַלְאֲשֶׁר, Hügel Assurs) bewohnen das hititische bit-Adini der Keilschriften, weiter nördlich am Euphrat. 13 Zu Arpad, Hamath und Separwaim s. c. 36<sup>19</sup>. Auch לְעִיר ist wohl ein nom. propr., vielleicht ein verstümmeltes. הַנֶּעַ und עִיר sind ebenfalls Eigennamen, wahrscheinlich von syrischen Städten; die letztere scheint auch II. Reg. 17<sup>24</sup> (עִיר) genannt zu sein. Alle diese Namen konnte auch ohne eigentliche Kenntnis der Geschichte der nachexilische Erzähler seinem geographischen Wissen entnehmen; durch sie wird die Authentizität dieses Briefes nicht gewährleistet. 14 Hiskia breitet den Brief (I. הַסֵּפֶר, da man mit c. 39<sup>1</sup> oder II. Reg. 10<sup>1</sup> nicht beweisen kann, daß der Plural für einen einzigen Brief vorkam) im Tempel vor Jahve aus, damit Jahve ihn sehe, selbstverständlich nicht in der Meinung, als ob Jahve ohne das von dem Briefe keine Kenntnis hätte, denn „der mal'ak elohim weiß alles, was im Lande ist“ (II. Sam. 14<sup>20</sup>; vgl. unten zu Jes.s Botschaft), sondern der Brief ist das corpus delicti und soll den Zorn Gottes auf ihn und seinen Urheber herabziehen. 15 Der ganze Vers, dessen subj. explic. unangenehm auffällt, fehlt mit Ausnahme von לְאֶלֶר in II. Reg. LXX und ist ein unnötiger späterer Einschub. 16 צַבָּאוֹת fehlt im Paralleltext und ist wohl nur von einem Abschreiber eingesetzt, wie ohne Zweifel an manchen Stellen im



<sup>17</sup>neige, Jahve, dein Ohr und höre, öffne, Jahve, dein Auge und siehe, und höre alle die Worte Sanheribs, die er gesandt hat zu schmähen den lebendigen Gott. <sup>18</sup>In Wahrheit, Jahve, haben die Könige von Assur gebannt alle Völker und ihr Land <sup>19</sup>und ihre Götter ins Feuer getan, denn nicht Gott sind sie, sondern ein Werk von Menschenhänden, Holz und

B. Jesaja. Jahve ist der, der auf den Cheruben thront; nach I. Sam. 4<sub>4</sub> (II. Sam. 6<sub>2</sub>) hieß er so als Numen der Jahvelade, doch ist der Name gewiß ebenso jung oder jünger als Salomos Cheruben auf der Lade (I. Reg. 6<sub>23</sub>). Die Cheruben sind wie die Sarafen tiergestaltete überinnliche Wesen und Hüter göttlicher Besitztümer oder Träger der göttlichen Gegenwart, werden aber, ohne Zweifel aus Babylonien entlehnt, sehr verschieden dargestellt, nach Lenormant deswegen, weil zwei verschiedene babylonische Gestalten (Vogel und Stier kirubu und kurubu) miteinander bald vertauscht, bald kombiniert wurden, denen man dann noch andere Formen und Attribute hinzufügen konnte (Hes. 1). אֱלֹהֵינוּ du bist der Gott allein; das אֱלֹהֵינוּ ist bei den Späteren sehr beliebt (vgl. c. 43<sub>25</sub>); das אֱלֹהֵינוּ würde in diesem Zusammenhange allein schon hinreichen zu dem Beweis, daß unser Erzähler nicht in die Nähe Jes. s gerückt werden darf. Und wenn es auch in der alten Schöpfungsgeschichte Gen. 2<sub>4b</sub> heißt, daß Jahve Erde und Himmel (diese Reihenfolge wird von den späteren Schriftstellern, die Jahve im Himmel denken, umgekehrt) gemacht habe, so wird doch daraus in der alten Zeit keinerlei Konsequenz gezogen; der Universalismus der prophetischen Gottesidee ist nicht aus dem Schöpfungsgedanken, sondern aus den geschichtlichen Machtwirkungen Jahves hervorgegangen. Erst seit dem Exil wird, zuerst von Deuterjesaja, der Glaube an die Welterschöpfung durch Jahve für die Religion verwertet und hat dann den in aller Welt zerstreuten Juden unermessliche Dienste geleistet und ihnen möglich gemacht, ihre Religion unter den ungünstigsten Umständen festzuhalten; eben darum treffen wir den Ausdruck: Jahve, Schöpfer des Himmels und der Erde, so oft in den späteren Schriften. Übrigens ist selbst dann und bis in die nachchristliche Zeit hinein noch nicht von allen Schriftstellern angenommen, daß die Götter überhaupt nicht existieren (v. 19). Der lange, bekennnismäßige Gebetseingang ist der späteren Zeit eigentümlich, die bei ihrer abstrakteren Gottesauffassung eines solchen Mittels bedarf, um sich in die Gebetsstimmung erst hineinzuarbeiten, auch immer fürchtet, Gott nicht genug zu tun. 17 „Öffne dein Auge“ (besser als der Dual פָּתַח עֵינֶיךָ in II. Reg.) und siehe“, nämlich den Brief und überhaupt das Gebaren des Assrers. Die Lesart וְשָׁחַרְרָם in II. Reg. ist unrichtig und vielleicht durch die unwillkürliche Nachwirkung von v. 4 entstanden. Daß auch hier אֱלֹהֵינוּ steht, bestätigt die Vermutung, daß das Sätzchen „zu schmähen den lebendigen Gott“, das hier nicht fehlen kann, in v. 4 eingetragen ist. 18 וְהָרַסוּ f. zu v. 11; וְהָרַסוּ kommt von Völkern nur in der späten Glosse c. 60<sub>12</sub> vor. Allerdings folgt in unserem Text: alle Länder und ihr Land, aber selbstverständlich ist das nur ein Schreibfehler für „alle Völker und ihr Land“, das die Vorlage II. Reg. hat. חִסְתָּיָא gibt zu, daß Assur alle Völker überwunden hat, aber das sind eben Heiden. 19 וְנִתְּנוּ (für וְנִתְּנוּ in II. Reg.), der inf. abs. mit וְ als Fortsetzung des verb. fin.: und zwar tuend ihre Götter usw., kommt besonders viel bei späteren Schriftstellern vor (G.-K. § 113z). Das Urteil unseres Verf. s über die Götter ist erst in der deuteronomischen Periode aufgetaucht. Früher wird von den Propheten (Jes., Hosea, Micha) oft genug gegen die Werke von Menschenhand gekämpft, auch auf das Unvernünftige und Lächerliche ihrer Verehrung hingewiesen (Hos. 13<sub>2</sub>), aber doch nicht behauptet, die Götter seien mit den Bildern identisch f. weiter zu c. 44<sub>19</sub>. „Holz und Stein“ wie Dtn. 4<sub>28</sub>, 23<sub>30</sub> u. öfter; eigentlich ist Baum und Stein verschieden von dem „Werk der Menschenhand“, den Kunstbildern des Polytheismus, und mehr dem Dämonismus, der alten Familienreligion, eigentümlich (Jer. 2<sub>27</sub>), wird aber hier wie im Deuteronomium mit den Götterbildern zusammengeworfen. 20 „Rette uns, damit erkennen usw.“ eine theologische Motivierung für die Bitte um Rettung. Der Schriftsteller sieht den Kampf zwischen Assur und Juda für einen Religionskampf an. Dazu hat er,



Stein, und so vertilgten sie sie. <sup>20</sup>Und jetzt, Jahve, unser Gott, rette uns von seiner Hand, damit alle Reiche der Welt erkennen, daß du, Jahve, allein Gott bist. <sup>21</sup>Und es sandte Jesaia, der Sohn des Amoz, zu Hiskia mit folgenden Worten: So spricht Jahve, der Gott Israels: weil du gebetet hast zu mir wegen Sanheribs, des Königs von Assur — —

wie überhaupt die späteren Juden, das Auge immer auf die Heidenwelt gerichtet, der sein Juda nicht wie ein Staat gegen andere Staaten, sondern wie die Gemeinde der wahren Religion gegen die Götzendiener gegenübersteht. In diesem Satz zeigt sich das Interesse, das der Vf. und sein Publikum an dem Fall Sanherib hatte: der Monotheismus wird durch das Heidentum angefeindet, muß aber siegen und dadurch alle Welt von seiner Wahrheit überführen. Charakteristisch ist ferner der Ausdruck „die Königreiche der Welt“: die Juden haben zur Zeit des Vfs. kein Königreich mehr, warten aber auf das Königreich Gottes. Vor לְבָרִיךְ ist nach dem Paralleltext אֱלֹהֵיךְ einzusetzen, weil man sonst trotz der Akzente übersetzen müßte: du bist allein Jahve, was keineswegs dasselbe besagt wie der bekannte Ausspruch: sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin. 21 Jes. weiß von Hiskias Gebet, obgleich er nicht dabei war; es hat inzwischen eine geheimnisvolle Kommunikation Gottes mit ihm stattgefunden. Hiskia ist selber nicht im Stande, Jahves Antwort auf sein Gebet zu vernehmen (vgl. zu Jer. 42<sup>s</sup>), und da ein großer Gottesmann zur Hand ist, so sind auch keine anderen Zeichen der Erhörung von Nöten. Der Prophet kommt nicht selber, wie es der wirkliche Jes. getan hätte (c. 7<sup>s</sup>), sondern schickt Boten mit einem mündlichen oder schriftlichen Orakel; er ist nicht weniger vornehm als der König vgl. zu v. 2. II. Reg. hat nach und die LXX vor den Worten Jes.s ein שְׁמַעְתִּי, doch scheint dies erst nachträglich eingesetzt zu sein, indem man שָׁמַע als Relativ nahm und einen Abschluß des Satzes vermied. Aber der Abschluß kommt erst v. 33, der Satz ist durch die Einsetzung von v. 22—32 auseinandergerissen. שָׁמַע ist wahrscheinlich Konjunktion für וַיִּשְׁמַע, weil (f. G.=K. § 158b), worauf v. 33 gewohnter Weise das וַיִּשְׁמַע folgt. Die Beziehung des שָׁמַע auf Jahve würde אֱלֹהֵי statt אֱלֹהֵי und Streichung des וַיִּשְׁמַע in v. 33 fordern. Für וַיִּשְׁמַע ist וַיִּשְׁמַע zu schreiben vgl. v. 33. c. 38<sup>19</sup>.

c. Cap. 37<sup>22</sup>—32 ist eine Einschaltung, die ein Gedicht über Sanherib v. 22—29 und eine an Hiskia gerichtete Weissagung enthält v. 30—32. Ob beide Teile von derselben Hand sind, ist nicht auszumachen. Aber gewiß darf man keinen von ihnen dem Jes. zuschreiben. Die Weissagung hat die unjesaianischen Begriffe שְׁמַעְתִּי und פְּלִיטָה, nimmt bloß auf die Juden Bezug (nicht auf Israel), entlehnt v. 32b wörtlich aus c. 9<sup>s</sup> und ahmt in v. 32a in äußerlicher Weise c. 2<sup>s</sup> nach. Das Gedicht aber nimmt v. 25 an, daß die Assyrer schon zu Jes.s Zeit in „Mazor“, wie Ägypten künstlich genannt wird, eingedrungen sind, was erst im 7. Jahrh. geschehen ist; und in dem Ausdruck כִּימִי scheint sich der zeitliche Abstand des Dichters von Jes.s assyrischen Weissagungen ebenso wie deuterojesaianischer Einfluß zu verraten f. zu v. 26. Daß der Hinweis auf das Gericht über Juda fehlt, ist freilich nicht zu verwundern und gegen Jes. nicht geltend zu machen, aber Jes. hat in c. 18.29—31 ganz andere Vorstellungen von dem bevorstehenden Schicksal des Assyrers, als was wir hier v. 29 hören, daß nämlich Sanherib auf demselben Wege zurückkehren solle, auf dem er gekommen war. V. 22—32 stammt auch nicht von dem zweiten Erzähler her, sondern ist erst nachträglich in dessen Bericht eingesetzt worden: der Eingang v. 22 wirkt neben v. 21 mindestens störend, der ganze Einschub reißt v. 21 und 33 auseinander, weiß nichts von den 185 000 Toten, sondern geht eher von der Auffassung der ersten Erzählung aus und berührt sich nur darin näher mit der zweiten, daß Sanherib (freilich nicht durch einen Brief, sondern durch seine Knechte) Jahve geschmäht habe, wovon die erste Erzählung nicht spricht. Demnach haben wir in v. 22—32 die dritte Variante über die Episode Sanherib-Jesaia, die jünger als die erste und älter als die zweite sein möchte: die erste ist bei weitem die nüchternste und faßt nur die nationalen und politischen Verhältnisse ins Auge, der Einschub stellt schon den Assyrer als hochmütigen Freveler gegenüber dem Weltgott hin, die zweite

<sup>22</sup>Das ist das Wort, das Jahve über ihn sagt:

*Es verachtet dich, spottet dein die Jungfrau Tochter Zion,  
Hinter dir schüttelt das Haupt die Tochter Jerusalem.*

<sup>23</sup>Wen hast du beschimpft und gegen wen erhoben die Stimme!  
Ja, hobest zur Höhe deine Augen wider den Heiligen Israels!

<sup>24</sup>Durch deine Knechte hast du geschmäht den Herrn und sprachest:  
„Mit Wagen ersteig' ich Bergeshöhen, die äußersten Winkel des Libanon;  
Ich haue um den Hochwald seiner Zedern, die Auswahl seiner Zypressen,  
Dringe ein in sein letztes Obdach, den Wald seines Fruchtgefildes.

<sup>25</sup>Ich, ich erbohre und trinke fremde Wasser,  
Trockne aus mit der Sohle meiner Füße alle Nile Mazors.“

Erzählung hat dann noch das Wunder der völligen Vertilgung des Assyrerheeres in einer Nacht. Der Einfaß, besonders auch die Weisagung v. 30—32, hat vielleicht ursprünglich hinter v. 7 stehen sollen. — 22—29. Der Eingang 22a kann recht wohl vom Dichter selber geschrieben sein, denn das Gedicht soll, so wenig die ersten Verse das vermuten lassen, Rede Jahves sein, wie v. 26 ff. zeigt. Die Dichtung ist in Vierzeilern zu abwechselnd drei- und zweizeiligen Stichen abgefaßt. 22b. Das jungfräuliche, unbezwungene Jerusalem antezipiert schon den schmählichen Abzug des Bedrohers, indem es ihm nachspottet. Das Kopfschütteln ist in der Bibel Ausdruck des Hohnes z. B. Jer. 18<sup>16</sup>. Thr. 2<sup>15</sup>. Hiob 16<sup>4</sup>. Ps. 22<sup>8</sup>. Mt. 27<sup>30</sup>. 23 „Wen hast du geschmäht“ ist keine Frage, auf die eine Antwort zu erwarten wäre, sondern ein Ausruf: was für einen hast du beschimpft! Das erste Distichon ist zu lang; da חרר gleich hinterher (v. 24) noch einmal vorkommt, so mag es hier ungetilgter Schreibfehler sein. הרים nicht wie c. 13<sup>2</sup> laut rufen, sondern stolz reden. מרומ acc. loci, nicht adverbial. In v. 23b l. nach II. Reg. 19<sup>22</sup> על für אל. Den Ausdruck „der heilige Israels“ konnte in diesem Zusammenhange nur ein Schriftsteller der späteren Zeit anwenden, wo für den Gott Israels die Verehrung oder wenigstens die Furcht aller Menschen in Anspruch genommen wird. Der Dichter glaubt offenbar, dem Assyrer mit diesem Wort etwas sehr Starkes zu sagen, ähnlich geschieht das z. B. von Daniel dem Chaldäerfürsten gegenüber. Die stille Voraussetzung ist, daß die Heiden von der wahren Offenbarung abgelenkt sind und das eigentlich wohl wissen. 24 Zu dem späten Ausdruck ברכך zu c. 20a. Das מלאכך in II. Reg. ist wohl ein Abschreiberversehen, veranlaßt durch die Erinnerung an v. 9. 14. ברכך ist aus der Ktiblesart in II. Reg. ברכך durch Konjekture des Jes. Red.s (dem das Qre in Reg. folgt) gebildet worden; der Dichter schrieb ברכך, wozu das ברכך des Ktib in Reg. blos Variante ist. Der Sinn ist: mit Wagen erklimme ich die höchsten Berge, die für die Wagen anderer unfahrbar sind und wo sonst keine Pferde laufen können (s. zu c. 5<sup>29</sup>), ich bringe das Unmögliche fertig. Dagegen läßt sich nicht einsehen, was er mit der „Menge seiner Wagen“ auf den Berggipfeln und in den äußersten Winkeln des Libanon will. Die Verben in der Rede des Assyrers sind als Aoriste anzusehen, die darstellen, was er alles kann, getan hat und tun wird, nicht als Futura, was wenigstens für v. 25a eine seltsame Wirkung hervorbrächte, aber auch nicht als erzählende Imperfekte, denn manches ist nur Bild und Beispiel, nicht buchstäbliche Wirklichkeit, darum auch Umänderung der Imperfekte in v. 24b in impf. cons. wohl nicht durchaus notwendig. Der Libanon, dessen Zedern und Zypressen den Assyrern tatsächlich zum Bau von Belagerungsmaschinen, Schiffen u. dgl. dienten, ist gleichwohl nur Beispiel ihrer Überwindung aller Schwierigkeiten und ihrer Ruhmestaten (vgl. Sach. 4<sup>7</sup>). Jes. würde übrigens wohl mehr zur Sache sprechen vgl. c. 10<sup>13f</sup>. Für מרומ, wovon das erste Wort schon zweimal dagewesen ist, hat II. Reg. die richtige Lesart מלון קי, seine äußerste Nachtherberge. 25 Daß Sanherib Wasser trinkt, ist kein Verbrechen, hinter מים ist ורים ausgefallen, wie II. Reg. zeigt; fremde Wasser sind sprichwörtlicher Ausdruck für fremdes Gut (vgl. Prv. 9<sup>17</sup>. 5<sup>15</sup>), gutes Wasser ein äußerst wertvoller Besitz, um den oft gestritten wurde; Sanherib bohrt Brunnen auf fremdem Boden. „Alle Nile Mazors“ wie c. 19<sup>6</sup>; zu der Hyperbel vgl. Jdt. 16<sup>3</sup> und die von Gesen. angeführte



- <sup>26</sup> Hast du's nicht gehört, von weit her      habe ich das bereitet,  
 Von den Tagen der Vorzeit es gebildet,      jetzt ließ ich es kommen:  
 So mußttest du verwüsten zu zerstörten Steinhäufen      befestigte Städte,  
<sup>27</sup> Und ihre Bewohner, zu kurz von Arm,      wurden erschreckt und zu Schanden,  
 Und wurden Kraut des Feldes      und junges Grün,  
 Gras der Dächer, versengt      vor [dem Ostwind].

Stelle des gelehrten Claudian de bello Get. 526ff.: sub pedibus nostris arescere vidimus amnes, galeis Padum victricibus hausi. Diese Übertreibungen für eine Gottlosigkeit zu halten, will uns nicht recht gelingen, ebenso wenig, in der ganzen Rede des Assyrers eine Gotteslästerung zu finden. Übrigens hat der historische Sanherib, der so wenig wie einer seiner Vorfahren in Ägypten eingedrungen war und sich auch gar nicht sehr beeilte einzudringen, schwerlich so geprahlt. Fast scheint es, als ob unser Dichter das Hohnlied auf den König von Babel c. 14<sup>2</sup>ff., an das er in so manchen Ausdrücken v. 24f. erinnert, nachahme und die wirklich gotteslästerlichen Worte des Babyloniers c. 14<sup>2</sup>f. seinem Assyrer mit auf die Rechnung schreibe, obwohl er sie nur in stark abgeschwächter Form variiert; er schreibt freilich auch unter dem Einfluß von c. 10<sup>5</sup>ff. 26 Jetzt erklärt der Jes. des Dichters dem Sanherib, warum er bisher solche Erfolge davontragen konnte, und geht dabei von der unwillkürlichen Voraussetzung aus, daß der Assyrer sich auf die alttestamentliche Theologie verstehe und Jes. 22<sup>11</sup> gelesen habe. „Hast du's nicht gehört?“ wie bei Deuter. 10<sup>28</sup>, der aber Israel anredet! Ebenfalls dem Deuter. entlehnt ist מִיָּמִי קָרָם (II. Reg. 17<sup>1</sup>) vgl. c. 45<sup>24</sup>, 44<sup>7</sup>, 46<sup>6</sup>. Jes. ist sich zu gut der realen Gründe, um deretwillen Jahve den Assyrer kommen läßt, sowie der eigenen konkreten Offenbarungen bewußt, als daß er jemals sagen könnte, daß alles schon von urher bestimmt gewesen sei. Diese Reflexion konnte erst nach den großen Katastrophen und aus ihrer mehr theologischen als historischen Nachweisung in den „uralten“ Weissagungen der Propheten des 8. Jahrh.s, vielleicht auch eines Moise und Bileam, erwachsen. „Kommen“, „kommen lassen“ ebenfalls häufig bei Deuter. (3. B. c. 46<sup>11</sup>). Die Aussprache und Schreibung הִבְטִיחִי ist die häufigere; in II. Reg. hat das Ktib wohl הִבְטִיחִי ausgesprochen. וְהָיָה, wie zu lesen ist, faßt man am besten als 2. pers.: so kamst du dazu zu verwüsten. Nicht aus eigenem Antrieb und eigener Kraft (c. 10<sup>5</sup>ff.), sondern aus der göttlichen Prädestination stammen Sanheribs Erfolge. Die nachexilischen Apokalyp- tiker haben das Aufeinanderfolgen der großen Weltreiche allmählich in ein großes System gottgewollter Notwendigkeit gebracht. Zu לְהָשׁוּת in II. Reg. Ktib §. G.-K. § 75 qq; unser Text hat wieder die sorgfältigere Orthographie. נָצַח part. ni. von נָצַח. 27 יִרְשָׁנוּ in II. Reg. ist eigentlich korrekter als unser וְכִשְׁנוּ. „Kurz“ d. h. zu kurz „von Hand“, machtlos vgl. c. 50<sup>2</sup>, 59<sup>1</sup>. Die Bilder der Vergänglichkeit vgl. c. 40<sup>5</sup>ff. sind im allgemeinen verständlich, obwohl mit der Geschichte nicht sonderlich gut vereinbar, denn die kleinen Völker am Mittelmeer bewiesen doch eine sehr zähe Lebenskraft; aber der Vf. denkt natürlich hauptsächlich an das Los der Israeliten und Judäer. Nur insofern fallen jene Bilder auf, als der jetzige Text gerade das Vergehen des Krautes, des jungen Grüns (man spricht aus metrischen Gründen wohl besser קֶמֶח) am Schluß von v. 27 nur sehr undeutlich ausdrückt. Ein „Fruchtfeld vor dem Halm“ könnte ein leeres Feld sein oder ein solches, das zwar besät ist, aber noch kein Grün zeigt, aber was soll man damit anfangen? Darin würde ja keine Ergänzung des halb ausgeführten Vergleiches der Völker mit frischem Grün usw. liegen. Die Lesart in II. Reg.: „Versengtes vor dem Halm“ ist noch unverständlicher. Da nun das erste Wort in v. 28: „dein Sitzen“ ein vorausgehendes „Aufstehen“ erwarten läßt (vgl. Ps. 139<sup>2</sup>), so kommt Wellh.s. Konjektur in Bleeks Einl.<sup>4</sup> S. 257 gelegen, die die beiden letzten Wörter von v. 27 nach v. 28 zieht und קֶמֶחַ לְפָנַי liest. Durch diese Textänderung, die sich selber empfiehlt, wird nun aber das letzte Distichon in v. 27 seines zweiten, zweizeiligen Strichs beraubt. Es sind viele Versuche gemacht worden, einen plausiblen Text herzustellen, die sich nur etwas zu weit von der gegenwärtigen Textgestalt entfernen. Es scheint, daß der Ausfall sich am leichtesten erklärt, wenn das Ausgefallene dem noch Vorhandenen sehr ähnlich sah;



Vor mir ist dein Aufstehn <sup>28</sup>und dein Sitzen, dein Gehn und Kommen,  
 Es kam dein Stürmen zu mir <sup>29</sup>und dein Tosen ist in meinen Ohren.  
 Ich lege meinen Ring in deine Nase und meinen Zaum an deine Lippen  
 Und lasse dich zurückkehren auf dem Wege, auf dem du gekommen bist.  
<sup>30</sup>Und das sei dir das Zeichen:

Zu essen ist dies Jahr der Brachwuchs  
 Und im zweiten Jahr der Wurzelwuchs,  
 Doch im dritten Jahr säet und erntet  
 Und pflanzt Weinberge und esset ihre Frucht!

ich lese also einer Anregung Meinholds folgend: שָׁרַף מִלְפָּנַי קָרִים, so daß das jetzige קָרִים aus enggeschriebenen קָרִים hervorgegangen ist und ebenso das sonst nicht vorkommende שָׁרַף aus מ שָׁרַף; die letzten sieben Konsonanten sind also der Rest von zweimal sieben Konsonanten. Der Autor sagt v. 27b: die Dölfer wurden (ל. וִירְוִי mit Bid. nach der LXX) Kraut, zartes Grün, Gras der Dächer (eine Klimax!), das alles plötzlich versengt ist in Folge des Ostwindes (Gen. 41a). So sind die Bilder vom Kraut usw. passend vervollständigt. Daß 28. 29a nicht in Ordnung sind, zeigt der erste Blick. Ich lasse jetzt mit Marti das יִרְעִי v. 28a als Abschreiberzufuß fahnen, verwandele in v. 28b das וְאֵת wegen des אֵלֵי in וְאֵת: es drang zu mir dein Stürmen, und tilge die Variante dazu in v. 29a, sowie das עֵלָה im zweiten Sticho von v. 29a, das erst nach der Änderung von וְאֵת in וְאֵת, resp. von וְיַעַל in וְיַעַל in den Text gesetzt wurde. שְׁאֵנֶךָ inf. sein (Olsk. § 281b), etwa in dem Sinne: dein Sichertun, deine vermessene Sicherheit, aber es paßt nicht gut zu בְּאֵנִי, daher ist Buddes Vorschlag: שְׁאֵנֶךָ, dein Lärmen, vorzuziehen. אֵלֵי und בְּאֵנִי entsprechen dem vorhergehenden לְפָנַי. 29b scheint Nachahmung von Hes. 19a. 29a. 38a zu sein; der Assyrer wird mit einem wilden Tier verglichen, das der Führer mittelst des durch die Nasenwand des Tieres gezogenen Ringes nach Gefallen lenkt. Eine Vernichtung des assyrischen Heeres setzen die letzten Worte des Gedichts offenbar nicht voraus, vielmehr nur die gezwungene Heimkehr wie v. 7 und 37 in der ersten Erzählung, die die Anregung zu dem Gedicht gegeben zu haben scheint. — So auch die nun folgende Rede an Hiskia v. 30–32, die von demselben Dichter, aber freilich auch von einem anderen herrühren kann; ersteres ist wohl die einfachere Annahme. 30 Die einleitende Bemerkung: und dies sei dir das Zeichen, gehört natürlich dem Dichter, nicht dem Redaktor an, weil ohne sie das Stück gar nicht bestehen kann. Indem sich jetzt die Rede an Hiskia wendet, ändert sich das Versmaß und lenkt in den einfachen Vierzeiler ein, dessen Stichen bald drei, bald vier Hebungen haben. Das dem Hiskia gegebene Zeichen ist ein bloßes Erinnerungszeichen und soll nachträglich zum Beweis dienen, daß der Abzug Sancheribs mit allerlei nebensächlichen Umständen von Jahve vorhergesagt, also auch veranlaßt ist vgl. zu c. 7<sup>14</sup> (Ex. 312). Daß aber der Dichter ohne weiteres von dem einen du (Sancherib) auf das andere überspringt, spricht dafür, daß er aus der Situation v. 6f. heraus dichtet. Man soll das laufende Jahr Brachwuchs, das von den bei der letzten Ernte ausgefallenen Körnern ausgefallene Korn, essen (inf. abs. für den imper., im Ktib unseres Textes auch am Schluß des Verses, wo Qre und II. Reg. den imper. plur. haben), das nächste Jahr שְׁרִים (II. Reg. סְרִישׁ, απ. λεγ.), das aus der Wurzel nachgewachsene Korn; erst im dritten Jahr lebt man wie gewöhnlich. Darum rechnet der Vf. für Sancheribs Anwesenheit doch nicht viel mehr als ein Jahr. Nach Wehstein (bei Del.) muß gegenwärtig ein Acker, wenn er ordentlich tragen soll, schon im vorhergehenden Sommer umgebrochen sein; wenn das, wie wahrscheinlich, auch im Altertum galt, so kommt als die geringste Abmessung für die Invasion die Zeit heraus, die von der gehinderten Aussaat bis zu dem die Saat des nächsten Jahres vorbereitenden Pflügen verläuft, das wäre sogar noch etwas weniger als ein Jahr. Das Zeichen hat aber keinen Sinn, wenn es keine Weissagung enthält, vielmehr jeder selbst sehen konnte, daß man wegen gehinderter Umbrechung des Ackers auch noch im folgenden Jahr von freigewachsenem Getreide leben müsse; deshalb muß der Vf. annehmen, daß Jes. diese Worte vor der Pflügezeit und mindestens mehrere Wochen

<sup>31</sup>Und ansetzen wird das Haus Juda Wurzel nach unten  
 Und wird Frucht bringen nach oben,  
<sup>32</sup>Denn von Jerusalem geht aus ein Rest  
 Und Entronnene vom Berg Zion.  
 Der Eifer Jahves der Heere wird dies tun. —

— <sup>33</sup>darum so spricht Jahve über den König von Assur:  
 Nicht wird er hineinkommen zu dieser Stadt  
 Und nicht dahinein schießen einen Pfeil,  
 Nicht ihr entgegenstellen einen Schild,  
 Noch aufschütten wider sie einen Wall.

<sup>34</sup>Auf dem Wege, auf dem er kam, wird er zurückkehren  
 Und zu dieser Stadt nicht hereinkommen, ist der Spruch Jahves.

vor dem Abzuge Sanheribs gesprochen habe. Diese Meinung stimmt wohl zu der ersten, nicht aber zu v. 36 der zweiten Erzählung. Übrigens setzt v. 30 voraus, daß Sanherib Jerusalem nicht eingeschlossen gehalten habe, denn sonst hätten die Jerusalemer auch den Brachwuchs nicht essen können (c. 17b). 31 und 32 schließen die Rede mit einem eschatologischen Ausblick ab. Der erste Stichos von v. 31 ist überlang und prosaisch und greift dem 32. v. in ungeschicktester Weise vor. Da das zweite Verbum *וַיִּסַּח* masc. ist, so hat der Dichter wohl nur geschrieben: *וַיִּסַּח בֵּית־יְהוּדָה* vgl. dazu c. 27a. V. 32b ist in der Form Nachahmung von c. 2ab; v. 32b ist wörtlich aus c. 9a entlehnt, *צִבְאוֹת* hier wie dort späterer Zusatz, wie noch der Text in II. Reg. zeigt. *שְׁלִיחָה* und *שְׂאִרִית* sind eschatologische Begriffe und Ausdrücke vgl. c. 42. Besonders auffällig, obgleich durch die Abhängigkeit von c. 2a mitbedingt, ist der Gedanke, daß die Bevölkerung Jerusalems den Grundstock des neuen Gottesvolkes bildet; in der Tat besaß ja die gesekstrene Gola anfangs nur Jerusalem und die nächste Umgebung und hielt sich Jerusalem von fremdbblütiger Bevölkerung möglichst frei vgl. z. B. II. Makk. 11a. Die eschatologische Weissagung v. 31f. ist an die zeitgeschichtliche v. 30 sehr äußerlich, nur durch Vermittlung der Bilder vom Pflanzen und Fruchtansetzen, angeknüpft; das war, wie es scheint, nur möglich, weil die Episode Sanherib dem Dichter (wie den Späteren überhaupt) nun einmal als das klassische Paradigma für den ewigen, erst am jüngsten Tage zur Entscheidung kommenden Ringkampf zwischen dem Gottesreich und der Welt galt. Auch die Ergänzungen im Buch Jeremia, Ob., Joel, ebenso Tritosacharja behandeln die frühere wie die gegenwärtige Geschichte stets unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie.

Kap. 37<sup>33</sup> — 36. Hier haben wir wieder die zweite Erzählung und die unmittelbare Fortsetzung von v. 21. Der Inhalt dieser Jesaiaworte ist das Gegenteil von dem, was der wirkliche Jes. in c. 22 und c. 29 — 31 in Aussicht gestellt hat; dort, besonders c. 22<sub>1</sub> ff. c. 29<sub>1</sub> ff., die schwerste Belagerung und Ängstigung Jerusalems, hier die Verheißung, daß der Assyrer nicht einmal einen Pfeil hineinschießen soll. Daß Jes. seine Meinung, die ja doch mit seiner ganzen Eschatologie untrennbar zusammenhängt, bloß wegen hochmütiger Reden des Assyrers geändert haben sollte, ist nicht zu glauben; diese Änderung hat vielmehr der Glaube unseres nachexilischen Erzählers bewirkt, daß Jerusalem durch Sanherib nicht belagert worden sei. Er hat in dieser Meinung auch nicht ganz unrecht; Sanherib hat Jerusalem blockiert wie einst Baesa (I. Reg. 15<sub>17</sub>), nicht aber bestürmt (Sammlung von assyr. Texten, herausgeg. v. Schrader, Bb. II S. 95, Übersetz. von Bezold: „ihn selbst, Histia, sperrte ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein, die Burgen besetzte ich gegen ihn und ließ die aus dem Tore seiner Stadt Herauskommenden sich zurückwenden“). 33 *לֹא* schlägt auf *אֲשֶׁר* v. 21 zurück; die enge Verbindung von v. 21b mit dem Eingang von v. 33, den natürlich nicht der Redaktor hinzugefügt hat, spricht dafür, daß der Einsatz v. 22 — 32 jetzt an der falschen Stelle steht (vielleicht hat ihn der Redaktor der Königsbücher bei v. 7 gestrichen und ein Späterer ihn wieder ungeschickt nachgetragen). *קָרָם* mit doppeltem acc. wie Ps. 21<sub>4</sub>. Zum Wall vgl. zu c. 29<sub>3</sub>; Pfeil und Schild wie c. 22<sub>6</sub>, wo nur das Gegenteil geweisagt wird. Unser Vf. hat gewiß c. 22 und 29 nicht gekannt. 34 ist höchst wahrscheinlich eingesetzt.



<sup>30</sup>Und ich werde beschirmen diese Stadt, sie zu retten,  
Um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen.

<sup>30</sup>Und der Engel Jahves fuhr aus und schlug im Lager Assurs  
hundertfünfundachtzigtausend, und als sie am Morgen aufstanden, siehe,  
da waren sie alle tote Leichname.

v. 34b wiederholt zunächst wörtlich v. 33a und schließt dann mit נִסְתַּחֲרֹתֶיךָ vorzeitig ab; v. 34a aber, aus v. 29 genommen, paßt nicht zu dem Schicksal des Assyriers in dieser Erzählung, denn der Satz, er soll auf demselben Wege zurückkehren, auf dem er gekommen ist (in II. Reg. יִבֹּא, kommen wird, nämlich zur Belagerung, weniger kataphorisch als unser בָּרָח (כָּאֵן), kann nur bedeuten: er wird sich unverrichteter Sache zurückziehen, nicht aber: er wird völlig vernichtet werden. Allerdings bleibt daneben die Möglichkeit, daß v. 34 der ursprüngliche Schluß dieser Erzählung und v. 35f. später hinzugefügt ist, aber warum wäre dann v. 33a in v. 34b wörtlich wiederholt? 35 lehnt sich an c. 31s an (wie die Fortsetzung v. 36 an c. 31a); in v. 35a ist לִמְעַי Wiederholung eines beliebten Ausdrucks Deuterosephs (43<sup>25</sup> 48<sup>55</sup>), während „mein Knecht David“ oft in den Königsbüchern als Gegenstand der Rücksichtnahme Jahves vorkommt (I 11<sup>13.34</sup> 15<sup>4</sup> II 8<sup>19</sup>). 36 Nun wird erzählt, wie der Assyrier fiel „durch das Schwert eines Nicht-Menschen“ (c. 31s). Der jes. Redaktor hat den Anfang: „Und es geschah in derselben Nacht“ weggelassen, vielleicht um das Übertriebene in der Angabe, daß die 185000 Assyrier in Einer Nacht starben, etwas zu mildern, aber v. 36b läßt sich doch nicht etwa von mehreren Morgen verstehen. Der מַלְאָכִי ist der Pestengel, der II. Sam. 24<sup>13</sup> ff. in drei Tagen 70000 Israeliten tötet. Diese Art von מַלְאָכִי, der Geist der Seuche, ist zwar verschieden von jenen Lokalisationen der Gottheit, in denen die alte Religion die Ausgleichung des alten Geschlechterkults, der lokalen Numina des Dämonismus, mit der höheren Gottheit der Nation angestrebt hat, gehört aber doch, natürlich nicht mit diesem Namen, der ältesten Kulturstufe an, da sie sich bei den verschiedensten Völkern primitiver Religion findet. Die großen Propheten haben auch diese Reste vorjudaistischer Religion ignoriert, aber der Volksglaube hat sie nicht allein festgehalten, sondern sie in der nomistischen Periode neben so vielem anderen heidnischen Wesen glänzend durchgesetzt. Die Katastrophe selber wird in fast übermütiger Weise mit einem Volkswitz dargestellt, der auch bei uns in dem Scherzwort vorkommt: des Abends gesund zu Bette gehn und des Morgens tot wieder aufstehn. Wo der Vf. sie sich vorgefallen denkt, wissen wir nicht, vielleicht aber zu Libna (i. zu v. 9b), jedenfalls nicht vor Jerusalem. Daß die Tradition, der er folgt, nicht bloß darin übertreibt, daß sie die Katastrophe in Eine Nacht zusammen drängt, dürfte schon daraus folgen, daß die in der ersten Erzählung und in der Einschaltung c. 37<sup>22-32</sup> vertretene Überlieferung die Pest überhaupt nicht erwähnt. Darum kann ja doch etwas daran sein. Längst hat man mit unserer Erzählung die Angabe Herodots (II 141) kombiniert, daß nach Aussage der Ägypter eine ungeheure Zahl Mäuse das Assyrierverheer überfallen und sämtliches Leder an den Schilden, Köchern, Bogen aufgefressen, die Assyrier somit wehrlos gemacht habe, weil man darin die Rationalisierung einer alten Volksvorstellung erkannte, in der das Erscheinen von Mäusen mit dem Tode zusammenhängt. Die Maus ist in diesem weitverbreiteten, auch bei uns vorkommenden Glauben die Seele, die in Mausgestalt den Körper verläßt. Eben darum werden in I. Sam. 6<sup>4</sup> f. der Jahvelade neben fünf goldenen Pestbeulen fünf goldene Mäuse dargebracht, um die Pest abzuwenden (die Mäuseplage ist natürlich auch in I. Sam. eine nachträglich eingefügte Rationalisierung der Weihung von Mäusen). Diese Tradition spricht ebenfalls dafür, daß die Katastrophe im Süden statthatte. Sanherib schweigt natürlich über sein Mißgeschick. v. 36 scheint der Abschluß der zweiten Erzählung zu sein.

Kap. 37<sup>37.38</sup> bilden wahrscheinlich den Schluß der ersten Erzählung; der Anfang von v. 37 verrät noch die Abreißung des Fadens. Darauf ging den beiden ersten Verben das erste Wort in v. 9b וַיִּשְׁמַע: kaum hörte er es, da brach er auf und ging. Die Aneinanderreihung der drei Verben malt, wie rasch das Gerücht über Tarrakos Anmarsch den durch den



...<sup>37</sup>brach er auf und ging. So kehrte um Sanherib, der König von Assur, und wohnte in Ninive. <sup>38</sup>Und es geschah, da er anbetete im Hause des Nisrok (?), seines Gottes, da schlugen Adrammelek und Sarezzer, seine Söhne, ihn mit dem Schwert, sie aber entrannen nach dem Lande Ararat. Und es ward König sein Sohn Esarhaddon an seiner Statt. —

„Geist“ furchtsam gemachten Sanherib zum Abzug trieb. „Er wohnte in Ninive“ soll heißen, daß er von da an nichts mehr gegen Hiskia unternahm (vgl. I. Reg. 15<sup>21</sup>); es ist auch sehr unsicher, ob Sanherib noch einmal in Palästina erschienen ist. 38 Den Tod Sanheribs scheint sich der Vf. alsbald nach seinem Abzuge erfolgt vorzustellen, weil nur bei dieser engen Verbindung beider Ereignisse Sanheribs Ermordung eine Strafe für ihn sein kann vgl. v. 7. Sie geschah im Tempel des Nisrok, „seines Gottes“. Ein Gott dieses Namens ist ganz unbekannt. Die LXX hat in Jes. die Namen Νασαράχ resp. Ἀσαράχ, in II. Reg. Μεσεράχ resp. Ἐσδράχ, von denen Wellh. (Bleek<sup>4</sup> 257) Assarach als richtige Lesart bezeichnet, worin der Name des assyrischen Hauptgottes Assur stecken würde. Andere, Σαρε, Χαλέων, Σ. Δελιχά, denken an den Gott Nusku, der bisweilen unter den Hauptgottheiten der Assyrer mit aufgeführt wird und als Gott des Feuers und der Mittagssonne dem Adar nahe steht. Daß die beiden Mörder die Söhne Sanheribs waren, wird richtig sein; den einen Sohn, Adrammelek (assy. Adar-malik, Adar-König, auch Gottesname II. Reg. 17<sup>31</sup>), nennen auch andere alte Nachrichten als den Mörder. Vgl. noch Sammlung von assyr. T. II, Babyl. Chronik B, übersetzt von Winkler S. 281 ff.: am 20. Tebet tötete den Sanherib, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr . . . vom 20. Tebet bis zum 2. Adar wurde der Aufstand aufrecht erhalten, am 18. Sivan (des folgenden Jahres) bestieg Assarhaddon den Thron“. Sarezzer (als jüdischer Name Sach. 7<sup>2</sup> vgl. noch Jer. 39<sup>3, 13</sup>) wird bis jetzt nirgends erwähnt. Ebenso nicht die Flucht der Mörder nach dem Lande Ararat (assy. Urartu) oder Armenien. Esarhaddon regierte von 681 — 668. Der Vf. dieser ersten Erzählung hat, wie es scheint, alte Quellen benutzen können. Man wird wohl annehmen dürfen, daß dieser nüchterne Erzähler durch diese Quellen auch die Nachrichten über Jesaja erhalten hat, daß also Jes. ein Hauptverdienst an der Rettung Jerusalems hatte. Die Haltung, die ihm hier zugeschrieben wird, stimmt auch durchaus mit seinen Reden aus dieser Zeit überein, wenn auch die Botschaft v. 6. 7 vom Erzähler oder seinem Gewährsmann frei und ex eventu gestaltet sein wird.

2. Kap. 38 und 39, Hiskias Krankheit und Genesung und Merodach-Baladans Gesandtschaft an ihn. Die beiden Kapitel scheinen von dem zweiten Erzähler herzurühren, da Jes., der der eigentliche Held dieser Erzählungen ist, hier ganz ähnlich auftritt wie in c. 37<sup>21, 38</sup> ff., auch manche Einzelheiten dazu stimmen. Wahrscheinlich haben c. 38 und 39 ursprünglich vor c. 37<sup>20</sup> b ff. gestanden und sind vom Redaktor der Königsbücher umgestellt worden, teils weil sich die (mit der ersten Erzählung c. 36<sup>1</sup> — 37<sup>9</sup> a. 37. 38 verbundene) Sanheribgeschichte besser an II. Reg. 18<sup>9</sup> — 12 anfügen ließ, teils weil die Erzählung von der babylonischen Befundung Hiskias in eine Weissagung vom Exil ausläuft, also sich vortrefflich zum Übergang auf die letzten Kapitel in II. Reg. eignet. Außerdem war der Red. der Königsbücher der Meinung, daß auch der Inhalt von c. 38 f. in die Zeit Sanheribs falle, und hat dieser Meinung durch Einsetzung von c. 38<sup>6</sup> Ausdruck gegeben. Aber darin irrt er sich; die Gesandtschaft des Babyloniers, die bei Hiskia volle Kasten antrifft, gehört in die Zeit Sargons, wo Merodach-Baladan bis 710 Babel innehatte. Als Hiskia durch Sanherib bedroht war, wie c. 38<sup>6</sup> annimmt, also um 701, hatte zwar Merodach-Bal. Babel einige Jahre vorher wieder besetzt, war aber schon nach 9 Monaten von Sanherib wieder vertrieben. Auch wenn man annehmen will, daß dem Vf. die Geschichte des Chaldäers nicht genau bekannt war, so muß doch berücksichtigt werden, daß er weder in c. 38 f. irgend etwas von der durch Sanherib drohenden Gefahr, noch in c. 37<sup>20</sup> b ff. etwas von Hiskias Krankheit ahnen läßt, selber also beides in keine Verbindung mit einander setzt. Sein Jes. politisiert in c. 39 gar nicht, aber wenn er es täte, könnte er doch nur vor der Verbündung mit Babel gegen Assur

38 In jenen Tagen wurde Hiskia krank zum Sterben, und es kam zu ihm Jesaja, der Sohn des Amoz, der Prophet, und sprach zu ihm: So spricht Jahve: bestelle dein Haus, denn du bist am Sterben und wirst nicht gesund werden. <sup>2</sup>Da wandte Hiskia sein Gesicht zur Mauer und betete zu Jahve <sup>3</sup>und sprach: Ach Jahve, gedenke doch daran, daß ich gewandelt bin vor dir in Treue und mit frommem Herzen und das, was gut ist in deinen Augen, getan habe! Und Hiskia weinte sehr. <sup>4</sup>Da kam

warnen, und diese Verbündung und also auch die Warnung müßte doch vor den in c. 37 erzählten Einfall Sanheribs fallen. Es mag ja sein, daß der Erzähler kein Interesse an der chronologischen Reihenfolge seiner Jesaiageschichten hatte und demnach im Stande war, die Krankheitsgeschichte nach der Sanheribgeschichte zu bringen, aber das ist doch immerhin die unwahrscheinlichere Annahme, jedenfalls kann er mit seinen Anfangsworten „In jenen Tagen“ nicht auf das Jahr 701 hindeuten. Mag man sich aber dazu stellen wie man will, so kann man auf diese Erzählungen und die Zahl 15 in c. 38s nicht die Hypothese stützen, daß Hiskia nach 701 v. Chr. noch 15 Jahr, also im Ganzen von 715 (714) bis 686 regiert habe.

a. Kap. 38 ist von mehreren Händen stark vermehrt. Der ursprünglichen Erzählung gehört nur v. 1–5 nebst II. Reg. 20<sup>7</sup> an, welche letzterer Vers vom jes. Redaktor weggelassen ist. Ein älterer Zusatz ist der Passus II. Reg. 20s–11, den der jes. Red. in c. 38<sup>7</sup> s in kürzerer und besserer Fassung bietet. Alsdann ist vom Red. der Kön. v. 6 (= II. Reg. 20s von מִכָּהָן an) hinzugefügt. Jünger ist Jes. 38<sup>21</sup>. 22, ein von einem Leser auf Grund von II. Reg. 20<sup>7</sup> gemachter Zusatz. Zuletzt ist das sog. Lied Hiskias v. 9–20 eingesetzt. Die jüngsten Zusätze sind schwerlich älter als das 1. Jahrh. v. Chr. 1 Die Zeitangabe „in jenen Tagen“, die sich nicht auf c. 36f. beziehen kann, beweist, was ohnehin selbstverständlich ist, daß andere Jesaiageschichten vorhergingen. So könnte man sich als Vorgängerin etwa die Erzählung c. 20 in in ihrer jetzigen Form denken. Die Krankheit Hiskias war nach v. 21 pestartig (an Ausfall ist natürlich nicht zu denken), darum darf man sie aber nicht mit der Pest c. 37<sup>36</sup> zusammenbringen. Jes., der wie c. 37<sup>21</sup> durch Jahve alles vorherweiß, sagt ihm: gib Anordnung für (II. Sam. 17<sup>23</sup>: über) dein Haus, mache dein Testament. 2 Das subj. explic. fehlt in II. Reg. Die Wand hat mit dem Tempel nichts zu schaffen, wie Ältere gemeint haben; Ahab kehrt sich ab I. Reg. 21<sup>4</sup> aus Verdrießlichkeit, Hiskia zum unwillkürlichen Ausdruck seines Wunsches, mit Gott allein zu sein. Das „Beten“ beim zweiten Erzähler auch c. 37<sup>15</sup>. 21. 3 Für וְאָמַר in II. Reg. לָאמַר. Der Nebensatz אֲשֶׁר אָתָּה als acc. zu וְכָר gedacht. Das הִתְהַלֵּךְ, hithp. statt qal, gehört der späteren Sprache an, klingt den Späteren offenbar feierlicher und würdevoller als הָלַךְ s. zu c. 2s. אָמַר auch c. 39s, öfter in den späteren Bestandteilen der Geschichtsbücher: das nachexilische Judentum hatte allen Anlaß, zwischen echter und scheinbarer Frömmigkeit zu unterscheiden. לֵב שָׁלֵם (II. Reg. לִבְבָּר) wie I. Reg. 8<sup>61</sup> 11<sup>4</sup> 15<sup>3</sup>. 14, wo immer עַם יְהוָה dabei steht; sein Herz gehört ganz Gott an, ist mit Gott in vollem Einklang. Die Formel „das, was gut (grade, böse) ist in den Augen Jahves“ ist bekanntlich stereotype Senjur der Könige in den Königsbüchern, die sich nicht etwa auf Frömmigkeit und Sittlichkeit im allgemeinen, sondern auf ihre Stellung zum legitimen (deuteronomischen) Kult bezieht; betreffs Hiskias s. II. Reg. 18s. Das Weinen spielt in der nachexilischen Literatur eine große Rolle. 4 Wie in c. 37<sup>21</sup> folgt auf das Gebet sofort die Erhörung, die hier wie dort Jes. dem Könige mitteilt. In II. Reg. heißt es noch anschaulicher: Und es geschah, Jes. war noch nicht aus der inneren Stadt (Burg? Qre: Vorhof, LXX: war noch im inneren Hofe; Benzinger zieht Qre vor) herausgegangen, da kam zu ihm das Wort Jahves. Er erhielt es, als er eben den Palast verlassen hatte und noch im Vorhof war, so schnell wurde Hiskia erhört. 5a In II. Reg. שׁוּב für das farblose הָלַךְ (inf. abs. für den imper. G.-K. § 113bb), ferner hinter Hiskia noch das in den Prophetengeschichten der Bb. Sam. und Kön. beliebte עָמַד. In v. 5b hat der jes. Redaktor mehr weggelassen, weil er die Heilung der Pestbeule mittelst des



das Wort Jahves zu Jesaia also: <sup>5</sup>Gehe und sprich zu Hiskia: so spricht Jahve, der Gott deines Vaters David: ich habe gehört dein Gebet, gesehen deine Träne, siehe, ich füge zu deinen Tagen fünfzehn Jahre hinzu. (<sup>6</sup>Und von der Hand des Königs von Assur will ich dich retten und diese Stadt und werde

von Jes. verordneten Pflasters (v. 7 in II. Reg. 20) und den Tempelgang zu übergehen beabsichtigte; II. Reg. hat: siehe, ich heile dich, am dritten Tage wirst du hinaufgehen ins Haus Jahves. Zu חַיִּי וְיָחִיד vgl. c. 29<sup>14</sup>. Fünfzehn Jahre soll Hiskia noch leben. Aus dieser Zahl, die er von den 29 Regierungsjahren Hiskias abzog, hat der Redaktor der Königsbücher das 14. Jahr Jes. 36<sup>1</sup> gedankenloser Weise abgeleitet, während ein Blick auf c. 39 ihn belehren konnte, daß die Krankheit nicht mit Sanheribs Zug zusammenfiel, sondern früher war. Dillm. hält umgekehrt die Zahl 15 für aus c. 36<sup>1</sup> berechnet, „denn auf was sollte die 15 beruhen?“ Eine wunderbare Frage, die nur der zu beantworten verpflichtet ist, der die ganze Krankheitsgeschichte für eine Erfindung des Erzählers hält; denn wenn die Sage schon vor ihm da war, so hatte sie auch eine Zahl und hatte diese natürlich nicht aus dem noch nicht geschriebenen 36. cap. Will man dennoch eine künstliche Entstehung der Zahl 15 annehmen, so kann man sie für die runde Hälfte der Regierungszeit Hiskias ansehen. Aber es ist sehr zweifelhaft, daß sie auf dem Wege der Berechnung entstanden sei. Diese Jesaialegenden haben sich wahrscheinlich ebenso wenig um chronologische Daten gekümmert, wie die übrigen Prophetenlegenden, also auch nichts aus ihnen errechnet. Die Chronologie der Königsbücher ist die Frucht des Fleißes und Scharfsinns spät lebender Gelehrten, denen wenig Quellen zu Gebote standen: die Zahl 15 ist nicht Produkt, sondern Quelle für die chronolog. Zahl 14 in c. 36<sup>1</sup>. Es ist nicht einzusehen, warum nicht Hiskia wirklich von einer schweren Krankheit wider Erwarten gerettet sein und danach noch 15 Jahr gelebt haben kann; auch Sagen haben historische Grundlagen. 6 ist nicht vom Erzähler, sondern vom Red. der Kön. geschrieben und der Stelle II. Reg. 19<sup>34</sup> nachgebildet; in II. Reg. steht auch noch der Schluß von c. 19<sup>34</sup>: um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen. Denn die Assyrernot hat mit der Krankheit nichts zu schaffen; die Verlängerung des Lebens um 15 Jahre würde die Gefahr, von den Assyrern geschunden zu werden, von selbst beseitigt haben. Die Gesandtschaft des Merod-Bal. beweist, daß Hiskia noch nicht in Not ist, vielmehr eher Lust hat, sich in Gefahr zu begeben; diese Lust würde ihm übrigens nicht bloß von dem wirklichen Jes., sondern auch von dem Jes. des 39. c. statt einer Tröstung den derbsten Tadel eingetragen haben, wenn unser Erzähler überhaupt an einen Zusammenhang der in c. 38f. erzählten Begebnisse mit dem Krieg gegen Sanherib gedacht hätte. — Weggelassen hat der jes. Redaktor den ganzen v. 7 in II. Reg. 20, wo erzählt wird, daß Jes. dem Hiskia ein Seigenpflaster, wie es noch bis in unsere Zeit als Mittel gegen Pestbeulen von orientalischen Ärzten angewandt wird, habe auflegen lassen und daß Hiskia dadurch gesund geworden sei. Eben dieser Vers ist offenbar der Schluß der ursprünglichen Krankheitsgeschichte gewesen. Denn nach dem Satz „und er wurde gesund“ kann der Erzähler nicht noch von einem Zeichen gesprochen haben, das die Versicherung einer erst noch zu erwartenden Genesung glaubhaft machen sollte. Das hat unser Red. eingesehen, nun aber nicht das Zeichen, sondern Jes.s Arznei und Hiskias Gesundung gestrichen; das naturwidrige Wunder war ihm lieber als die wundergleiche Heilung. Auch in den übrigen historischen Schriften zeigt sich bekanntlich dieselbe Erscheinung, daß die einfacheren Erzählungen der Älteren sich bei den Jüngeren in die ausschweifendsten Wundergeschichten verwandeln. — Was nun unser Red. teils absichtlich ausgelassen, teils (s. u.) noch nicht vorgefunden hat, das ist von späterer Hand am Rande nachgetragen, jedoch in Folge der Einsetzung des Liedes von seinem Platz verdrängt und erscheint jetzt als v. 21. 22. 21 gibt II. Reg. 20<sup>7</sup> frei wieder, belehrt uns beiläufig, daß der Seigenkuchen über der Beule zerrieben werden muß, und ermöglicht dadurch, daß bloß die Anordnung Jes.s mitgeteilt und das יָרַי als juss. in den Befehl hineingezogen wird, die Umgehung der sofortigen Genesung und die einwandfreie Anreihung des Zeichens. 22 bildet den Übergang zur Erzählung vom Zeichen und die Einleitung für unseren jetzigen v. 7;



beschirmen diese Stadt)\*). Und dies sei dir das Zeichen von Jahve, daß Jahve tun wird dies Wort, das er geredet hat: „siehe, ich lasse zurückgehen den Schatten der Stufen, die die Sonne (an den Stufen des Ahas) herabgegangen ist, rückwärts um zehn Stufen. Und es ging die Sonne zehn Stufen zurück an den Stufen, die sie herabgegangen war.“

\*) <sup>21</sup>Und Jesaia sprach: Man nehme einen Feigenkuchen und zerdrücke ihn über der Beule, daß er gesund werde. <sup>22</sup>Und Hiskia sprach: Was ist das Zeichen, daß ich hinaufgehen werde zum Hause Jahves?

<sup>9</sup>Miktam Hiskias, des Königs von Juda, als er krank war und gesund wurde von seiner Krankheit.

Seine Abhängigkeit von II. Reg. geht aus der Erwähnung des Tempelgangs hervor; der Nachtragscharakter zeigt sich darin, daß auch nach Einsetzung dieser Verse vor v. 7 keine ordentliche vollständige Darstellung erzielt wird. — 7. 8 erzählt das Wunder in kürzerer und einfacherer Form als II. Reg. 20<sup>8-11</sup>, doch scheint diesmal nicht vom jef. Red. etwas gestrichen, sondern in II. Reg. etwas hinzugefügt zu sein, da in letzterem Text die Fassung von v. 9 auf die kürzere Form hinweist (s. Stade ZATW. 1886, S. 183 ff.): der Zusatz, der dem Hiskia die Wahl zwischen dem leichteren und schwereren Wunder überläßt, will dessen Naturwidrigkeit in möglichst grelle Beleuchtung rücken. Für כִּי hat unser Text v. 7b וְשֶׁנָּא, das je später desto mehr für alle möglichen Konjunktionen eintritt. In v. 8 ist mit der LXX וְשֶׁנָּא zu lesen, denn die Sonne (oft fem.) ist Subj., nicht der Schatten (זֶלֶזֶל ist masc.); da aber das Subj. reichlich weit von יִרְרָר entfernt ist, so mag „an den Stufen des Ahas“ Zusatz eines Gelehrten sein, da sonst wohl auch אֲחָז nicht fehlen würde. Wie wir uns die Stufen vorzustellen haben, ob als wirkliche Sonnenuhr oder nicht, und wie im ersteren Fall jene konstruiert war, ist nicht mehr auszumachen. Das Zeichen ist im jetzigen Text sicher als naturwidriges gemeint; es könnte zwar die Scheibe mit ihren „Stufen“ und dem Schatten gebenden Stift drehbar gewesen sein und sich in unserem Fall wunderbarer Weise herumgedreht haben, aber der Ausdruck „die Sonne kehrte zurück“ zeigt, daß der Erzähler das nicht meint. Nur das ist denkbar, daß die Tradition dies doch ursprünglich erzählt hat und daß es später nicht mehr verstanden wurde oder der Wundersucht weichen mußte.

Kap. 38<sup>9-20</sup> das Lied Hiskias. Daß dies Lied wegen der jetzigen Stellung von v. 21 f. wahrscheinlich erst nach der Aufnahme von c. 36-39 in das B. Jes. unserem Zusammenhange einverleibt ist, wurde schon erwähnt. Man könnte dieser Annahme höchstens durch die andere entgegen, daß v. 21 f. zwischen die Kolumnen geschrieben war und irrthümlicher Weise in die falsche Kolumne aufgenommen wurde, hinter v. 20 statt hinter v. 6: so bliebe die Möglichkeit, daß schon der jef. Redaktor das Lied aufgenommen hätte. Jedenfalls gehört aber das Gedicht schon wegen seiner Sprache zu den spätesten Stücken im A. T. und ist kaum viel älter als der Redaktor. Warum es unter die pseudepigraphischen Erzeugnisse fallen soll, wie Stade meint, ist nicht einzusehen, man müßte dann auch die meisten Psalmen unter die Pseudepigraphen rechnen. Kein Symptom verrät, daß der Dichter auch die Überschrift v. 9 verfaßt habe und daß er im Namen eines Königs sprechen wollte; wer dem Hiskia ein solches Gedicht in den Mund legte, hätte gewiß ebenso wenig wie der Erzähler v. 3 verfaßt, den Hiskia sich selber das Zeugnis seines Wohlverhaltens ausstellen zu lassen. Es ist ja bekannt, daß man in späteren Zeiten eine besondere Liebhaberei für die Einsetzung passender oder unpassender Lieder in historische Texte hatte, Jona muß selbst im Bauch des Meerungeheuers und die Genossen Daniels müssen im feurigen Ofen singen. Ebenso sieht man aus den Psalmenüberschriften, daß man bei Ansetzung von Autornamen, Zeit und Veranlassung der Dichtungen sehr unverzagt zu Werke ging. Dem Vf. der Überschrift 9 hat sicher dieselbe Tradition zu Gebote gestanden wie den Vff. der Psalmüberschriften, nämlich gar keine. Er scheint auch betreffs des Charakters der Dichtung, ob es ein Bittgebet oder ein Danklied sei, in derselben Verlegenheit gewesen zu sein wie die heutige Exegese, da er das Lied gedichtet sein läßt, als Hiskia „krank war und genas“. Der verwahrloste Text ent-

- <sup>10</sup> *Ich sage: ich muß gehen im Mittag meines Lebens,  
In Scheols Tore bin ich befohlen den Rest meiner Jahre;*  
<sup>11</sup> *Ich sage: nicht werde ich Jahve sehen im Lande der Lebendigen,  
Nicht erblicken einen Menschen mehr bei den Bewohnern der Welt.*

schuldigst ihn. Das Lied ist aber unzweifelhaft ein Bittgebet, denn ein Dank kommt gar nicht vor. Für den „Rückblick“ auf die Krankheit spricht nur das korrupte חֲשֵׁקָה v. 17; wer auf ihm besteht, muß entweder den Psalm umdichten, wie Cheyne tut, oder auf einen Übergang von v. 10—16 zu v. 17 verzichten wie Marti und Beer. Wahrscheinlich hat das mißverständene אִמְרָתִי v. 10f. die meiste Schuld an der irrigen Auffassung, obwohl es in den Klage- und Bittgebeten des Psalters öfter genau so vorkommt wie hier. Die Überschrift nennt das Lied ein מִכְתָּב, da aber der Ausdruck „Schriftstück“ sinnlos ist, so wird man מִכְתָּב lesen müssen. Dies Wort hat mutmaßlich dem Titel eines Liederbüchleins angehört, aus dem die kleine Sammlung Ps. 56—60 und Ps. 16 genommen sind. Haben die Anthologien schon vor Christi Zeit ähnliche poetische Titel geführt, wie die oft recht unpoetischen Schriften der späteren jüdischen Gelehrten, so mag מִכְתָּב immerhin mit כְּתָב, Gold, zusammenhängen, um so eher, als im A. T. sehr oft Weisheit und Worte der Weisheit (oder Gottes) als Gold bezeichnet werden (auch das σπλογασία der LXX spricht nicht dagegen: Goldinschrift auf Säulen u. s. w.). 10 Die Strophen haben acht Stichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. אִלְכָּה muß hinter אִמְרָתִי stehen (in der LXX fehlt es). אִמְרָתִי bedeutet nicht, daß der Dichter früher einmal so gesagt hat, in einer Zeit, die jetzt vorüber ist; es ist gebraucht wie z. B. יָדַעְתִּי, ich weiß, hat also aoristischen Sinn: ich sage oder: ich habe gedacht vgl. Ps. 38<sup>17</sup> 39<sup>2</sup> 41<sup>5</sup> 102<sup>25</sup>. אֲנִי ist wie oft im Koheleth ohne allen Nachdruck hinzugesetzt, ein Zeugnis für die späte Abfassungszeit. „Ich muß gehen“ ein kurzer Ausdruck für das Sterben, durch den Zusammenhang verständlich, oft im Hiob mit oder ohne Zusatz (c. 14<sup>20</sup> 10<sup>21</sup> 16<sup>22</sup>); das subjektive „ich muß“ liegt in der Kohortativform. יָמֵי könnte heißen: in der Ruhe meiner Tage, doch wüßte man kaum, was das bedeuten sollte, da der Dichter gewiß nicht das Greisenalter meint, das am ersten so genannt werden könnte. Wäre das Lied dem Hiskia auf den Leib gedichtet, so würde es auf die ruhigen Zeitumstände passen, in denen er sich damals nach c. 39 befand, aber daran ist nicht zu denken, und es würde auch dann eine wunderliche Aussage bleiben, weil ein Sterben in Unruhe um nichts besser ist als ein Sterben in der Ruhe. Wahrscheinlich ist gemäß dem arabischen Gebrauch des Wortes דָּא vom mittäglichen Stillstehen der Sonne im Zenith das von דָּמָה, ruhig sein, abzuleitende Substantiv דָּמָה eine bildliche Bezeichnung für die Mitte des Lebens, die „besten Jahre“, wie wir sagen (LXX: ὥσος); Gesen. hat diese Erklärung, die er im Lexikon von Scheidius angenommen hatte, mit Unrecht deshalb aufgegeben, weil ein Genitiv wie הַיּוֹם oder הַשָּׁמַיִם fehle, der aber doch durch יָמֵי hinlänglich ersetzt wird. שִׁי בְשַׁעְרֵי ist nicht mit הָלַךְ zu verbinden, weil sonst בֵּרָא gesagt wäre, sondern mit פָּקַדְתִּי (wie das hiph. mit בּ des Ortes Jer. 37<sup>21</sup>): ich bin nach Scheol durch Befehl gesetzt, beordert, festgesetzt worden. Künstliche Deutungen wie „vermißt“ oder gar „gestraft werden“ sind ebenso unnötig wie Textänderungen. Die Tore Scheols, eine nicht „auch“ babylonische, sondern aus Babylonien entlehnte Vorstellung, sind als Gefängnis oder Eingang zum Gefängnis gedacht; sie befinden sich mitamt den Torwächtern nach Hiob 38<sup>16.17</sup> auf dem Grunde des unterirdischen Meeres, unter dem das Land Scheol liegt. Dort muß der Dichter den Rest seiner Jahre, den er nach gewöhnlichem Lebensmaße noch erwarten durfte, zubringen. 11 Die Verteilung der beiden יָה v. 11a auf die beiden Stichen ist gewiß nicht vom Dichter beabsichtigt, der יָהֵר geschrieben haben wird. Er wird künftig weder Jahve sehen, d. h. am Gottesdienst teilnehmen (c. 1<sup>12</sup> Ps. 42<sup>5</sup> II. Sam. 15<sup>25</sup>), noch Menschen erblicken „bei den Bewohnern der Welt.“ הָרָל, das Aufhören, wäre ein so künstlicher Ausdruck für die Unterwelt, daß man das auch durch den Parallelismus begünstigte הָלַךְ, obwohl es etwas tautologisch anmutet, vorziehen muß (vgl. Ps. 49<sup>2</sup>). 12 mit v. 13 die zweite Strophe. דָּר in der aramäischen Bedeutung Wohnstätte s. zu c. 53<sup>8</sup>. הָלַךְ ist wohl nicht von גָּלָה, ins Exil wandern, sondern von גָּלָה, aufdecken, abzuleiten: dem



- <sup>12</sup> *Meine Hütte ist abgebrochen und abgedeckt von mir wie ein Hirtenzelt,  
Zusammengerollt hat er wie der Weber mein Leben, vom Trumm mich  
[schneidend.*
- Von Tag zu Nacht bin ich preisgegeben, <sup>19</sup>bis zum Morgen schreie ich,  
Wie ein Löwe so zerbricht er all' meine Gebeine.*
- <sup>14</sup> *Wie eine Schwalbe so zwitschere ich, girre wie die Taube,  
Es tränen meine Augen zur Höhe: Herr, nimm dich meiner an!*
- <sup>16</sup> *Was soll ich reden und ihm sagen, da er's getan!  
Ruhlos wälz' ich mich all' meine Schlafenszeit ob der Bitterkeit meiner  
[Seele.*

Dichter ist das Zelt, dessen Pföde man aus dem Boden gerissen hat (נָסַח), über dem Kopf abgedeckt worden, eben darum muß er fort. Das Zelt ist natürlich nicht Bild des Körpers (vgl. etwa Hiob 4<sup>10</sup>. II. Kor. 5), sondern des Lebens. רָעַי scheint Abkürzung von רָעִים zu sein. Das äm. ley. קֶפֶר bedeutet im Aramäischen sich zusammenziehen (vgl. קֶפֶר, Jgel), im piél also zusammenwickeln, nämlich das fertige Gewebe; da aber nach dem folgenden Satz: er schneidet mich (eben wie ein Gewebe) vom Trumm ab, Jahve der Weber ist, so muß man קֶפֶר schreiben vgl. die LXX. „Vom Tage bis zur Nacht bringst du mich in Frieden“ will der Dichter gewiß nicht sagen; ebenjowenig paßt die Übersetzung: „machst du mich fertig“ = machst du mir das Garaus. Bei beiden Übersetzungen kann עָרַל kaum etwas anderes bedeuten als „im Nu“, „in allernächster Stunde“, aber der Dichter hat dies Gedicht doch nicht im letzten Stündlein geschrieben. Besser faßt man רָעִים ebenfalls (mit der LXX) in der aramäischen Bedeutung ausliefern, preisgeben (wie hebr. סָנַח), nämlich an die Schmerzen, wo dann „von Tag bis zur Nacht“ heißt: sowohl Tag wie Nacht; lies jedoch mit der LXX: הַשְׁלַמְתִּי, da Jahve nicht gut Auslieferer und Zermalmer zugleich sein kann, auch bisher nicht angedeutet ist. 13 Das erste Sätzchen stellt den zweiten Stichos zu dem letzten Satz in v. 12 vor, schon deshalb geht es nur bis בָּקָר. Zu שְׁוִי kann man נָפְשִׁי nicht ergänzen; auch würde der Gedanke: ich gedulde mich, sich mit dem Zusammenhang nicht vertragen; lies daher mit Houbig. שְׁוִי, ich schreie bis zum Morgen, vor den Schmerzen, denen er mich preisgibt. בָּן gehört klar genug mit כָּאֵרִי zusammen vgl. v. 14 a. D. 13b ist entweder eine irrümliche Wiederholung von v. 12b, da eine Wiederholung gerade dieses Satzes sich schwerlich erklären ließe, oder eine Variante dazu, die aber hinterher nach v. 12b korrigiert ist (oder umgekehrt; die LXX übersetzt die Varianten noch in verschiedener Weise und hat in v. 12b die schlechtere Cesart gehabt). 14 עָנִי ist wahrscheinlich aus Jer. 8<sup>7</sup> importiert (fehlt in der LXX); der Kranich zwitschert nicht. Das Bild von der klagenden Taube auch Na. 28. Hes. 7<sup>16</sup>. Jes. 59<sup>11</sup>. „Meine Augen sind niedrig zur Höhe“ ist ein so unmöglicher Satz, daß man für דָּלִי nach Hiob 16<sup>20</sup> דָּלִי lesen muß. עֲשָׂה-לִי übersetzt man: Vergewaltigung, Ängstigung ist mir, aber das bringt einen fremden Gedanken in die Bitte, da nach dem ganzen Gedicht Jahve selbst dem Kranken die Plage geschickt hat, während ihm hier von einem anderen Vergewaltiger vorgeklagt würde. Auch das עֲרַבְנִי, verbürge dich für mich, scheint von dieser Auffassung auszugehen, aber da es den Stichos überfüllt, so ist es wahrscheinlich nur ein erklärender Zusatz oder ein Zitat aus Hiob 17<sup>3</sup>. Besser spricht man עֲשָׂה-לִי und versteht dies im Sinn des aramäischen עֲסַח, wie es auch Trg. und Syr. tun: bemühe dich für mich, kümme dich um mich, als Gegensatz zu v. 12f. In der LXX fehlt der Schluß von v. 14 und der größte Teil von 15. „Was soll ich reden!“ klingt doch nach dem Vorhergehenden wie ein Seufzer. Statt dessen fassen es viele Exegeten als einen Ausruf des Entzückens!! Da auch dem Jes. die unglaublichsten stilistischen Ungeheuerlichkeiten aufgebürdet werden, so kann sich unser Dichter nicht beklagen. Die Ursache ist diesmal das folgende Sätzchen וְאִמַּר-לִי, das bedeuten soll: denn er gab mir eine tröstliche Zusicherung! Grade das, worauf es ankäme, stammt nicht vom Dichter, sondern vom Ausleger, und das folgende וְהָיָא עֲשָׂה, er hat's auch getan, macht die vorhergehende Klage und die folgende Bitte zur Torheit, weil dann ja Jahve die Bitte erfüllt hat. Vielleicht haben sich das Ktib und die Punktation von der vermeintlichen Ähnlichkeit unserer Stelle mit



<sup>16</sup>Herr, darum harrt auf dich mein Herz:

Erquickte meinen Geist und laß mich genesen und laß mich gesunden!

<sup>17</sup>Und halte zurück meine Seele von der Grube der Vernichtung  
Und wirf hinter deinen Rücken all' meine Sünden!

Num. 23<sup>19</sup> und verwandten Stellen leiten lassen. Aber die beiden Verben des ersten Stichos gehören zu einander und müssen beide in der 1. pers. stehen, daher ist  $\text{אמר}$  auszusprechen und außerdem das  $\text{ל}$ , da der dat. eth. bei  $\text{אמר}$  übel angebracht wäre, in  $\text{ל}$  zu ändern. So ergibt sich der einfache Sinn: was kann ich auf den Tod darniederliegender Mensch anderes sagen als ein seufzendes: kummere dich um mich! da er selbst es getan, mir die Krankheit zugeschiedt hat. Die Konsonanten von v. 15b können verschieden punktiert werden. Das hithp.  $\text{התרחק}$  steht augenscheinlich unter dem Einfluß der selber korrupten Stelle Ps. 42<sup>5</sup>; wenn man nur etwas damit anfangen könnte! Wie kann ein Mensch, der den Tod erwartet, sagen: ich wallfahrte (oder: will wallfahrten, oder: soll ich wallfahrten?) alle meine Jahre? und warum deutet er nicht an, wohin er wallfahret? und wie kann er wallfahrten „ob der Bitterkeit meiner Seele“? Denn daß  $\text{על}$  „trotz“ oder „auf Grund“ bedeute, ist doch nur eine Auskunft der Verzweiflung. Da  $\text{שנותי}$  auch plur. (oder Abstraktform) von  $\text{שנה}$ , Schlaf, sein kann (Prv. 6<sup>10</sup>. 24<sup>38</sup>), da  $\text{לילה}$  eine im Hebräischen und Aramäischen häufige Redensart ist, so wäre es möglich, daß der Dichter gesagt hat: entflohen ist all mein Schlaf (nicht bloß wegen meiner Schmerzen v. 13, sondern auch) wegen meiner Betrübnis über meinen vorzeitigen Tod (angenommen von Beer). Indessen kommt man vielleicht mit  $\text{התרחק}$  aus, das mit  $\text{לילה}$  zusammenzustellen wäre: ich wälze mich unruhig hin und her, so oft ich schlafen möchte und sollte vgl. Hiob 7<sup>4</sup>; der Kohort. hat wieder subjektiven Charakter: ich muß mich hin und herwälzen vgl. v. 10 Ps. 42<sup>5</sup>. 16 ist im hebr. Text gar nicht und bei keiner Auslegung des Gesamtzusammenhangs zu übersetzen; man weiß nicht, worauf sich die — obendrein im Genus verschiedenen — Suffixe von  $\text{עליהם}$  und  $\text{בהן}$  beziehen sollen. Denn das vermeintliche Wallfahrten als Beweis der Frömmigkeit aufzufassen, aus v. 15a tatkräftige Gottesworte herauszulesen und dann darauf die Suffixe zu beziehen, ist doch eine bodenlose Willkür, die darauf basierte Übersetzung: davon lebt man und in all diesem besteht das Leben meines Geistes, ist nur dem möglich, der den alttest. Schriftstellern die ärgsten Stümpereien zutraut. Unbefriedigende Verbesserungsvorschläge finden sich bei den älteren Exegeten. Die LXX übersetzt das zweite bis vierte Wort:  $\text{περι αὐτῆς ἀνηγγέλη σοι}$ , las also die Konsonanten:  $\text{עליהם}$   $\text{לך}$   $\text{יחיה}$ ; dabei bleibt von  $\text{לכל}$  noch das zweite  $\text{ל}$  übrig, das mit dem  $\text{ב}$  von  $\text{בהן}$  etwa  $\text{לב}$  ergeben könnte. Danach las ich früher  $\text{לבי יחיה לך לבי}$   $\text{עליהם}$  „darüber“, nämlich über das geschilderte Leiden, über des Dichters Wissen von dessen Urheber, über die Bitterkeit seiner Seele, darüber „gibt Kunde dir mein Herz“ (vgl. Ps. 27<sup>8</sup>  $\text{לך אמר לבי}$ ). Doch ist mir  $\text{רוח}$  und  $\text{עליהם}$  anstößig. Ich schlage jetzt vor:  $\text{על־יְהוָה כִּנְחַל לך לבי}$ , darum (weil du selbst mir das Leiden geschildert hast) harrt mein Herz auf dich. Sehr ähnlich ist die Stelle Ps. 39<sup>8.10</sup>, wo nur die Gedanken von unserem v. 15. 16 in umgekehrter Reihenfolge stehen. Die von  $\text{בהן}$  noch übrigen Konsonanten  $\text{הן}$  darf man schon deshalb nicht gut streichen, weil sie im jetzigen Text unverständlich sind, also nicht aus Konjekturen der Urheber des Ktib hervorgegangen sein können. Vereinigt man sie mit den beiden folgenden Wörtern zu  $\text{הַנֶּחֱלָה לְרוּחִי}$ , so wird man das „Leben des Geistes“ los und erhält einen guten Sinn: gib Ruhe meinem Geist, der von der Krankheit verört und erschöpft ist. Ähnlich, obgleich stärker, ist Hiob 10<sup>20</sup>. Daran knüpft sich nun passend die Bitte um Genesung. 17 Der Anfang von  $\text{הנה}$  bis  $\text{ואתה}$  fehlt in der LXX, gewiß nicht wegen einer Schwierigkeit. Der Komplex läßt das herrschende Metrum vermissen, und der Inhalt: siehe, zum Frieden ist bitter mir, bitter und du (?), paßt schwerlich zu dem Gedicht, das nirgends die Krankheit vom Gesichtspunkt pädagogischer Züchtigung betrachtet. Wahrscheinlich haben wir es also mit einem Zitat vom Rande zu tun, nach dessen Eindringen man das  $\text{אתה}$  für nötig gehalten haben mag, wenn es nicht noch ein entstellter Bestandteil des Zitats ist. In v. 17b lies mit Houbig.  $\text{השכח}$  und zwar mit vorzuziehendem  $\text{י}$  cons. perf.  $\text{והשכח}$  als Fortsetzung der vorhergehenden Imperative: (laß mich

- <sup>18</sup> *Denn nicht lobt dich Scheol, preist dich der Tod,  
Nicht hoffen die zur Grube fahrenden auf deine Gnade;*  
<sup>19</sup> *Wer lebt, lebt, der lobt dich, wie ich heute,  
Der Vater gibt den Söhnen Kunde von deiner Treue.*

<sup>20</sup> *Jahve, uns zu retten [eile], so spielen wir ein Saitenspiel  
Alle Tage unseres Lebens vor'm Hause Jahves.*

leben) und halte zurück meine Seele. Im jetzigen Text folgt auf eine lange Klage und die Bitte um Gesundung der Satz: du hast zurückgehalten von Scheol meine Seele; so etwas schreibt doch kein vernünftiger Mensch. Wenn der Dichter, als er das Lied schrieb, gerettet war, warum klagt er dann so lange? wäre es nicht natürlicher, daß er seine Freude und vor allem auch seinen Dank ausdrücke, etwa wie Ps. 30? In der zweiten Hälfte von v. 17b ist das **י** anstößig: denn du hast mir die Sünden vergeben. Hätte Jahve das getan, so hätte er den Dichter nicht krank gemacht oder wenigstens schon gesunden lassen. Aber die LXX hat das **י** nicht, das aus vermeintlichem **י** hergestellt sein wird, sondern **י**; ich lese also **והשלכת**, perf. mit **י** cons.: und wirfst hinter deinen Rücken usw. Die Rettung vom vorzeitigen Tode und die Sündenvergebung sind gewissermaßen ein und dasselbe; daß die Sündenvergebung vor der Bewahrung stehen müßte, ist eine sonderbare Behauptung, die übrigens einem Dankgebet genau so gelten würde wie einem Bittgebet. Es ist unzweifelhaft ein Gewinn für die Dichtung, wenn sie um Vergebung der Sünden bittet, statt daß diese erst, nachdem sie vergeben sind, dem Dichter einfallen; ein größerer Gewinn besteht darin, daß die Dichtung jetzt reines Bittgebet ist, wie es schon der Vf. des Zusages v. 20 angenommen hat. 18 und 19 bilden die letzte Strophe. Wenn Jahve die Bitte erfüllt, so kann der Dichter ihn loben und von seiner Treue seinen Kindern erzählen. Das wird durch **י** an die Bitte angeknüpft: rette mich, sonst kann ich dich nicht loben — dieselbe eigentümliche Gedankenverbindung wie in Ps. 65. 6. 30. 10. 88<sup>11</sup> ff., als wollten diese Dichter sagen: es ist mir nicht so sehr um das Leben selber zu tun, sondern viel mehr darum, mit Gott in Verbindung zu sein. In der Unterwelt gibt es eine solche Verbindung nicht. Das ist keine metaphysische, aber eine religiöse Zeugnung der Unsterblichkeit. Man existiert nach dem Tode weiter, aber ohne Religion. Religion ist Verkehr mit Gott; ist Gott aber so groß wie Jahve, so ist die erste Bedingung des Verkehrs, daß man ihn ehrt und lobpreist. Die Israeliten haben sich dazu verstanden, den Himmel in das religiöse Gebiet hineinzuziehen, nicht aber die Unterwelt. **ישכר** kommt vom aramäischen **שכר**, begegnet uns daher nur in den jüngsten Schriften. Der identische Schluß von v. 18 und 19 fordert den Argwohn heraus, auch die LXX hat für **יְהוָה** verschiedene Übersetzungen (Erbarmen und Gerechtigkeit), deshalb wird in v. 18 etwa **יְהוָה** zu lesen sein vgl. Ps. 88<sup>12</sup>. 19 Wer im starren Todeschlaf liegt, weiß nichts von Gott, aber wer lebt, lebt, der kann Gott loben, „wie ich heute“, wo ich noch lebendig bin und auf Rettung hoffen darf; das „heute“ steht im Gegensatz zu dem noch ungewissen morgen. Natürlich ist aus der Klage v. 15; was soll ich ihm sagen? nicht der törichte Schluß zu ziehen, daß der Dichter in seiner Krankheit nicht im Stande gewesen sei, die gewohnten Lobgebete zu sprechen! Das Lobpreisen Gottes wird hier nur als etwas Selbstverständliches erwähnt, und diese Erwähnung hat zugleich den Zweck, das Gebet so abzuschließen, wie es die hebr. hebr. Poesie gewohnt ist: sie ist eine sozusagen indirekte Dogologie, da eine direkte zu den Klagen und Bitten nicht recht paßte. In einem Dankgebet würde das Lob nicht bloß am Ende, sondern gleich am Anfang erklingen sein vgl. Ps. 30. **יְהוָה** mit **ל** späte absolute Konstruktion, durch den Einfluß des Aramäischen begünstigt; **ל** für **ל** wie c. 37<sup>21</sup>. 20 ist ein liturgischer Zusatz der Art, wie sich solche bei manchen Psalmen finden, um die individuelle Dichtung für den Gemeingebrauch tauglich zu machen. Es tritt hier für das bisherige Ich eine Mehrheit auf, die Jahve durch ihr Saitenspiel am Tempel ehren will. Das Gedicht würde sehr trivial auslaufen und denen, die in ihm eine gelehrte, künstliche Arbeit sehen, Recht geben, wenn es mit Saitenspiel endigte, nachdem vorher der Dichter fast nicht reden konnte vor Seufzen und



39 'In jener Zeit sandte Merodak Baladan, der Sohn Baladans, der König von Babel, Kämmerer mit einem Geschenk an Hiskia, denn er hatte gehört, daß er krank gewesen und wieder genesen war. 'Und Hiskia freute sich über sie und ließ sie sehen sein Schatzhaus, das Silber und das Gold und die Spezereien und das feine Öl und sein ganzes Zeughaus und alles, was sich fand in seinen Vorräten; nichts gab es, was Hiskia sie nicht hätte sehen lassen in seinem Hause und in seiner ganzen Herr-

Bangigkeit. „Jahve mich zu retten“ wird gedeutet: Jahve ist bereit, mich zu retten, eine beipiellose, unmögliche Wendung. Die Psalmen setzen in ähnlichem Fall ein קָוָה, רוּץ, רָצָה hinzu, ein solches Wort, und zwar im imper., muß auch hier gestanden haben; die Zusätze sind ja außerordentlich oft verstümmelt. נְנִינָרִי, mein Saitenspiel wollen wir spielen? Das ist schwerlich richtig, das Suff. ist überhaupt überflüssig. Es muß entweder überall die 1. p. sing. (wie in der LXX) stehen oder die 1. p. plur. (also wohl auch רָצִיעֵנוּ עַל רָעָנוּ gegenüber, vor dem Hause Jahves, ein vorsichtigerer Ausdruck als das gewöhnliche בְּרִית יְיָ (3. B. Ps. 23<sub>6</sub> 24<sub>4</sub>); der Laie darf in den Tempel nicht hinein.

21. 22 f. darüber vor v. 7.

b. Kap. 39, eine Fortsetzung von c. 38: Gesandtschaft Merodak-Baladans von Babel an Hiskia, Jesaias daran geknüpft Weisagung über das babylonische Exil. 1 „In jener Zeit“ bezieht sich natürlich auf c. 38. Dillm. merkt nachträglich, daß seine chronologischen Annahmen zu c. 37 und 38 mit diesem Kapitel in Widerspruch stehen, schiebt aber, unter dem Einfluß von c. 38<sub>6</sub>, die Unklarheit lieber dem Erzähler zu, der keine genaue Kenntnis von der Zeitfolge der von ihm berichteten Ereignisse mehr gehabt habe, obwohl es sich doch um die genaue Zeitfolge gar nicht handelt, sondern um die Frage, ob der Erzähler in c. 39 ganz vergessen haben kann, daß Hiskia c. 38<sub>6</sub> in der Hand des Assyrers ist und, abgesehen von seinem Schatz, dessen Herausgabe an Sanherib dem Erzähler unbekannt gewesen sein könnte, alle Städte außer Jerusalem verloren hat. Merodak-Baladan (babyl. Marduk-habal-iddina) war von 721 bis 709, wo er von Sargon vertrieben wurde, und darauf neun Monate im Jahr 704 König von Babel (s. Samml. von assyr. und babyl. Texten II, S. 290, 277); eigentlich war er Herrscher eines Teils von Babylonien, von Bit-Jakin. Seine Botschaft an Hiskia fällt schwerlich in die kurze Zeit, die er 704 in Babel regierte, sondern nach c. 38<sub>6</sub> fünfzehn Jahre vor Hiskias Tod, also in die Jahre, die seinem Kampf mit Sargon vorausgingen, wohl noch etwas vor die c. 20<sub>1</sub> angegebene Zeit. Er schickt nach dem hebr. Text in Jes. und II. Reg. 20<sub>12</sub> Briefe und ein Geschenk, nach der LXX in Jes. Briefe und Gesandte und Geschenke; die Gesandten, die sich schon durch die Wortstellung als unverträglich mit den Briefen verraten, werden von den Suffigen der folgenden Verse ausgeschlossen. כְּפָרִים ist ein Versehen für כְּרִיסִים wie v. 7 beweist (s. u.). Daß Verschnittene zu Gesandten- und sonstigen wichtigen Diensten verwendet wurden, zeigt ja die zu c. 36<sub>2</sub> erwähnte Stelle II. Reg. 18<sub>17</sub>. Das Wort כִּנְחָה ist für das Geschenk des mächtigen Fürsten von Babel an den jüdischen Kleinfürsten sonderbar genug gewählt. Für וְיִשְׁמַע hat II. Reg. 20<sub>12</sub> das richtige שָׁמַע, בי שָׁמַע, dagegen für וְיִדְּרוּק das fehlerhafte וְיִדְּרִיקוּ, beides lehrreiche Beispiele vom Zustand der alten Manuskripte und der Gedankenlosigkeit der Abschreiber. Der Erzähler deutet mit keinem Worte an, daß er eine politische Absicht hinter der Gesandtschaft annimmt, obwohl diese, wenn sie historisch ist, nur aus politischen Gründen erfolgt sein kann. Der Chroniker gar meint, das Wunder an der Sonnenuhr hätte den Babylonier so interessiert (II. Chr. 32<sub>31</sub>). Daß die vorhasmonäischen Juden und ihre Historiker (selbstverständlich einen Mann wie Nehemia ausgenommen) in politischen Dingen Kinder sind, ist am Ende natürlich. 2 וְיִשְׁמַח in Jes. und den beiden LXX ist natürlich dem וְיִשְׁמַע in II. Reg. vorzuziehen. בֵּית נֶחֱמָה, nicht: sein Gewürzhaus (nach נֶחֱמָה Gen. 37<sub>25</sub> 43<sub>11</sub>), sondern eher: Schatzhaus (Trg. Pesch.); נֶחֱמָה ist wohl ein Fremdwort, nach Fr. Del. und P. Haupt von dem assyr. Verb. nakāmu, aufhäufen. Die Vorräte an Öl und aromatischen Stoffen mögen teils aus königlichen Domänen, teils aus Abgaben stammen und für den Verkauf bestimmt gewesen sein;



schaft. <sup>3</sup>Da kam Jesaia der Prophet zum König Hiskia und sprach zu ihm: Was haben diese Männer gesagt und von wo sind sie zu dir gekommen? Hiskia sprach: Von fernem Lande sind sie zu mir gekommen, von Babel. <sup>4</sup>Und er sprach: Was haben sie gesehen in deinem Hause? Hiskia sagte: Alles, was in meinem Hause ist, haben sie gesehen, nichts gab es, was ich sie nicht hätte sehen lassen in meinen Vorräten. <sup>5</sup>Da sprach Jesaia zu Hiskia: Höre das Wort Jahves der Heere! <sup>6</sup>Siehe, Tage kommen, da wird gebracht werden alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter aufgehäuft haben bis auf diesen Tag, nach Babel, nichts

daher können sie neben den Edelmetallen erwähnt werden. Das כִּית בְּרִית wird mit dem Waldhaus c. 22a identisch sein. Alle diese Schätze zeigt nach dem Erzähler Hiskia nicht aus einem politischen Motiv, sondern aus einer kindlichen Eitelkeit; überhaupt kommt hier Hiskia, wahrscheinlich wider den Willen des Vf.s, sehr kläglich weg (s. v. 4. 8). 3 Jes. kommt, offenbar nach der Abreise der Gesandten und nicht mit der Absicht, politische Abmachungen zu verhüten, zu Hiskia und fragt, was jene Männer gesagt haben und woher sie waren. Er überwaacht den König als Jahves Resident. Auf die Frage: was haben die Männer gesagt? antwortet Hiskia nicht, doch braucht man darum die Frage nicht zu streichen oder abzuändern und nicht einmal anzunehmen, daß Hiskia sie im Schuldbewußtsein überhört; es liegt wohl nur eine Sorglosigkeit des Erzählers vor, für den die Frage ja eigentlich mit v. 1b schon beantwortet war: die Männer haben den Hiskia zur Genesung beglückwünscht. Hiskia ist ja aus freien Stücken so offenerzig wie die liebe Unschuld. Er prahlt: aus fernem Land sind sie gekommen, aus Babel! als wäre Babylonien ein weltentlegenes Land und als hätte man nicht mit Babel seit Jahrhunderten in vielseitigem Verkehr gestanden. 4 Jes. fragt wie einer, der schon Bescheid weiß, und Hiskia antwortet mit voller Ahnungslosigkeit. Die genaue Antwort: sie haben alles gesehen, was ich im Hause habe, ist aber nötig wegen des folgenden Vaticiniums. 5 עֲבָתָי fehlt in II. Reg., kommt also wohl wieder auf Rechnung des Abschreibers (vgl. zu c. 37<sup>32</sup>). 6 Jes. weisagt nun das babylonische Exil, ohne es mit einer Sünde Hiskias (oder seines Volkes) zu motivieren. Der nachexilische Schriftsteller, der ja so wie so der Meinung von Sach. 1<sup>15</sup> gewesen sein wird, kann auch gar nicht gemeint haben, daß Hiskia das Exil verschuldet habe, ist er doch nach c. 38a ein Mann nach dem Herzen Jahves. Vielmehr faßt er Hiskias Vorzeigen seiner Besitztümer als Vorbedeutung dafür auf, daß eben die Leute, die die Schätze sehen, sie später auch besitzen werden: sie nehmen sie jetzt schon mit den Augen fort. Der Fehler (nicht die Sünde) des Hiskia besteht nicht in irgend einer politischen Zettelung mit Babylonien, sondern darin, daß er sich mit den Fremden intim macht, ihnen symbolisch Tor und Tür zu seinen und seiner Väter Schätzen öffnet. In diesem Verhalten könnte höchstens die Möglichkeit liegen, daß ein so unvorsichtiger Mann sich auch auf mehr, auf ein Bündnis mit den Heiden, einlassen könnte, aber gesagt wird nichts davon. Historisch wird es sich, wenn überhaupt der Erzählung eine geschichtliche Tatsache zu Grunde liegt, freilich anders verhalten haben. Denn Merodach-Baladan war Zeit seines Lebens der erklärte Gegner Assurs, dessen Vasall Hiskia war; hat also dieser den babylonischen Gesandten seine Gold- und Waffenvorräte gezeigt, so war das an und für sich eine politische Handlung und geeignet, mindestens den Argwohn der Assyrer zu erregen; und wäre der Vf. damit genauer bekannt gewesen, so hätte er den Jes. den König müssen schelten lassen. Der wirkliche Jes. würde freilich nicht mit dem babylonischen Exil, sondern mit den Assyrern gedroht haben. Die Weissagung, ein vaticinium ex eventu, wie es die Späteren lieben (das trassieste Beispiel I. Reg. 13), beginnt mit einem schon bei Amos vorkommenden, im B. Jeremia häufigen Ausdruck, den Jes. niemals gebraucht: siehe, Tage kommen. Zu נִשְׁאֵי vgl. c. 84. „Nichts wird übrig bleiben“, schlägt zurück auf das zweimalige: nichts gab es, was er (ich) ihnen nicht zeigte; die künftige Wirklichkeit entspricht genau der ominösen Handlung; der Vf. dieser Prophetengeschichte ist in den Geheimnissen der Mantie besser bewandert als in der alten Prophetie. 7 Die genaue Korrespondenz zwischen Vorbedeutung

wird übrig bleiben, spricht Jahve. <sup>7</sup>Und von deinen Söhnen, die von dir ausgehen werden, die du zeugen wirst, wird man einige nehmen, daß sie zu Kämmerern seien im Palast des Königs von Babel. <sup>8</sup>Hiskia sagte zu Jesaia: Gut ist das Wort Jahves, das du geredet hast. (Und er sagte: Weil doch Friede und Beständigkeit sein wird in meinen Tagen.)

und Erfüllung wäre nicht vorhanden in der folgenden Weissagung, daß Nachkommen Hiskias als Eunuchen im Königspalast von Babel dienen werden, wenn nicht im Vorhergehenden Derjchnittene vorgekommen wären. Diese stecken aber eben in den ספרים des hebräischen und den πρῶτος des griechischen Textes von v. 1. Wie Hiskia sich gemein gemacht hat mit den babylonischen Eunuchen, so werden Nachkommen von ihm als babylonische Eunuchen leben müssen. Hier erkennt man auf's deutlichste den jedes tieferen Motius entbehrenden mechanischen Charakter der Weissagung; Jes. tritt nicht als Prophet auf, sondern als Kenner der omina; hinter dem Glauben an diese steht nicht die sittliche Gottesidee der großen Propheten, sondern die Schicksalsmacht, jene mysteriöse Magie, die die Dinge von heute mit denen von morgen verknüpft. Für מִכָּיָהוּ will Stade מִכָּיָהוּ lesen, was jedoch wegen des vorausgehenden בְּנֵי (Nachkommen, wie oft אבות Vorsahren) nicht grade nötig ist; jedenfalls aber muß man mit ihm das אֲשֶׁר הוֹלִיךְ (das hiph. wie im Priesterkoder des Penta-teuchs) streichen, das nicht bloß ganz überflüssig, sondern sogar falsch ist, weil die von Hiskia selbst gezeugten Söhne das babylonische Exil ja nicht erlebt haben und man doch nicht gut annehmen kann, der Erzähler habe das nicht gewußt. Dillm. freilich benützt den eingesehten Relativsatz zu einer Ehrenrettung von II. Chr. 33: (Hiskias Sohn Manasse durch Assur gefangen geführt nach Babel), denn er findet, daß von der Exilierung des Volkes und der Zerstörung Jerusalems usw. nicht die Rede sei und daß darum die Deutung unsers Orakels auf das babyl. Exil auf schwachen Füßen stehe. Das ist Scharfsinn am unrechten Ort; auch würde das הוֹלִיךְ dem Priesterkoder nicht zu dem gewünschten höheren Alter verhelfen, denn dieser zweite Erzähler ist höchst wahrscheinlich jünger als Esra. Übrigens muß er von Davididen gehört oder gelesen haben, die das hier vorhergesagte schmachliche Schicksal erlitten, denn ohne das würde sicher kein jüdischer Schriftsteller eine so schimpfliche Tatsache vorgebracht haben. 8 Hiskia antwortet als frommer, nicht aber als reuiger Mann, weil er ja auch keine Sünde begangen hat: Jahves Wort ist gut. Selbstverständlich heißt das nicht: sein Wort ist gütig, obwohl es das heißen kann (Micha 27), sondern: es ist, wie alles, was Jahve verhängt, recht und auch mir recht, ich ergebe mich darein. Er ist fromm, wie der Hiob des Volksbuches, dem die wahre Frömmigkeit in der unbedingten Unterwerfung unter Gottes Willen, auch wenn dieser nicht begriffen wird, besteht (Hiob 210). Nach v. 8b jedoch motiviert er seine Zufriedenheit mit Gottes Beschluß damit, daß er selbst das Unglück nicht erleben wird, vielmehr ihm, so lange er lebt, beständige Wohlfahrt gewährt ist; in II. Reg. ist das durch die Frage: nicht wahr, wenn doch usw. noch etwas lebendiger ausgedrückt als durch unser trodenes וְיָ. Indessen überschreitet diese Gottergebenheit und Zufriedenheit auf Kosten anderer und sogar der eigenen Nachkommen das Maß erlaubter Naivität doch zu sehr, als daß man nicht wünschen sollte, daß Hiskia in Wirklichkeit etwas weniger Gleichmut besessen haben möge. Zwar ist der antike Mensch in manchen Stücken selbstjüchtiger, als es sich mit unserem Gefühle verträgt; auch Hiob beklagt immer nur sich selbst, niemals den vorzeitigen Tod seiner Kinder. Aber Hiskia sollte etwas königlicher denken und nicht so empörend gleichgültig gegen das nahe bevorstehende Schicksal seines Volkes sein. Bei Jeremia wird sogar die Rahel aus ihrer Grabesruhe aufgeschreckt durch den Schmerz über die Gefangenschaft ihrer Nachkommen (Jer. 3115). Unser Erzähler muß vom Exil weit abstehen, wenn er so gleichmütig darüber reden kann, und stellt zudem seiner schriftstellerischen Befähigung durch diesen Schlußsatz kein gutes Zeugnis aus. Oder darf man ihn dadurch zu entlasten versuchen, daß man v. 8b für den Zusatz eines Lesers ansieht, der das Wort וְיָ im Sinne von gütig verstand und darum erklärungsbedürftig fand? Die Wiederholung von וְיָאֲמַר möchte diese Annahme begünstigen.

## II. Der Anhang zum Jesaiabuch, Kap. 40 – 66.

### a) Kap. 40 – 55.

40 <sup>1</sup>Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott,  
<sup>2</sup>Redet Jerusalem zu Herzen und ruft ihr zu,  
 Daß vollendet ist ihr Frohndienst, bezahlt ihre Schuld,  
 Daß sie empfangen von Jahves Hand Doppeltes für all' ihre Sünden!

Zu c. 40–55, der Schrift des sog. Deuterojesaja, s. E. § 24 ff. 30. 32.

Zu der Zeit, wo diese Schrift geschrieben wird, hat Cyrus bereits viele Könige und Völker bezwungen und steht im Begriff, wie der Autor glaubt, sich auf Babel zu werfen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Krieg mit Krösus von Lydien zu Ende, die Schrift also um rund 540 v. Chr. anzusetzen. Sie besteht, ähnlich wie die Bücher Amos und Hosea und andere vorexilische Prophetenschriften aus einer großen Zahl kürzerer und längerer Dichtungen, deren Reihenfolge noch die ursprüngliche zu sein scheint. In dem einleitenden Gedicht gibt Deuterojesaja seine Aufgabe an und den Zweck, den er mit seiner Schrift verfolgt. Nicht durch Visionen, von denen er niemals spricht, aber durch Audition ist ihm die Offenbarung geworden, daß die Unsichtbaren sich schon anschauen, den wunderbaren Weg durch die Wüste zu bahnen, auf dem Jahve an der Spitze des befreiten Israels nach Zion heimkehren wird: das soll er verkündigen! Im zweiten Gedicht spricht er das Thema aus, um das alle seine Gedanken kreisen, das den wesentlichen Inhalt seiner Vorstellung von Gott und Welt bildet: alles, die ganze Welt, ist vergänglich, Jahves schöpferisches Wort bleibt in Ewigkeit. Mit diesen beiden Gedanken von Jahves Rückkehr und von Jahves Wort schließt auch seine Schrift c. 55. Inzwischen werden sie auf alle Weise variiert, nach allen Seiten ausgeführt, begründet, verteidigt, für die wichtigsten Folgerungen verwertet. Damit erfüllt der prophetische Dichter die Aufgabe, sein Volk zu trösten, auf die große Zukunft vorzubereiten, es anzuleiten, den Sinn des ganzen Weltverlaufs von der Schöpfung an bis zur Erreichung des großen Endziels Jahves: daß vor ihm sich jedes Knie im Himmel und auf Erden beugen soll, zu erfassen und so die Jahvereligion recht in sich aufzunehmen. Dabei tritt der Vf. dieser großartigen Schrift mit seiner eigenen Person gar nicht hervor, hat sie vielmehr so verborgen, daß man bis heute darüber streitet, wo er eigentlich gelebt hat, ob in Palästina, Babylonien, Ägypten oder wo sonst. Er spricht mit dem begeisterten Pathos eines Mannes, den große Gedanken und Gefühle weit über die Erde emportragen, aber nicht selten überschreitet er die Grenze, die den Propheten vom Poeten, den Beauftragten Gottes vom Gott-begeisterten scheidet. Man merkt an seinem Stil die sprudelnde Fülle seines Geistes, aber man vermißt die Sucht der öffentlichen Volksrede; er spricht nicht zur Sache, er hat keine Volksgemeinde zu einem Tun oder Lassen aufzufordern, er steht keinem Hörer Brust gegen Brust und Auge in Auge gegenüber; es ist Lust zwischen ihm und den Dingen, die ihm alles malerisch verschönert, verhäßlicht, vergrößert, verkleinert, die Adresse seiner Rede jeden Augenblick zu ändern gestattet, die ausschweifendsten Phantasien, die seltsamsten Beweis-



<sup>8</sup>*Horch, es ruft: in der Wüste bahnet den Weg Jahves,  
Macht grade in der Steppe eine Straße für unseren Gott!*

führungen und die tiefsten Gefühlsergüsse ermöglicht, uns aber der Vorteile fast völlig beraubt, die sonst Mitteilungen eines so geistvollen Schriftstellers über die wirklichen religiösen, geschichtlichen und kulturhistorischen Zustände seiner Zeit uns gewähren könnten. Er spricht nur sich selbst aus, er ist der größte Idealist unter den Propheten. Seine Schrift hat keine vorher entworfene Disposition; seine Rede hat psychologische Pausen und Themenwechsel, kein logisches Fortschreiten. Er wiederholt sich fortwährend, nicht aus Armut an Stoff und Gedanken, sondern wegen eines Übermaßes an Phantasie und Gefühl, das ihn anreizt, das angeschlagene Thema immer wieder zu variieren, statt es rund und klar zu Ende zu führen. Auch eine zeitliche Entwicklung läßt sich kaum feststellen, obgleich die Schrift ja nicht in einem Atem niedergeschrieben sein kann, auch die Symptome nicht ganz fehlen, daß die Stimmung des Vf.s wechselte, daß er Pausen im Produzieren eintreten ließ, vielleicht auch nachträglich Änderungen vornahm. Übrigens sind selbstverständlich manche befremdenden Erscheinungen auf fremde Rechnung zu setzen, besonders auch allerlei Zusätze und Einsätze, ohne die es nun einmal bei keiner alttestamentlichen Schrift abgeht.

40, 1–11 enthält in v. 1–4 ein Gedicht in zweimal vier Distichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen, es folgen, wenn man von v. 5 absieht, vier Distichen im dreiehebigen Metrum v. 6–8, darauf wieder zweimal vier Disticha zu je drei und zwei Hebungen, die allem Anschein nach v. 1–4 direkt fortsetzen, v. 9–11. Eine ganz ähnliche Erscheinung, geordnete Strophen von Pentametern durchsetzt mit andersartigen Elementen, zeigt sich c. 51<sub>17</sub>–52<sub>12</sub>. Da diese Anordnung oder vielmehr Unordnung schwerlich auf einer ursprünglichen Absicht Deuterosef.s beruht, so muß entweder er selber nachträglich Zusätze an den Rand geschrieben haben oder der gegenwärtige Zustand absichtlich oder unabsichtlich von späteren Händen geschaffen sein. Das letztere ist sicher in c. 51<sub>17</sub> ff. der Fall, scheint mir aber auch hier die natürlichste Annahme zu sein: v. 6–8 ist wohl wegen des ähnlichen Eingangs in die Nähe von v. 3–4 gerückt, bildet aber in Wirklichkeit den Übergang und das Thema zu den Ausführungen v. 12 ff., sollte also hinter v. 11 stehen. Das Gedicht seinerseits,

40, 1–4. 9–11, charakterisiert zunächst v. 1 f. unsere Schrift als Trostschrift, spricht dann v. 3 f. von ihrer prophetischen Veranlassung, von der Audition ihres Vf.s, daß Jahves Weg durch die Wüste gebahnt werden soll und fordert zum Schluß v. 9–11 Zions Evangelistenchar auf, sich von Jahves Heranziehen zu überzeugen und den Städten Judas davon Kunde zu geben. 1 „Tröstet, tröstet“, Wiederholung desselben Wortes ist sehr häufig bei Deuterosef. „Spricht“, אמר statt אמר, präsentisch, zum Gedicht passend; Verteidiger der „Echtheit“ haben es wohl in futurischem Sinne gefaßt: wird sprechen, nämlich nach 200 Jahren (soll Jesaja ben Amoz sagen). Dies absurde Apologetenkunststück ist keiner Widerlegung wert, s. v. 25. Das Suffiz von אלהים (woraus die לXX ימים: אן macht), verrät den subjektiven, auf den Leser andringenden Charakter der Dichtung. „Mein Volk“ wird v. 2 durch Jerusalem ersetzt und erklärt s. u. Wer aber wird angeredet? Nicht die Priester, wie die LXX meint, sondern jeder, der trösten kann. Das ist in erster Linie der Prophet selber. Für ihre Drohungen treten die Propheten mit ihrer eigenen Person ein, aber in ihren tröstlichen Verheißungen treten sie selber nicht hervor (s. zu c. 2<sub>3</sub> ff. 9<sub>11</sub> ff. 32<sub>1</sub> ff.). Die Unglücksbotschaft isoliert (Jer. 15<sub>10</sub>. 16), zur Freudenbotschaft kann der, dem sie in erster Linie übertragen wurde, alle Welt auffordern. Übrigens trösten die Älteren, ohne erst zu sagen, daß sie es wollen; bei unserem Rhetoriker nimmt die Einleitung gewöhnlich einen beträchtlichen Teil der Rede ein. 2 Liebevoll (vgl. Gen 34<sub>3</sub>. Hos. 2<sub>10</sub>) soll man Jerusalem zureden, das hier zum ersten Mal in dem Charakter auftritt, den es seitdem im Sprachgebrauch des Judentums und auch vieler christlicher Schriftsteller beibehalten hat. Jerusalem ist die heilige Stadt c. 52<sub>1</sub>, nach der sich die Israeliten nennen c. 48<sub>2</sub>, die jetzt vereinsamte, künftig kinderreiche Mutter des Volkes c. 49<sub>21</sub>. 54<sub>1</sub>, ja das Volk selbst 51<sub>16</sub>. Schon bei Jes. heißt der jüdische

*‘Jeder Berg und Hügel wird sich senken  
Und das Hügelige werden zum Blachfeld*

*und jedes Tal sich heben  
und Berghaufen zur Ebene.*

Staat „Jerusalem und Juda“, für die Exulanten, die meist aus Jerusalem stammten oder doch dort ihre geistliche Heimat hatten, verschlingt diese Stadt fast das ganze übrige Land vgl. Ps. 137. Später tritt dann wohl Juda wieder stärker hervor (s. zu c. 1.) aber dies Juda ist meist nicht Judäa, sondern das in aller Welt verbreitete Volk der Juden, die alle, mögen sie in Ägypten oder Babel geboren sein, zugleich doch Zion ihre Mutter nennen Ps. 87. Trotz des Exils erkennt Deuterojes. doch der Stadt Jerusalem ein gewisses Leben, eine Bevölkerung zu, die als Bewohnerin der Hauptstadt ihm im geistigen Sinn Haupt des Volkes geblieben ist (vgl. c. 52<sup>7</sup> ff.); wo das Haupt ist, da sind, wenigstens im Geist, auch die Glieder, was der Mutterstadt widerfährt, geht alle an. Wer darum in Jerusalem die Freudenbotschaft verkündigt, der redet zum ganzen Volk. Sehr interessant wäre es zu wissen, ob diese Bevölkerung Jerusalems wirklich da war oder nur in der Vorstellung unseres Idealisten existierte; aber so wenig es für mich wahrscheinlich ist, daß Deuterojes. in Babylonien lebte, so unsicher ist es auch, ob er in Palästina geschrieben hat. Es scheint doch eher, daß seine Äußerungen über Jerusalem und die Städte Judas sich leichter verstehen lassen, wenn er in der Ferne lebte. Jerusalems, des Volkes, harte Zeit hat nun ihr gottgewolltes Ende erreicht. צב, gewöhnlich masc., hier (und Dan. 8:2) fem., meist Kriegsdienst, dann überhaupt der Dienst, den man der Allgemeinheit zu leisten hat, harter Dienst, Frohndienst (Hiob 71), bedeutet hier, wie die Fortsetzung zeigt, den Dienst, den man zur Abzahlung einer Schuld zu leisten hat, die Schuldsklaverei, die solange währt, bis die Schuld abverdient ist; es ist ein Wort der späteren Sprache, wie auch das Verb. רצה in dem Sinne: befriedigen, abbezahlen (Lev. 26:41. 48); zum Bilde vgl. c. 50:1, wo auch gesagt wird, daß Jahve der Gläubiger ist. Marti schlägt מלך vor: sie hat vollendet, wobei צב masc. bleibt. „Sie hat empfangen (nicht: wird empfangen) Doppeltes, d. h. doppelte Strafe, um alle ihre Sünden“ (nachgeahmt c. 61<sup>7</sup>. Jer. 16:18). Daß das Volk viel mehr erlitten hat als es verdiente, würde kein vorexilischer Prophet gesagt haben, ist auch noch nicht Hesekiels Meinung. Bei Deuterojes. erklärt sich diese Übertreibung aus seinem Pathos, seiner Neigung zum Überschwänglichen, seinem Bedürfnis, das Volk zu trösten und zu ermutigen; daß nachexilische Schriftsteller ihm nachsprechen, läßt sich weniger leicht entschuldigen (s. m. Komment. zu Jer. 25<sup>28</sup>. 49<sup>12</sup> vgl. Sach. 1:15). Das וי in v. 2b ist dem וי in v. 2a nicht unter- sondern nebeneinander; vor נצה wird וי mit der LXX wohl besser gestrichen. 3f. ist insofern eine der wichtigsten Stellen in der deuterojes. Schrift, als sie mit einigen Worten Mitteilung macht von jener Audition, aus der der Prophet sein Wissen um den Anbruch der Erlösungszeit hat. Er hört die „Stimme eines Rufenden“ und spricht davon, wie etwa Jes. vom Einflüstern Jahves in sein Ohr (c. 22:14). Der Rufende ist aber nicht Gott, wie אלרני zeigt, jedoch auch nicht ein menschlicher Prophet, wie die UCL. Verwertung dieser Stelle annimmt, die außerdem der LXX mit Unrecht darin folgt, daß sie במרבר mit קרא verbindet: die Stellung des parallelen, in der LXX allerdings fehlenden בערבה zeigt, daß במרבר פני zu gehört und mit ihm in den ersten Stichos. Der Rufer ist nicht ein anderer Prophet, weil der für sich selber zu reden oder zu schreiben hätte und eine Hinweisung auf einen solchen hier im Anfang der Schrift doch eine gar zu sonderbare Unselbstständigkeit unsers Propheten bedeuten würde, noch weniger ist der Rufer mit den Freudenboten zusammenzustellen, die erst nachher von unserem Propheten die Aufforderung erhalten, ihr Amt zu üben und dies nicht eher ausführen können, als wenn der Weg fertig und Jahve schon im Anzuge ist. Vor allen Dingen aber können Menschen das nicht sagen, was hier der Rufer sagt: ebnet in der Wüste den Weg Jahves. Diese Aufforderung könnte nur dann von Menschen ausgehen, wenn sie an Menschen erginge, aber Menschen können (und sollen nach Deuterojes. anderweitigen Ausführungen) nicht einen Weg durch die Wüste von Babel nach Palästina legen, am wenigsten einen so wunderbaren Weg, wie er hier und später beschrieben wird. Allegorische Deutung unserer Stelle bedarf ja wohl keiner ausführlichen Widerlegung: wenn auch etwa die Berge als Bilder für die Hindernisse stehen könnten, die sich der Er-

<sup>5</sup>Und enthüllen wird sich die Herrlichkeit Jahves,  
Und alles Fleisch es sehen zumal,  
Denn der Mund Jahves hat es geredet.

Lösung in den Weg stellen (Sach. 47), was soll dann die Wüste vorstellen, durch die Jahve zieht? und welche Menschen sollen Jahve es ermöglichen, daß er das Volk befreien kann? Israel ist bei Deuterojes. als ganz ohnmächtig gedacht und soll sich rein passiv verhalten; soll also etwa Tyrus angedeutet sein, dem übrigens umgekehrt Jahve die Hindernisse aus dem Wege räumt (c. 45<sup>1</sup> ff.)? Ebenso verkehrt ist es, zwischen solcher gedankenlosen rationalisierenden Umdeutung und der realistischen Auffassung, die freilich ganz unmoderne Resultate liefert, zu lavieren und anzunehmen, die Berge und Täler bedeuten die „hindernden geschichtlichen Verhältnisse“, diese aber sollen von den Unsichtbaren umgestaltet werden; wie soll man sich das vorstellen? sollte Deuterojes. so konfus gewesen sein oder nur erhabene Redensarten gemacht haben, bei denen er sich nichts dachte? Man muß vielmehr seine Worte so nehmen wie er sie gibt, nicht bloß hier gibt, sondern an vielen anderen Stellen und zuletzt am Schlusse seiner Schrift c. 55<sup>12</sup> f., wo er sagt, daß der wunderbare Weg ewig bleiben soll. Die Rückkehr Jahves und Israels soll durchaus wunderbarer Art sein, soll nicht etwa durch bewohnte Gegenden (auf dem großen nördlichen Umwege), sondern geraden Weges durch die Wüste erfolgen, die Wüste aber zu diesem Zwecke so verwandelt werden, wie es sich für Jahves Zug gebührt. Wie dort, wo ein El haust, eine Oase ausblüht und umgekehrt das Dasein einer Oase ohne weiteres auf die Anwesenheit eines Els schließen läßt, so verwandelt sich nach anderen Stellen (c. 41<sup>18</sup> ff. usw.) die Wüste unter den Fußritten Jahves, hier aber durch die Tätigkeit von Wesen, die ihm nahe stehen. Diese Unsichtbaren kann aber zu ihrem Tun nur ein unsichtbares Wesen auffordern. Die höheren Wesen, die den Gott der Heere umgeben, rufen sich untereinander zu (vgl. c. 63), und der Prophet hört ihren Wechselgesang, verzückt und in ihre Sphäre emporgehoben wie Jes. oder Micha I. Reg. 22 oder Sacharja. Es scheint, daß Deuterojes. sie nicht sieht wie jene Propheten. Aber was er so vernommen hat, das hat ihn belehrt, daß die Wendung der Dinge vor der Tür steht. Man muß freilich nicht aus dieser Stelle folgern, daß er sagen wolle, schon jetzt, wo er schreibt, sei die Wüste in der Umwandlung begriffen. Elia hört I. Reg. 18<sup>41</sup> das Rauschen des Regens, bevor auch nur eine Wolke zu sehen ist, die den Regen bringt. Daß der Wunderweg den Späteren sehr gefallen hat, sahen wir bereits an mehreren Nachahmungen (c. 11<sup>15</sup> f. 19<sup>23</sup>. 35<sup>8</sup> s. u. c. 62<sup>10</sup>). In v. 4a ist oben der erste Stichos mit dem zweiten vertauscht, der zweite zeigt ja schon durch das Gliedwort „und Hügel“, daß er der längere sein soll. Gliedwörter sind überhaupt bei diesem immer in der Begeisterung schreibenden Autor sehr häufig. In אֲנִי ist nicht wie in אֲנִי das ך zu i erweicht und mit ך kontrahiert, sondern das ך ausgestoßen und ך zu ך verlängert (vgl. Olsh. § 142 b). Die Berge, die zu passieren sind, sollen sich senken, die Täler sich heben, so gebieten die Unsichtbaren, die nicht mit den Händen arbeiten, sondern durch die bloße Ausbietung des Willens das Wunderbare leisten; bezeichnender Weise steht in v. 4b das prophetische Suturaum, daher nimmt man auch in v. 4a richtiger das Impf. als den Jussiv an. Das originelle עָקַב möchte ich nicht mit Wort in עָקַב ändern. רַכְסִים אֶן. לֵעַן. (Trg. גִּדְרִים) scheint formlos durcheinander geworfene Erdschollen, Hügel, zu bedeuten, die die Orientierung und das Wandern erschweren. — 5 halte ich für einen Einsatz aus der Zeit, wo schon v. 6–8 seine jetzige Stellung vor v. 9ff. hatte, hervorgegangen aus dem Bedürfnis, das scheinbar unvollständige Orakel v. 3 f. mit einer Pointe zu versehen, welches Bedürfnis sich nicht geregt hätte, wenn v. 9–11 unmittelbar auf v. 3 f. folgte. Ganz undeuterojesaianisch ist der Schlußsatz: denn der Mund Jahves hat's geredet; „alles Fleisch wird Jahves Herrlichkeit sehen“ ist ein recht unglücklicher Vorgänger für die Ausführung v. 6: alles Fleisch ist Gras, das verdorrt, und die Enthüllung der Herrlichkeit Jahves fällt als allgemeine Phrase stark ab gegen die anschauliche Darstellung in v. 9ff. Wahrscheinlich hat der Vf. die verwandte Dichtung in c. 52 vor Augen; die LXX hat sogar für unser יִרְאוּ das אֲרִיזוֹת יִשׁוּעַת אֱלֹהֵינוּ von c. 52<sup>10</sup>, weshalb viele Exegeten עָשׂוּ für יִרְאוּ schreiben wollen. Aber wenn man ändern will, muß man



- <sup>9</sup> *Auf hohen Berg steige dir, Freudenbotin Zions,  
Erhebe mit Macht deine Stimme, Freudenbotin Jerusalems!  
Erhebe sie, fürchte dich nicht, [ruf' aus den Frieden!]  
Sprich zu den Städten Judas: siehe da, euer Gott!*  
<sup>10</sup> *Sieh, Jahve kommt mit Stärke, sein Arm ihm herrschend,  
Siehe, sein Lohn ist mit ihm, seine Vergeltung vor ihm.*  
<sup>11</sup> *Wie ein Hirt wird er seine Herde weiden, mit seinem Arme sammeln,  
Die Lämmer in seinem Busen tragen, die säugenden führen.*

alles einsegen, was die LXX und c. 52<sup>10</sup> hat und den Fehler ירדו daraus erklären, daß v. 5 ursprünglich nur als Randglosse mitgeführt wurde und, wie so oft die Randglossen, auf dem beschränkten Raum zu Schaden kam. — 6—8 j. u. hinter v. 11. — In v. 9—11 haben wir dasselbe Versmaß wie in v. 1—4; auch sachlich schließen sich die beiden Strophen so eng wie möglich an die beiden ersten an. Schon bald wird Jahve mit seinem Volk heranziehen, da sollen die Boten Jerusalems nach ihm ausschauen, um die frohe Kunde zu verbreiten. 9 Zu מְבַשֶּׂרֶת kann צִיּוֹ eigentlich oder (wie in bat Zijjon) bloß appositioneller genit. sein; die erstere Annahme, bei der מְבַשֶּׂרֶת als Kollektiv für מְבַשְּׂרִים zu fassen ist, hat die verwandten Stellen c. 52<sup>7f.</sup> und 41<sup>27</sup> für sich, paßt auch besser zu der Aufforderung: steige auf einen hohen Berg, die, an die Stadt Zion gerichtet, ein groteskes Bild ergäbe, während sie bei gewöhnlichen Läufern (vgl. II. Sam. 18<sup>19ff.</sup>) gut angebracht ist. Auf den hohen Berg nämlich sollen sie nicht steigen, um zu rufen, sondern nur auszuspähen und alsdann, sobald sie das Erwartete bemerkt haben, hurtig die Füße in Bewegung zu setzen (c. 52<sup>7</sup>) und mit lauter Stimme die freudige Kunde auszurufen. Von der Stadt aus beobachten die Späher (und wer sonst will) den Boten auf dem Berge; sobald sie ihn laufen sehen, wissen sie Bescheid: jetzt kommt es. Das dritte Distichon von v. 9 hat seinen zweiten Stichos verloren; es mag etwas ausgefallen sein wie הַשְׂמִיעֵי שְׁלוֹם vgl. c. 52<sup>7</sup>. „Fürchte dich nicht“, etwas zu verkünden, was fast zu groß ist, um geglaubt zu werden. Und wie früher von Jerusalem aus die Boten des Königs ins Land gingen, Nachrichten und Befehle dahin zu bringen, so sollen auch jetzt die Eilboten der Hauptstadt den Städten Judas die Freudenbotschaft bringen: euer Gott ist im Anzuge! Gab es zu der Zeit, wo dies geschrieben wurde, jüdische Städte, die von Juden bewohnt wurden? Deuterosef. scheint sich alles noch so vorzustellen, wie es früher war; er lebt wohl nicht im Lande, ist vielleicht erst nach 586 im Ausland geboren. Die letzte Strophe 10 und 11 spricht offenbar nicht mehr die Botenschar, sondern der Prophet. אֲרֵנִי, mit seinem singul. Suffig in dies Gedicht nicht passend und das Metrum überfüllend, soll wohl wieder das Ausprechen des Namens Jahve verhüten helfen. Jahve kommt בָּרוּךְ; die Punktatoren nehmen hier das sog. ב essential an (vgl. dazu G. K. § 119i), aber LXX Trg. Vlg. sprechen unzweifelhaft richtiger בְּחֵץ, denn nicht die Stärke Jahves, sondern sein Kommen in Stärke und mit sieghaftem Arm, seine gewaltige Gottestat, durch die Israel erlöst wird, soll ausgesagt werden; für יְבוֹא schreibt man vielleicht besser das part. בא wegen des הָנָה und der umgebenden Wendungen. Mit und vor Jahve ist sein „Lohn“ und seine „Vergeltung“. Der Ausdruck ist etwas dunkel. Lohn und Vergeltung teilt ein Sieger aus, an die Treuen wie an die Überwundenen. Die Vergeltung, die Israels Unterdrücker empfangen, ist aber wohl nicht gemeint; wahrscheinlich denkt der Dichter an den Lohn, den die Treuen in Israel für ihre Leiden und ihr Ausharren erhalten werden. In diesem Sinne versteht auch den wörtlich abgeschriebenen Satz Tritosefaja (c. 62<sup>11</sup>). Den Inhalt des Lohns gibt Deuterosef. weder hier noch später direkt an; er begnügt sich mit allgemeinen Hinweisen auf das künftige Gedeihen des Gottesvolkes. Allerdings mag er hier, besonders wegen des Ausdrucks „vor ihm“, etwas Bestimmtes gemeint haben, etwa die Beute, die Jahve den Unterdrückern abgenommen hat und nun auf dem Zuge nach Palästina vor sich her führen läßt. 11 Das Volk selbst leitet er wie ein Hirt die Schafe. Das Objekt von יִקְבֹּץ ist die Herde, daher בִּרְעֵי wohl nicht „in“, sondern „mit seinem Arm“ zu übersetzen. Dagegen gehört טְלֵאִים (plur. von einem sing. טֶלֶא, wofür aber טֶלֶה gebräuchl.)

\*<sup>6</sup> *Horch, es sagt: Predige!*  
*„Alles Fleisch ist Gras*

*und ich sage: Was soll ich predigen?*  
*und all' seine Anmut wie die Blume des Feldes.*

lich ist f. G.=K. § 93x) zum folgenden Satzchen, wo vor ברויך das ן zu streichen ist (in der LXX fehlt וברויך): die zarten Lämmer, die noch nicht recht mitkommen können, trägt er im Busen seines Kleides, die säugenden Mütter leitet er langsam und vorsichtig (vgl. Gen. 33<sub>13</sub>). Das Bild vom sorgsamem Hirten und besonders das letzte Distichon sind für Djes. charakteristisch. Die freie Wortstellung in v. 11 beruht weniger auf einer besonderen Absicht als auf dem pathetischen Schwung dieses Schriftstellers. Mit diesem Vers ist das Gedicht zu Ende. Ein Späterer würde gewiß nicht verfehlt haben zu schildern, wie nun Jahve seinen dauernden Wohnsitz in der heiligen Stadt nimmt. Djes. aber geht in seiner ganzen Schrift höchstens so weit, den Wiederaufbau der Stadt und des Tempels zu verheißen; was dann folgt, interessiert ihn noch nicht. Sein älterer Zeitgenosse Hesekiel ist darin anders, denn der ist ebenso sehr Apokalypstiker und Priester, wie Djes. Prophet und Dichter.

40, 6–8 bringt etwas Neues und Andersartiges. In den gewöhnlichen dreizehnbigen Vierzeilern abgefaßt, enthält dies Gedicht in thematischer Kürze den Grundgedanken für die Begleitreden, die von v. 12 an folgen und die prophetische Ankündigung in v. 1–4. 9–11 erklären, weiter ausführen, begründen sollen. Da der Prophet gewiß nicht selber das Anfangsgedicht in zwei Teile hat auseinander reißen und ebenso wenig v. 6–8 von seiner Fortsetzung in v. 12 ff. hat trennen wollen, so muß die gegenwärtige Umstellung durch einen Späteren bewirkt sein, der das קול אמר von v. 6 in die nächste Nähe mit dem קול ארץ von v. 3 bringen wollte. Auch dies Thema seiner Begleitreden ist dem Propheten inspiriert. Es „sagt“, wie nahe an ihn herangetreten, zu ihm einer der Unsichtbaren: Rufe aus! predige! sei der Herold für das, was sich jetzt begibt! Er soll der Welt die kommende Zeit deuten. Das folgende Wort ist mit der LXX und Vulg. אומר auszusprechen; ארץ ist nicht beachtlich, da sonst וְהָאֵרֶץ geschrieben wäre, ist auch sinnlos, weil nicht zu begreifen ist, wie ein höheres Wesen ein anderes in dieser Weise befragen kann und wie es nach erhaltener Instruktion die Weisung befolgen soll, ist ja doch auch in Wahrheit unser Prophet der Prediger. Dillm. rechtfertigt das ארץ so: ein „Späher“, der v. 1 von unserem Propheten gehört hat, fordert einen anderen auf zu predigen (warum tut er es nicht selber?), und dieser andere ist wieder unser Prophet, aber vorläufig eben „der andere“, der instruiert werden muß. Dieser Vorgang soll sein sein, er ist aber etwas ganz anderes. Das Thema selbst nun ist ein Doppelsatz: alles Irdische ist nichtig, ewig ist Jahves Wort. Die erste Hälfte wird v. 6b–8a ausgesprochen. In v. 6b ist חסדו seltsam; „seine Gnade“ oder „Liebe“ paßt nicht, und daß aus dem Begriff Gnade, Huld, Liebe der andere: Grazie, Lieblichkeit geworden sei, ist deshalb unwahrscheinlich, weil dem Vf. ja doch nicht etwa ein Menschenantlitz, das die Freundlichkeit in Schönheit verklären könnte, sondern eine Blume als Verkörperung des Begriffs vorzuschwebt. Nach dem סֶדְקָא der LXX wollen einige כבוד, andere חסד, ich selbst früher חסד lesen, aber dem חסד kommt חסד am nächsten, das auch sachlich am besten paßt, da vom Menschen schlechthin כבוד oder חסד nicht gut ausgesagt werden können, diese Begriffe auch nicht zum Bild der Selbstblume geführt hätten. Vielleicht ist der Dichter des tiefgründigen Unsterblichkeitsspalms Ps. 39 von unserer Stelle angeregt, wenn er v. 12 sagt, daß Jahve die Schönheit (l. dort חסד f. m. Komm. dazu) des Menschen zergehen ließ wie eine Motte. Djes. will hier allerdings nicht allgemein von der Sterblichkeit des Menschen sprechen, obgleich man sich dafür auf Sach. 1<sup>6</sup> berufen könnte, sondern sagen, daß alle Menschenherrlichkeit Jahven gegenüber in nichts zerfällt, daß auch die Weltmächte, die Israel in so furchtbarer Weise kennen gelernt hatte, seinem Gott gegenüber ohnmächtig sind, darum 7 die Motivierung: denn Jahves Odem bläst darein, wie der heiße Wind aus der Wüste im Mai in das Gras bläst vgl. v. 23f. Assurs Macht ist verweht, der chaldäische Gewinn, den Israel aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte, der äußeren wie der inneren, gezogen hat, daß die materielle Welt nichtig ist (vgl. zu c. 31<sub>3</sub>); die israelitische Religion ist







\*<sup>12</sup> *Wer mißt mit hohlen Händen das Meer  
Und bestimmt die Himmel mit der Spanne  
Und faßt im Dreiling den Staub der Erde  
Und wägt mit der Wage die Berge  
Und die Hügel mit Wagschalen?*

<sup>13</sup> *Wer bestimmt den Geist Jahves?  
Und ist sein Ratmann, der ihn unterweist?*

physischen wie im übertragenen Sinn (nach dem Maß oder der Richtung und Anordnung bestimmen, abmessen, ob auch ausmessen, ermessen?), fehlt in der LXX, die es auch v. 13 nicht kennen will. Ebenso fehlt ihr  $\text{עָנָה}$ , statt dessen man lieber mit Marti  $\text{הָאָרֶץ}$ , das durch seinen Artikel auffällt, fallen lassen möchte.  $\text{כֹּל}$  steht in der LXX als  $\text{כָּל־}$  vor  $\text{הָאָרֶץ}$ ; der massor. Text faßt es als perf. von  $\text{כָּלַל}$ , fassen, wie im Aramäischen und Arabischen. Der  $\text{שֶׁלֹש}$  muß ein kleines Maß sein, ein Drittel etwa von einem Ephä (oder von einem Sea, das selbst ein Drittel Ephä ist?). Wer hat die Welt ausgemessen? Man streitet darüber, welche Antwort diese Frage voraussetzt, ob: kein Mensch! oder: Jahve. Für die erstere Antwort scheint die parallele Frage v. 13 zu sprechen, die jedenfalls mit „niemand“ beantwortet werden muß. Aber warum fragt der Prophet nach dem Menschen, der die Welt ausgemessen haben könnte? er will doch nicht etwa von der Größe der Welt sprechen. Und warum nennt er gerade die kleinsten Maße? es kann doch keinem Menschen die abenteuerliche Idee kommen, just die kleinsten Maße für die Messung der größten Dinge zu wählen. Wollte etwa der Prophet sagen, daß alle Menschenmaße Kleinmaße sind, so hätte er sich sehr undeutlich ausgedrückt. Aber schon das erste Maß, die hohle Hand, die ja gar kein eigentliches Maß ist, zeigt, daß Dtsch. nicht witzig oder ironisch, sondern pathetisch spricht und darum, wie die besten Ausleger annehmen, an Jahve denkt. Allerdings aber sollen Gott und die Menschen an einander gemessen werden. Wir haben einen durch die eifende Phantasie des Poeten verkürzten Satz, der etwas ausführlicher so lauten würde: die größten Dinge, Meer, Himmel, Berge sind für Jahve so klein und unbedeutend, wie für den Menschen die Dinge, die er mit der Hand umschließt oder mit seinen kleinsten Maßen mißt oder wägt. Der Dichter will aber wohl nicht sagen, daß Jahve wirklich solche Messungen ausführt oder bei der Welterschöpfung ausgeführt habe: dem widerspricht doch wohl die hohle Hand und die Spanne; die Stelle Hiob 28<sup>25</sup> ist doch wesentlich anders, denn sie behandelt die Vernunft in der Bildung der Welt, während hier von der Größe Jahves gegenüber der Welt die Rede ist. Übrigens ist  $\text{וְיִי}$  im ersten Stichos ein zu vager und sogar unzutreffender Ausdruck, da auch der Mensch Wasser in der hohlen Hand messen kann; ich schreibe daher:  $\text{בְּשִׁעְלִים יִי}$ , wobei auch das nur hier stehende Suffix wegfällt. Die Verben sind lauter Aoriste, ebenso auch in 13. 14, der zweiten Strophe. Der Verfasser hält sich nicht lange bei der Natur auf, sondern eilt zur Geschichte, zur Menschenwelt. Die verwandten späteren Ausführungen verraten, daß er hauptsächlich an die Einwürfe denkt, die dem von Jahve eingeschlagenen Weg der Rettung Israels, besonders auch der befremdenden Vermittlung des Heiden Tyrus gelten, doch bewahrt ihn sein schriftstellerisches Gefühl vor einem zu jähen Absturz in dies Detail. So betont er zunächst nur die Selbständigkeit und überlegene Weisheit Jahves in der Leitung der Völkerwelt. Wer bestimmt (LXX:  $\text{ἐγὼ}$ , also wahrscheinlich  $\text{הָרִבִּי}$ ) den Geist Jahves? d. h. wohl, wer gibt ihm die Richtung an, nicht: wer ermißt, erforscht den Geist Jahves, was mit der Fortsetzung nicht recht harmoniert. Jahve leitet die Völkergeschichte allein und läßt sich von keinem Ratgeber beeinflussen; es gibt eben keinen, der ihm Rat geben könnte. Der Geist Jahves steht hier in ganz eigentümlichem Sinn als Organ des göttlichen Erkennens, Ratfindens, Beschließens. Jedenfalls ist hier nicht im Sinne der alten Zeit an den Gottesgeist, der auf die Menschen herabkommt, zu denken, sondern eher an das, was beim Menschen  $\text{לֵב}$  heißen würde; dies  $\text{לֵב}$  konnte nicht gebraucht werden, weil es von der Gesinnung verstanden worden wäre,  $\text{קֹרֶן}$  drückt auch die Kraft und Selbständigkeit der göttlichen  $\text{קִצְצָה}$  besser aus. Die LXX wird mit ihrem  $\text{voûs}$  das Richtige treffen.

- <sup>14</sup>*Mit wem berät er sich, der ihm Einsicht gäbe  
Und ihn belehrte über den Weg des Rechten  
Und den Pfad der Einsicht ihm wiese?*  
<sup>15</sup>*Siehe, die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer  
Und wie ein Stäubchen der Wagschalen zu achten;  
Siehe, Gestade hebt er wie ein Sandkorn,  
<sup>16</sup>Und der Libanon reicht nicht zum Brennen,  
Und sein Wild reicht nicht zum Brandopfer.*

Sicher haben wir hier keine ursprüngliche Vorstellung. In der alten Zeit ist Jahve Geist mit Geistern, hat wohl einen Geist neben sich, aber nicht in sich, oder wenn doch, so ist רוח sein Affekt, nicht ein Organ. In v. 13b übersetzt die LXX: und wer ist geworden sein Ratgeber, der usw. und scheint damit die Absicht des Vf.s richtig wiederzugeben; יוֹדֵעוֹ ist also ein Relativsatz. Vielleicht hat unser Text ein יוֹדֵעַ vor אֵינִי gehabt, das wegen der Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden יוֹדֵעַ ausgefallen ist. יוֹדֵעַ absolut gebraucht: jemandem Kenntnis beibringen, nämlich von dem, was er zu tun hat. 14 Das wird nun in der wortreichen Art, die den Dtsj. so stark von den älteren Propheten unterscheidet, weiter ausgeführt, ohne daß viel Neues hinzukommt. Das Neue liegt etwa in dem אֶרֶץ מִשְׁפַּט. Der Weg des Rechts, des Rechten, ist die richtige Handlungsweise und zwar doch wohl nicht in der Leitung der physischen Welt, sondern der Weltgeschichte. Andere fassen מִשְׁפַּט als Gericht, was zu speziell ist, oder als allgemein ethischen Begriff, was hier zu weit abliegt. Das Sätzchen דַּעַת וְיִלְכְּדוּהָ fehlt in der LXX und ist zu streichen, denn das Verbum ist eben vorher da gewesen, der Begriff „erkennen“ ist genug vertreten, und der Satz trennt die offenbar zusammengehörenden Glieder: Pfad des Rechten, Weg der Einsicht. תְּבוּנוֹת ist ein abstrakter Plural, wenn nicht gar Singular (vgl. Olsh. S. 418), in jedem Fall eine jüngere Form; dieser Ausdruck wie auch בֵּין לִמְדָּה, יוֹדֵעַ erinnern an die Chokmaliteratur. Hat der Prophet v. 13f. die Überflügen abgewiesen, so wendet er sich v. 15 gegen die Bedenken der Fürcht-samen. Fehlt es etwa Jahve an Kraft, seinen Willen gegen die Völker durchzusetzen? Die Völker sind wie ein Tropfen, der vom Eimer herunterhängt und um den man sich nicht kümmert, sind wie der Staub an der Wagischale, der beim Wägen nicht in Betracht kommt. מֶרַם ist ἀπ. λεγ., ebenso שָׁחַק in der Bedeutung Staub. אֵיִם bedeutet eigentlich Meerländer (Küsten und Inseln), bei Dtsj. aber kaum mehr als Länder überhaupt (c. 42<sup>15</sup> 41<sup>1.5</sup> 42<sup>10.12</sup> 51<sup>5</sup>), vielleicht weil er am Meer wohnte. יִמְעֵל, wird er heben — wenn er wollte, er tut es natürlich nicht; es soll nur die Größe Jahves gezeichnet werden. Buhl hält יִמְעֵל für besser: Länder heben (die andere Wagischale mit den Gewichten), also wiegen nicht mehr als feiner Staub. 16 So groß ist Jahve, daß nicht einmal alles Holz und Getier des Libanon ein seiner würdiges Brandopfer liefern würde. Ein Prophet, der so spricht, verwirft den Kultus nicht, kann ihm aber nur noch symbolischen Sinn und Wert heimesen. Das tut nun ja die alte Volksreligion keineswegs, die vielmehr dem Opfer einen wirklichen Einfluß auf Jahve zuschreibt (vgl. 3. B. I. Sam. 26<sup>19</sup> Gen. 8<sup>21</sup> Jer. 26<sup>19</sup>), aber auch die alten Propheten nicht, die das Opferwesen angreifen, eher noch die gesetzmäßige Richtung der späteren Zeit, die aber den symbolischen Handlungen diese allein noch berechnete religiöse Bedeutung wieder nimmt, indem sie die symbolische Form selber zu einer notwendigen „ewigen Sagung“ macht und übrigens wohl auch manche magische Vorstellung damit verbindet. Die Geschichte aller entwickelter Religionen zeigt, daß das Symbol ebenso unvermeidlich wie gefährlich ist; besser ist radikale Beseitigung des Überlebten, und die opferfeindlichen Sätze der alten Propheten sind wertvoller als diese schwungvollen Betrachtungen Deuterjesajas, die mehr den Geist der älteren Deuteronomiker atmen; wichtiger war die Erkenntnis des sittlichen Charakters Jahves und der Jahvereligion als diese Begeisterung für die Größe Jahves und die poetische Duldung der sinnlichen Religionsform. Auch sonst spricht Dtsj. gern vom Tempel, der heiligen Stadt, den heil. Beamten, Kultgeräten u. dgl., poetisch zwar und freisinnig, aber nicht mit dem

\*<sup>17</sup> *Alle Völker sind wie nichts vor ihm,*

<sup>18</sup> *Und wem wollt ihr Gott vergleichen*

<sup>19</sup> *Das Bild hat gegossen der Meister*

*urnichtig und wesenlos ihm ge-  
[achtet:  
und welches Gleichnis ihm gegen-  
überstellen?  
und der Goldschmied mit Gold  
[es überzogen,*

nüchternen Realismus der alten Propheten, die ein klareres Bewußtsein von dem haben, was ein Volk und die Menschheit vorwärts bringt.

40, 17—20 bilden mit den dazu gehörenden Versen c. 41, 6. 7 ein weiteres Gedicht, das sich an das vorhergehende in seinem ersten Distichon eng anschließt und ebenso von oben her beginnt, um zur Bekämpfung eines anderen Kultusbrauchs herabzusteigen. Es sind vier dreizehnbige Vierzeiler; c. 41, 6. 7 ist zwischen c. 40<sup>19</sup> und <sup>20</sup> einzusetzen. 17 Alle Völker sind wie nichts vor ihm, für ihn, gelten ihm als nichts. עָנַי heißt nicht: weniger als nichts, sondern „aus dem Nichts“, ohne Kern und Wesenheit. Die LXX übersetzt ein עָנַי und läßt עָנַי weg, ohne daß man ihr folgen müßte, vgl. c. 41<sup>24</sup>. עָנַי und עָנַי sind Lieblingswörter unsers Vf.s. Sind nun alle Menschen nichts vor Gott, wie können sie dann 18 auf den Gedanken geraten, ihn mit irgend etwas (besonders wohl mit menschlicher Gestalt) vergleichen, ihn mit menschlicher Kunst darstellen zu wollen und solche Darstellung als zureichende Vergewärtigung der Gottheit zu betrachten und zu verehren? Eine rationale Beweisführung. Womit wollt ihr „El“ vergleichen? הָאֵל, Gott im Gegensatz zum כְּשֶׁר, zur Welt der groben Materie vgl. c. 31<sup>3</sup>, kommt für sich allein zwölfmal in c. 40—46, aber nur in diesen c. c., vor (Dillm.); daß Jahve gemeint ist, zeigt v. 25. Dtsj. spricht hier also nicht gegen eigentlichen Götzendienst, sondern gegen die Verehrung Gottes im Bilde. Trotzdem ist es zweifelhaft, ob er Israel anredet; nach dem ganzen Zusammenhang ist die Menschheit überhaupt gemeint, eben darum steht auch der Qualitätsbegriff הָאֵל statt des Eigennamens Jahve. Also geht der Vf., vielleicht ohne deutliches Bewußtsein, von der Vorstellung aus, daß man mit den Bildern im Grunde Jahve darzustellen versucht, weil es keinen anderen Gott gibt. Diese monotheistische Stimmung steht ohne Zweifel in Beziehung zu dem Gedanken von der Welterschöpfung. Ein Schöpfer und Weltherrscher, also auch nur Ein Gott. Bei einem Amos oder Jes. ist der Gedanke latent vorhanden, aber er wird nicht ausgesprochen; das geschieht erst seit der Zeit, wo das Jahvevolk zertrümmert ist, und durch einen Mann, der allem Anschein nach nicht einmal wie Hesekiel in der Mitte der Verbannten lebt, dem daher, zumal bei dem idealistischen Zuge seines Geistes, leichter das vom Anblick des Volkslebens nicht befangene Auge für das Ganze der Welt geöffnet werden konnte. Einem Dtsj. ist die väterliche Religionsübung nicht wie den Exulanten in Babel durch das Studium der Thora, sondern außer der Versenkung in die Schriften Jesajas, Jeremias und des Jahwisten, durch die Betrachtung der Herrlichkeit Jahves in und gegenüber der Natur erseht worden. „Jemandem ein Bildnis gegenüberstellen“ erinnert an den Ausdruck Konterfei. Wie kann man meinen, ein Gott wirklich ähnliches Bild schaffen zu können! Es scheint, daß hier wie c. 44<sup>12</sup> ff. (und 3. B. Dtn. 4<sup>15</sup> ff.) nicht solche Bilder gemeint sind, die nur eine oder einige Eigenschaften oder Beziehungen Gottes verkörpern wollen, sondern solche, die so zu sagen das wirkliche Porträt des Gottes vorstellen. Man möchte wissen, was Dtsj. zu Gen. 1<sup>26</sup> f. 5<sup>1</sup> gesagt hätte, wo behauptet wird, daß der Mensch nach dem Porträt der göttlichen Wesen gestaltet worden ist. Er hat übrigens wohl an einem Ort gelebt, wo die Bilderverfertigung schwunghaft und gewerbsmäßig betrieben wurde, wo die Bilder menschliche Züge trugen und hauptsächlich aus Metall oder Holz, nicht aus Stein hergestellt wurden. Er spricht freilich wohl nur von den Erzeugnissen des kleinen Handwerks, die für private Zwecke bestimmt waren, von Hausgottheiten, Amuleten u. dgl. (vgl. Act. 19<sup>24</sup> ff.); in die Cella der Tempel ist er natürlich nicht gekommen, hat große Marmorbilder entstehen sehen. 19 Der Artikel, sonst sehr sparsam verwandt und wohl deshalb von der LXX als Fragepartikel angesehen, steht vor עָנַי etwa so, wie wenn wir sagen: „so ein Schnitzbild“ — das ja ein Mensch



41 <sup>a</sup>Einer hilft dem anderen

und sagt zum Genossen: munter  
[dran!

<sup>b</sup>Der Meister ermuntert den Goldschmied,

der Hammerglätter den Klöpfel-  
[schläger,

Sagt von der Lötung: gut ist's!

und festigt es mit Nägeln.

fabriziert, das hat ja einen ganz lächerlichen Ursprung. Eigentlich ist פסל ein geschnitztes oder gemeißeltes Bild, hier aber ein Gußbild. Aus Erz gegossen, erhält es einen goldenen Überzug, der nicht weniger wichtig war als das Bild selbst (s. zu c. 30<sup>22</sup>). v. 19b fehlt in der LXX und ist unübersetzbar. Die Eregeten fassen צורח teils als part. (schmelzt oder lötet es daran), teils als Wiederholung des vorhergehenden, defektiv geschriebenen צרץ. Aber צרץ heißt nicht lüten und das „daran“ steht nicht im Text, bei der zweiten Fassung fehlt das Verbum, da man doch nicht sagen kann: [mit] Silberketten beblechen. Wahrscheinlich ist v. 19b nur eine Variante zum vorhergehenden Stichos mit veränderter Wortfolge und mit Silber für Gold; רתקוֹת mag eine entstellte Form von רקע sein. Wort streicht צורח, will aber die vorhergehenden Wörter dadurch retten, daß er sie mit v. 20 verbindet (s. d.). Über eine andere Möglichkeit, die Silberketten zu verwerten, s. u. zu 41<sup>7</sup>. — Daß 41<sup>7</sup> hierher gehört, ist, wenn ich nicht irre, zuerst von de Lagarde vermutet. Wort stellt den Vers hinter 40<sup>20</sup>, aber dort paßt er nicht: wenn das Bild aufgerichtet ist v. 20, ist das, was c. 41<sup>7</sup> beschrieben wird, nicht mehr nötig. Vielmehr haben wir hier dieselbe Darstellung wie c. 44<sup>12</sup> ff.: wie dort zuerst die Herstellung des Gußbildes, dann die des Holzbildes beschrieben wird, so behandeln an unserem Ort c. 40<sup>19</sup> 41<sup>7</sup> zuerst das metallene, darauf c. 40<sup>20</sup> das hölzerne Gottesbild. Nur muß auch c. 41<sup>6</sup> mit herangezogen werden, da dieser Vers in deutlichem Zusammenhange sowohl mit c. 41<sup>7</sup> als mit c. 40<sup>19</sup> steht. 41,6 Einer hilft dem andern, der Goldschmied dem Metallgießer usw. קורא ist ein Zuruf, mit dem die Arbeiter sich anfeuern: frisch auf! vgl. Sach. 8<sup>9</sup>, sogar die Abschreiber der biblischen Bücher rufen es sich ja zu. 7 Mit diesem Handwerkerurf überliefert der Gießer das gegossene Bild dem Goldschmied, der es mit Goldblech überziehen soll; dieser, zur Abwechslung der Hammerglätter genannt, weil er mit dem Hammer das Goldblech glättet, es mit vorsichtigen Hammerschlägen an den ehernen Kern glatt anlegt, übergibt es dem פועל, dem Klöpfelschläger, wie das Targ. dies Wort übersetzt, also vielleicht dem, der die letzte feine Arbeit des Modellierens verrichtet. Andere verstehen unter פועל den Amboß, doch sieht man nicht recht ein, was der Grobschmied hier am Schluß noch zu tun hätte. Nachdem der Klöpfelschläger dann noch die Stellen, wo die Ränder der Goldblechplatten an einander stoßen, sorgsam verlötet hat, befestigt er das Ganze auf dem Postament mit Nägeln, wenn man nicht lieber annehmen will, daß die Nägel denselben Zweck haben wie die Lötung, denn das לא יכיר, das wenigstens ein ך vor sich haben sollte, ist wahrscheinlich hinzugesetzt, da es das Metrum belastet und c. 40<sup>20</sup> in besserem Zusammenhang wiederkehrt; in der LXX ist die Ähnlichkeit beider Verschlüsse noch größer. Zu den Nägeln könnten die Silberketten von 40<sup>19</sup>b eine Variante oder auch ein Zusatz sein: der Goldschmied besorgt die Befestigung mit Silberketten. 40,20 schildert, was der „Meister in Holz“ c. 44<sup>13</sup> macht, jedoch nur sehr kurz, wofür diesem Künstler in c. 44 Ersatz wird. Der Anfang ist unverständlich. Die Punctuation will: der verarmt ist in Bezug auf Hebe, Weihgeschenk, aber abgesehen davon, daß der Ausdruck sonderbar ist und es sich allem Anschein nach um ein Bild handelt, das man sich selber aufstellen läßt, hat doch der „Verarmte“ das Geld, einen geschickten Meister zu bezahlen. Wort verbindet v. 19b mit dem ersten Wort in v. 20 zu dem Satz: stützt es (יסמכנו) mit silbernen Ketten, was ja schön wäre, wenn man nur nicht mit תרומה (Wort: Postament) in Verlegenheit käme und wenn nicht von der Aufstellung des Bildes erst in v. 20b die Rede wäre und wenn nicht der weise Künstler so erst post festum käme. Andere wollen in dem ersten oder den beiden ersten Wörtern von v. 20 die Bezeichnung einer oder zweier Holzarten finden, aber dann lassen sich beide Ausdrücke weder an das Vorhergehende noch an das Folgende recht anschließen. Ich habe früher das נסב

40<sup>20</sup> *Der ein Bildnis aufstellt,  
Einen weisen Meister sucht er sich,*

*wählt ein Holz, das nicht fault,  
aufzurichten ein Bild, das nicht  
[wankt.*

\* 21 *Wißt ihr's nicht, hört ihr's nicht,*

*ist's nicht gemeldet von Anfang  
[euch?*

*Habt ihr's nicht begriffen*

*von der Gründung der Erde her?*

in מְסַכֵּן verwandelt und das folgende Wort nach der LXX in מְסַכֵּן; ersteres Wort sollte denomin. von סַכֵּן, Messer, sein: der mit dem Messer ein Bildnis schnitt. Aber auch hier hat der weise Meister dann nicht mehr zu tun, als das Bild sicher aufzustellen. Deshalb ziehe ich jetzt vor, auch für das erste Wort die Lesung der LXX: κατασκευάζειν anzunehmen und zu schreiben: מְסַכֵּן הַמְסַכֵּן: der, der ein Bildnis aufstellt. Daß סַכֵּן im selben Vers zweimal vorkommt, jedoch von verschiedenem Stamm, ist bei Dtjes. kein Anstoß vgl. noch Ps. 713. 14: der Bildbedürftige will ein Bild aufstellen, beschafft sich erst ein dauerhaftes Holz und dann einen weisen Meister, der es ihm gut herrichtet, sodaß es nicht umfällt oder wackelt (וְלֹא יִכּוּץ ist Relativsatz). הַמְסַכֵּן ist der etwas allgemeinere Ausdruck: eine Gestalt, פֶּסֶד das hölzerne Bild. Was man für Holz zu nehmen hat, zeigt c. 44<sup>14</sup>. Der Spott tritt hier nicht so stark hervor wie in c. 44; bei Dtjes. überwiegt immer das Pathos. Das Gedicht scheint etwas vorzeitig zu schließen, aber es ist eben das Glied einer größeren Kette; Dtjes. eilt sogleich mit neuer Inspiration weiter, zeigt aber v. 25, daß auch der Gedanke dieses Gedichts noch in ihm fortwirkt.

40, 21–26 ist das dritte Gedicht dieser Reihe, das wieder in die Darstellung von Jahves absoluter Überlegung über Welt und Menschen zurücklenkt. Diesmal sechs dreizeilige Vierzeiler. 21 Wißt ihr nicht, hört ihr nicht, was euch erzählt worden ist, daß nämlich Jahve die Welt geschaffen hat? „Von Anfang her“ kann im Zusammenhang mit dem Folgenden nur heißen: vom Anfang der Welt her vgl. c. 41<sup>4</sup>, nicht: von der Bildung der „Gemeinde“ an, was ohne weiteren Zusatz in dem Wort nicht liegen kann, aber auch sonst eine recht törichte Auffassung ist. Dtjes. hat sein Wissen, so weit er es aus Büchern hat, aus dem Jahvisten; selbstverständlich schrieb er dessen Schrift, wenn er sich überhaupt um ihren Ursprung kümmerte, nicht dem Moise oder der Zeit der Bildung des Volkes Israel zu: wie hätte er auf diese Meinung kommen sollen, die erst in der Zeit allmählich entstehen konnte, als der Jahvist mit den späteren Schriften zum Pentateuch vereinigt und dieser das Lehrbuch und die Rechtsquelle für die „mosaische“ Thora und Theologie geworden war? Was aber im Jahvisten zu lesen steht, das ist ihm Tradition, die also bis auf Adam und Noah zurückgeht, auf die Stammväter aller Menschen, daher allen Menschen bekannt sein könnte und sollte. Und wenn der Dichter von Ps. 19a Himmel und Erde, Tag und Nacht vom Schöpfungs=werk „erzählen“ hört, so wird auch Dtjes. dem Himmel und den Sternen es anzusehen geglaubt haben, daß sie von Jahve geschaffen sind, und wird gemeint haben: „wer erkennt nicht an diesem allen, daß die Hand Jahves dies gemacht hat?“ (Hiob 12). Aus der Tatsache der Schöpfung aber sollten doch die Menschen die richtigen Schlüsse über das wahre Wesen Gottes ziehen. Dieser Satz ist natürlich mehr theologisch als prophetisch, aber er kommt bei unserem Enthusiasten so durchaus naiv heraus, daß man doch keine Reflexion oder gar etwas Angelerntes dahinter spürt; Dtjes. hat dies alles ganz unmittelbar erlebt wie ein Kind und ein Dichter. v. 21b könnte überjagt werden: habt ihr nicht bemerkt die Grundfesten der Erde? welche Frage aber mit nein zu beantworten wäre, da die Berge, die wohl einmal so genannt werden (Micha 6<sup>2</sup>), nicht in Betracht kommen können; so kann also Dtjes., der ein Ja erwartet, nicht fragen wollen. Vollends Unsinn wäre die Übersetzung: habt ihr die Grundfesten begriffen? Denn Grundfesten kann man nicht begreifen, man begreift nicht die Dinge selber, sondern nur ihre Relationen; die Eregeten, die so übersetzen, kommen denn auch dem Vf. mit eigenen Zutaten zu Hülfe: die Fundamente, nämlich, was diese lehren. Das steht nicht da, und übrigens, was lehren denn die Fundamente? Die Gesetze der Statik? Augenscheinlich spricht Dtjes. nicht von den Grundfesten, sondern von der Grundlegung der

<sup>22</sup>Er, der thront über dem Kreis der Erde,  
Der ausbreitet wie Flor die Himmel

<sup>23</sup>Er, der Fürsten wandelt zu nichts,  
<sup>24</sup>Gar ehe sie gepflanzt,  
Gar ehe Wurzel treibt  
So bläst er auch in sie, daß sie ver-  
[dorren,

<sup>25</sup>Und wem wollt ihr mich vergleichen

daß ihre Bewohner wie Heu-  
[schrecken sind,  
und sie ausspannt wie ein Zelt  
[zum Wohnen!  
Erdenregenten gleich Wesenlosem  
[macht,

gar ehe sie gesät sind;  
in der Erde ihr Stamm,  
und Sturm trägt sie wie Spreu  
[davon.  
und wäre ich ähnlich, spricht  
[der Heilige:

Erde, und entweder muß מְסֻרָה mit aktiver oder passiver Aussprache das für ihn bedeuten können oder man muß, was sich auch wegen מְסֻרָה empfiehlt, מְסֻרָה lesen: von den Grundlegungen her. Djes. fragt: habt ihr nicht aus der Schöpfung der Welt, die doch einen Baumeister haben muß, die Lehre gezogen, daß dieser Baumeister, Jahve, der über sein Werk, die Welt, Erhabene ist und darum durch kein Ding in der Welt darstellbar? 22 Diese Größe Jahves wird nun in pathetischen, auch im B. Hiob beliebten Partizipialfägen weiter geschildert, die in ihrem selbständigen Auftreten den Einfluß der aramäischen Syntax zu ver-raten scheinen. Über der als Scheibe gedachten Erde (vgl. Hiob 22<sup>14</sup> 26<sup>10</sup> Prv. 8<sup>27</sup>) thront Jahve so hoch, daß die Menschen für ihn wie Heuschrecken aussehen — eine sprichwörtliche Redensart (vgl. Num. 13<sup>33</sup>), keine Aufgabe für Mathematiker. Überweltlich, unräumlich ist Jahves Thron offenbar nicht, philosophische Folgerungen hat Djes. aus der Welterschöpfung nicht zu ziehen vermocht. Was durch diese erstrebt werden würde, das sucht er durch Hyperbelen zu erzwingen, die es jedoch mehr für ihn als für uns sind. Freilich täuscht uns der begeisterte Schwung dieses Propheten leicht darüber hinweg, daß solche Schilderungen der Gottesgröße weit unter unserem eigenen Gottesbilde bleiben und in Hinsicht der Kühnheit und Weite der Phantasie sogar von vielen polytheistischen Dichtern erreicht worden sind. Wie wäre wohl ein Gespräch zwischen Djes. und Phidias oder Plato ausgefallen? es hätte sicherlich beiden Parteien große Überraschungen gebracht; vielleicht hätte Djes. erkannt, daß der bildenden Kunst doch etwas tiefere Ideen zu Grunde liegen, als er meint, und daß die Welt des griechischen Philosophen es mit seinem Weltenhaufe wohl aufnehmen kann. Flur und Zelt sehen grade als Hyperbelen den Himmel als schweres, massives Gewölbe voraus. קֶרֶן und מִתַּחַת sind ἀπ. λεγ., aus dem Aramäischen; קֶרֶן in רָקִיעַ zu verwandeln ist weder nötig noch auch nur rätlich, denn der Himmel ist ein Sirmament, nicht wie ein Sirmament, und רָקִיעַ paßt gar nicht zum Zelt: eine Konjektur, die den Spieltrieb zum Vater hat. Am Schluß liest man besser מִתַּחַת, denn zu diesem Wort gehört das לְשֹׁכֵה („wie ein Wohnzelt“), nicht zum Verbum. 23 f. Dieselbe Gottesgröße auch in der Geschichte der Vergangenheit und der Gegenwart, charakteristischer Weise von dem Propheten des Exils nur nach der negativen Seite hin ausgemalt: Jahve zerstört alle Erdengröße. In v. 24 bis zum Ornithon gesteigerte Hyperbelen. In וְגוֹ ist das Etymon längst vergessen. נִשְׁפָּה erinnert direkt an den einen der thematischen Sätze in v. 7. Zum Schlußsatz vgl. c. 17<sup>13</sup>. Das אֵין hat jedes-mal den Itkus, ohne Auftakt; die Stichen sind teilweise reichlich kurz, als wäre die Rede selber von einem Sturmwind erfasst. 25 schließt sich an das Vorhergehende ähnlich an wie die gleiche Frage in v. 18 an v. 17. Diese letzten vier Doppeltichen v. 25 f. stellen dem negativen Bilde der vorhergehenden vier Doppeltichen ein positives gegenüber, das aber aus der Natur genommen ist. וְשִׁיר ohne Artikel, wie ein Eigennamen, nie so bei Jes., dagegen Hiob 6<sup>1</sup>, Hab. 3<sup>3</sup>, etwa in demselben Sinne, wie wenn der Grieche θεός (ohne Art.) sagt; es soll offenbar dasselbe ausdrücken, was v. 18 אֵין besagt, und die kulturelle Grundbedeutung ist völlig zurückgetreten. 26 Könnt ihr mich mit irgend etwas vergleichen, wenn ihr dort oben die Sterne seht und bedenkt, daß ich sie geschaffen habe? אֵלֶּה, jene da, als ob der



<sup>26</sup> *Hebt zur Höhe eure Augen  
Der da herausführt nach der Zahl ihr Heer,  
Dem Kräftereichen und Machtgewaltigen*  
<sup>27</sup> *Warum sagst du, Jakob,  
Verborgen ist mein Weg vor Jahve,*

*und seht: wer schuf jene?  
sie alle bei Namen ruft,  
ist keiner ausgeblieben.  
und sprichst du, Israel:  
und meinem Gott entgeht mein  
[Recht?*

Prophet statt zu schreiben zu seinen Lesern mündlich redete und mit dem Finger nach oben wies. Auf die Himmel darf man אלה wohl nicht mehr beziehen, da von ihnen erst v. 23 in einer Weise die Rede war, daß hier nicht mehr gefragt werden kann, wer sie geschaffen habe. ברא ist der term. techn. für das göttliche wunderbare Hervorbringen, nicht für die creatio ex nihilo, welche metaphysischer Begriff aus guten Gründen im A. T. niemals vorkommt, aber es ist doch ein Hervorbringen auf Geistesweise, nämlich mittelst der Willenskraft, z. B. durch das bloße Befehlswort (Gen. 1<sup>3</sup> vgl. zu Jes. 17<sup>13</sup>), ohne Anwendung physischer Mittel und mechanisch wirkender Kräfte. Das Wort kommt im qal in keiner echten Stelle vor Djes., im niph. einige Male bei Hesekiel vor, und es ist möglich, daß der Terminus erst von Djes. geprägt worden ist. Die Antwort auf die Frage ist selbstverständlich, ebenso die Schlussfolgerung, daß der Schöpfer der Sterne seines Gleichen nicht hat, darum hält sich der Vf. nicht dabei auf, sondern macht Jahves Erhabenheit an seiner Beherrschung jener erhabensten Erscheinung des Kosmos klar: er macht die Sterne aufgehen (צא), aus ihrem Aufenthaltsort, über den das B. Henoch das Nähere zu sagen weiß) nach ihrer Zahl, die die Menschen nicht einmal kennen (Gen. 15<sup>5</sup>). Daß sie Namen haben, ist eine Vorstellung, die die Israeliten schon in älterer Zeit gehabt haben könnten, da sie die Sterne für die himmlischen Streitgenossen Jahves ansahen, die aber gewiß erst seit ihrer näheren Bekanntschaft mit der babylonischen Religion und Astrologie recht lebendig wurde. Die Gesamtheit der Sterne wird hier als ein Heer gedacht, das Jahve Tag für Tag mustert, die einzelnen bei Namen aufrufend wie ein Befehlshaber. Im letzten Distichon von v. 26 haben die Punktatoren, die בן schreiben, אצמיי als Abstraktum gefaßt, vielleicht weil ihnen das bloße בן (ohne פני) die persönliche Fassung auszuschließen schien. Aber בן אצמיי hat hier schwerlich einen anderen Sinn als Hiob 9<sup>4</sup> vgl. Na. 2<sup>2</sup> Am. 2<sup>16</sup>, und das bloße בן bei der Person erklärt sich daraus, daß בעדר, ausbleiben, den Sinn des Abfallens, des Ungehorsams hat, also konstruiert werden kann wie z. B. רשע II. Sam. 22<sup>22</sup>, בנר Jer. 3<sup>20</sup> vgl. auch עבר בן v. 27. Der Sinn ist nicht, daß Jahve durch seine physische Kraft die Gestirnmassen sämtlich in Bewegung hält, sondern daß die als lebende Wesen gedachten Gestirne sich ihrem gewaltigen Oberherrn nicht zu entziehen wagen. Das spätere Judentum nahm dies dennoch gern an und phantasierte über die Bestrafung solcher ungehorsamen Sterne vgl. z. B. Henoch 18<sup>15</sup> 80<sup>6</sup>. Es liegt also kein Grund vor, אצמיי zu lesen, vielmehr muß בן statt בן gesprochen werden. Der Plur. אצמיי auch Prv. 11<sup>7</sup> Ps. 78<sup>51</sup>.

40, 27–31, vier dreizehnbige Vierzeiler, das letzte Gedicht in dieser Reihe und der Abschluß der Ausführungen v. 12–26; wie in diesen die Wichtigkeit des בשר gegenüber der רוח, so wird v. 27–31 mehr der positive Teil des Themas v. 6–8 behandelt: Jahve ist ewig und allwissend, darum ist für die, die auf ihn harren, die (prophetische) Hoffnung eine unverfälschte Quelle von Belebung und Erhebung. 27 Der etwas ärmliche Parallelismus in v. 27a findet eine gewisse psychologische Erklärung in dem begeisterten Drang, in dem der Vf. beständig redet und weiter eilt, und der ihm die Leere des Ausdrucks verdedt oder durch den pathetischen Vortrag ersetzt. Israel klagt: verborgen ist mein Weg, d. h. mein Geschick, vor Jahve; mein Recht, das ich in meiner Streitsache mit den Unterdrückten beanspruchen darf und das Jahve als mein göttlicher Sachwalter mir schaffen sollte, geht weg von, kommt aus den Augen meinem Gott. Ältere Propheten führen derbere Aussprüche von Skeptikern an: Jahve tut weder gut noch böse Zeph. 1<sup>12</sup>, er sieht uns nicht, denn er ist aus dem Lande gegangen Hes. 8<sup>12</sup>. Umgekehrt klagt Hiob, daß ihm durch Gott sein Geschick verborgen sei c. 3<sup>23</sup>. In unserer Stelle mag mit einspielen die Nachwirkung mancher nutzlosen Stunde, die Djes. selber früher erlebt hat; jedenfalls ist der Zweifel Israels hier mit sub-

<sup>28</sup>[Und jetzt,] hast du's nicht erkannt  
 Ein ewiger Gott ist Jahve,  
 Er wird nicht müde noch matt,  
<sup>29</sup>Er gibt dem Müden Kraft  
<sup>30</sup>Müde werden Jünglinge und matt,  
<sup>31</sup>Doch die auf Jahve hoffen, gewinnen  
 [neue Kraft,  
 „Sie laufen und werden nicht matt,

oder hast du's nicht gehört?  
 Schöpfer der Enden der Erde!  
 unerforschlich ist seine Einsicht,  
 und mehrt dem Machtlosen Stärke.  
 und Rüstige straucheln gar,  
 lassen Schwingen wachsen wie  
 [die Adler.  
 gehen und werden nicht müde.“

jektiver Färbung zum Ausdruck gebracht. Natürlich hat er sich auch mit manchem Volks-  
 genossen über die Lage und die Ausichten des Volkes ausgesprochen. 28 Die LXX hat vor  
 אלה noch ein ועתה, das zu der effektvollen Frage gut paßt: aber nun höre doch, wie kannst  
 du so reden, hast du nicht begriffen und gelernt, aus den Schriften und Offenbarungen deiner  
 Religion vernommen, daß Jahve der ewige Gott und Welterschöpfer ist? Daß also der, der  
 Zeit und Raum beherrscht, auch das Geschick seines Volkes kennt und in der Hand hält?  
 Wie diese Hinweisung auf Jahves Schöpfereigenschaft gemeint ist, lehrt die Fortsetzung. Es  
 fehlt ihm weder an Kraft und Ausdauer noch an Einsicht, wenn er doch diese wundervolle  
 Welt erschaffen und eingerichtet hat und seit Urzeiten bis heute mit unverminderter lebendiger  
 Kraft in Ordnung hält: also kann ihm die Kraft und Einsicht auch nicht in der Lenkung der  
 Geschicke seines Volkes versagen, vielmehr nur unsere mangelhafte Einsicht schuld sein, wenn  
 es danach aussieht. 29 sollte mit dem dritten Distichon von v. 28 zu einem Vers verbunden  
 sein: so wenig wird Jahve müde, daß er umgekehrt dem Müden Kräfte einflößt. Daß dies  
 vorzüglich in geistigem Sinne verstanden werden soll, zeigt 30f. Die sinnliche Kraft des  
 Menschen erliegt kurzer Anstrengung, junge Männer und Krieger, obwohl im Vollbesitz mensch-  
 licher Stärke, ermüden und fallen, dagegen die auf Jahve Hoffenden werden je länger desto  
 mehr frisch, gestärkt, emporgehoben. v. 30 ist konjunktiver Vorderatz zu v. 31. החליף כח  
 die alte, abgenutzte Kraft durch neue ersetzen vgl. c. 9; יעלו ist hiph. von עלה, wachsen  
 (vgl. עלה, Laub), nicht von עלה, hinaufsteigen, denn „die Schwingen aufsteigen lassen“ wäre  
 eine Künstelei, da der Fliegende nicht die Schwingen, sondern diese jenen aufsteigen läßt; auch  
 hat der Mensch sonst keine Flügel, nur die Hoffnung läßt sie ihm wachsen. כנשרים ist Verführung  
 für כאבר נשרים (vgl. Ent. 4), denn nicht das Wachsenlassen, sondern die Flügel werden ver-  
 glichen. Ein vielleicht neues, jedenfalls herrliches Bild für die Lebensenergie und den das Geschick  
 überwindenden Geistesflug der religiösen Hoffnung, zugleich ein treffliches Symbolum für die  
 eigene Geistesart dieses Propheten. Er fühlt sich über die drückende Gegenwart und die  
 Erdenlast, die „alles Gleiche“ wie Gras an den Boden fesselt, hinweggehoben in eine freie  
 lichte Höhe durch das Wort Jahves, das „bleibt in Ewigkeit“, dessen Kern die prophetische,  
 in eine ewige Zukunft weisende Verheißung ist; das Leben in der eschatologischen Hoffnung  
 ist ihm ein Adlerflug, sie gibt ihm immer neue Kraft, bis das Ziel erreicht ist, die ὑπομονή  
 des NT.s, die aus der Hoffnung auf die Parusie hervorgeht. Dieser kurze Ausdruck des pro-  
 phetischen Optimismus, dessen Wahrheit das junge Christentum und selbst die immer ent-  
 täuschte und immer wieder aufstrebende apokalyptische Hoffnung des Judentums bewiesen hat,  
 gewinnt an Wert, wenn man sich vergegenwärtigt, daß er von dem Vertreter eines zer-  
 schmetterten und mit Füßen getretenen (c. 51<sup>23</sup>) Völkchens herrührt, das mit diesem Gedanken  
 ganz allein dasteht. Das letzte Distichon bringt ein anderes Bild hinzu, das das vorher-  
 gehende Bild entschieden schädigt, weil es statt an Adler an Strauße denken läßt. Vielleicht  
 ist es ein Zitat aus einem anderen Gedicht, vielleicht auch eine müßige Ergänzung nach v. 30.

41, 1-7, vier dreizehnbige Vierzeiler, weist in der Form eines Streitgesprächs zwischen  
 Jahve und den Völkern, in dem freilich bloß Jahve das Wort führt, dessen Überlegenheit  
 nach an seinem neuesten Machtbeweis, an der Erweckung des unvergleichlichen Siegers Christus  
 v. 1-4. Die Verse 6 und 7 haben wir bereits hinter c. 40<sup>10</sup> behandelt, v. 5 ist eine von  
 dritter Hand bewirkte nachträgliche Verbindung zwischen v. 1-4 und v. 6f. 1. 1. 1. 1. 1. 1. 1. 1. 1. 1.  
 Imperativ, dann Jussive in der 3. p., ein unanstößiger Wechsel, da es sich nur um eine

41 <sup>1</sup>*Schweigend zu mir her, Gestade,  
Sie mögen nahen, dann reden,*

<sup>2</sup>*Wer erweckte vom Aufgang den,*

*Gibt ihm Völker preis  
Es macht sie wie Staub sein Schwert,  
<sup>3</sup>Er verfolgt sie, fährt einher in Heil,*

*und Nationen, harret vor mir!  
zusammen treten wir zum Rechts-  
[streit!  
dem Sieg begegnet auf Schritt und  
[Tritt,  
und streckt Könige nieder?  
wie verjagte Spreu sein Bogen,  
den Pfad mit seinen Füßen nicht  
[betretend.*

rhetorische Einleitung handelt vgl. v. 21f. „Schweig zu mir“, prägnant: schweigend tretet vor mich! Die Aufforderung zum Schweigen erinnert an das דם, still! mit dem Zeph. 1.7 Sach. 2.17 Hab. 2.20 vgl. Neh. 8.1 Jahves Gegenwart angekündigt wird, doch will ja Jahve zuerst reden und dann abwarten, ob man etwas dawider sagen könne. Er tritt mitten unter die Völkerwelt und ihren Lärm und verlangt Stillschweigen, teils aus Ehrfurcht vor ihm (vgl. Hiob 29.8–10), teils weil er etwas ganz Besonderes zu sagen hat. יהוה יחליץ כח<sup>1</sup> ist auffällig, schon weil es eben vorher (40.30) dagewesen ist, dann weil man nicht begreift, warum die Völker die Kraft erneuern sollen, da doch weder von einer Einbuße an Kraft die Rede gewesen, noch zu dem Streitgespräch über die Frage: wer hat den Tyrus aufgestellt, eine besondere Kraft nötig ist. Daher ist mit de Lag. anzunehmen, daß die Phrase hier durch ein Versehen wiederholt ist; vielleicht sah ihr der ursprüngliche Text einigermaßen ähnlich, ich habe daher oben ein יחליץ יְהוָה übersezt. Umgekehrt will Wort nach jenem gewiß falschen zweiten Verbum auch das erste in החרישו und das אלי nach einem Vorschlag von Gelders in das nur einmal vorkommende אֵל Kraft umändern, obwohl das hiph. von חרש sonst nicht gebraucht wird, kann sich freilich dabei auf die LXX berufen; aber der Sinn, der so entsteht, paßt eben nicht. Auch in v. 1 b ist der maß. Text besser als der griechische, der das אַ hinter יחרי hat und dann etwa משפט יקראו liest. משפט ist Prozeß, Rechtsverhandlung Mal. 3.5 Jdc. 4.5; Mich. 6.2 steht dafür ריב. Bei Micha hadert Jahve mit seinem Volke, hier mit den Weltvölkern, die zur Anerkennung seiner alleinigen Gottheit genötigt werden sollen. 2 Jahve hat erweckt (zitiert vom Chroniker II, 36.22 Esr. 1.1 als Satz des Jeremia) vom Osten her (v. 25 vom Norden und Osten) den Tyrus, der c. 44.28 45.1 mit Namen genannt, hier aber so erwähnt wird, daß Djes. auch ohne Nennung ihn als seinen Lesern längst bekannt hinstellt, denn „Sieg begegnet ihm (קרא für קרה) auf seinen Fuß“, wo er nur hintritt. צרק kommt bei Djes. außerordentlich oft und in den mannigfachsten Bedeutungen vor; hier bedeutet es objektiv das Recht, das man (im Rechtsstreit) gewinnt, oder, da der Rechtsstreit hier ein Krieg ist, den Sieg, den die Gottheit dem Besseren zuspricht. In v. 2b hat bereits Ew. das unsinnige ירד nach c. 45.1 in ירר verbessert; das יחריר, auf das die LXX rät, paßt nicht, da das Erschrecken der Könige gleichgültig ist. Anstößig ist noch das zweite ירן, das als versehentliche Wiederholung des ersten anzusehen sein dürfte. Erforderlich ist ein Verbum mit einem Suffig, da חרבן und קשתו, deren Suffig sich auf Tyrus beziehen muß, nur Subj., nicht Obj. sein können, also etwa תשיבם. Des Persers Waffe macht die Könige wie Staub und Spreu, wie es nach c. 40.24 Jahves Odem tut. Das יו wirkt hier nicht mehr nach, vielmehr steht das dritte Distichon von v. 2 in Parallele zu dem von v. 3, beide bilden einen Vierzeiler und führen den Inhalt der Frage selbständiger aus. So steht auch das ירדפם etwas weniger isoliert und verloren da, als wie im jetzigen Text und vollends in der von vielen Exegeten akzeptierten Verlegenheitsübersetzung der LXX, die חרבם und קשתם zu lesen zwingt und einen Satz: [wer] macht ihr Schwert wie Staub? herstellt, der unnütz hinterher hinkt und ein sonderbares Bild enthält. „Auf den Pfad mit seinen Füßen kommt er nicht“, soll gewiß nicht heißen, daß er gebahnte Wege verschmäh: warum sollte er so unklug sein? Der Zusatz ברגליו zeigt, daß er wie im Fluge, ohne den Boden zu berühren, vorübergehend gedacht wird, etwa so, wie man sich den Lauf überirdischer Wesen vorstellte, die ja sogar über das Wasser wandern können vgl. auch Ps. 91.12 Dan. 8.5. Auch das אשן-



<sup>4</sup> *Wer hat's getan und gemacht?  
Ich Jahre der erste*

*der die Geschlechter rief vom Anfang,  
und bei den letzten wieder ich!*

<sup>5</sup> Es schauten's die Völker und schauerten, die Enden der Erde erzittern,  
Sie nahten sich und kamen [insgesamt zum Rechtsstreit].

deton ירדפם יעביר malt den eilenden Flug. 4 פעל und עש nebeneinander erinnert an אבר und דבר c. 40<sup>27</sup>; die LXX hat noch ein ταῦτα. מו wird wiederholt, weil die beiden vorhergehenden Distichen die Frage hatten fallen lassen. Der hat den Tyrus aufgestellt, der von Anfang an die Geschichte leitete und der sie immer leiten wird, der die Geschlechter rief, d. h. nicht blos, der sie ins Dasein rief, sondern der sie zu ihren geschichtlichen Aufgaben berief. Man spürt in diesen Sätzen den Eindruck, den die Geschichtswerke, besonders die wundervolle Teleologie des Jahvisten, und die Ausführungen eines Jes. über Jahves unumschränkte Leitung der Völgergeschichte auf Djes. gemacht haben. Denn wenn er nicht die vergangene Geschichte, so wie er sie gelesen hat, als etwas Gegebenes und als eine allgemein bekannte und zugestandene Wahrheit ansähe, so könnte er nicht mit dieser merkwürdigen Unbefangenheit das als ein Beweismittel behandeln, was selbst erst vor den Heiden zu beweisen wäre. Der Jahvist sagt: Jahve hat Erd' und Himmel gemacht, also hat Jahve das getan; Jes. sagt: Jahve hat die Assyrer berufen, also hat Jahve das getan, es steht ja so geschrieben; und also ist es auch Jahve, der den Tyrus berief. Die zum Wortkampf aufgerufenen Mittelmeervölker würden übrigens eher den Satz, daß Jahve den Tyrus berufen habe, geglaubt haben als den anderen, der ihm als Stütze dienen soll, daß sie selber von Jahve geschaffen und geleitet seien; das Letztere schrieben sie ihren eigenen Göttern zu, während sie zur Not für möglich gehalten hätten, daß irgend ein anderer Gott, also z. B. Jahve, den jetzigen Aufruhr in der Völgervelt angestiftet habe. Djes. sieht das alles gar nicht, auch er berührt den Boden nicht mit seinen Füßen. „Ich Jahve der erste“, Jahve ist vor den Völkern dagewesen, darum hat er das Regiment. אני דהא heißt wohl nur: bin ich da, oder: bin ich es, nämlich der, der alles tut; wer die anderen überlebt, behält das Regiment. Der Gedanke der Ewigkeit Gottes, obwohl nur in der Form der Zeit gedacht (oder vielleicht gerade wegen dieser Auffassung als des absoluten Vorher und Allerleht) übt auf den Vf. eine begeisterte Wirkung aus, ist ihm Trost und Beweis, feuert ihn an, die ideale Summe der Welt und ihrer Geschichte zu ziehen. Der letzte Satz kehrt mit allerlei Variationen beständig wieder als das Leitmotiv der erhabensten Gedankengänge, das in c. 40<sup>6-8</sup> zuerst ertönte. 5 scheint ein Zusatz aus der Zeit zu sein, als bereits v. 6. 7 aus seiner ursprünglichen Stelle hinter c. 40<sup>19</sup> an seinen jetzigen Platz geraten war, und soll eine notdürftige Verbindung mit v. 1-4 herstellen. Sein Vf. richtete sein Augenmerk mehr auf v. 6f. als auf v. 1-4, da ja doch die Fremdartigkeit der Fortsetzung ihn zu seiner Nachhülfe veranlaßte; er läßt sich insbesondere inspirieren durch das חוק, das er als „sei getroßt“ auffaßt, daher sein ירדדו, das durch v. 1-4 nicht motiviert ist, und das aus Hiob 6<sup>21</sup> Sach. 9<sup>5</sup> Ps. 40<sup>4</sup> oder Ps. 52<sup>8</sup> entlehnte Wortspiel ראני ויראני, in dem das zweite Wort wegen v. 5 b mit י consec. ausgesprochen werden muß. v. 5 b ist in der LXX noch vervollständigt durch ירדדו; auch das erste Wort in v. 6 der LXX κριών, das ein verstümmeltes למשפט zu sein scheint, gehört noch dazu, sodaß hier die Absicht, der Aufforderung v. 1 eine Folge zu geben, auf der Hand liegt. Aber dieser Übergang war von vornherein aussichtslos, da die Völker in v. 6f. ja nicht mit Jahve streiten und etwa sagen: dies Bild, das wir soeben machen, hat den Tyrus erweckt. Selbst wenn man dies hinzudenken wollte, obgleich es, da es die Hauptsache wäre, vom Vf. selber hätte ausgesprochen werden müssen, so wäre der so entstehende Gedanke doch zu grotesk, um annehmbar zu sein; Djes. hält zwar die Bildanbeter für töricht, aber für solche Narren kann er doch die לאמים nicht ausgeben, daß sie einem erst noch anzufertigenden Bilde die Erweckung (oder auch die Abwehr) des Tyrus zuschreiben wollen. v. 5 ist also zu streichen; v. 4 b bildet den ursprünglichen Abschluß. — 6. 7 f. hinter c. 40<sup>19</sup>.

41, 8-20 wendet sich wieder mit Tröstungen an Israel, das, in alter Zeit von Jahve als sein Knecht berufen, sich nicht fürchten soll v. 8-10, das den Untergang seiner Feinde

\*<sup>8</sup> *Du aber, Israel, mein Knecht,  
 Same Abrahams, meines Freundes,  
<sup>9</sup> Du, den ich faßte von den Enden  
 [der Erde  
 Und zu dem ich sprach, mein  
 [Knecht bist du,*

*Jakob, den ich erwählt habe,  
 und von ihren Säumen berief,  
 ich habe dich erwählt und nicht  
 [verschmäht:*

erleben, ja sie selbst „dreschen“ soll v. 11–16 und das auf wunderbarem Wege zurückkehren wird v. 17–20. Also drei Gedichte. Das erste,

41, 8–10, drei dreizehnbige Vierzeiler, ist mehr die Einleitung. 8 „Du aber“ fürchte dich nicht, denn du gehörst nicht etwa zu den Völkern, die dem Tyrus preisgegeben sind, sondern du sollst durch ihn, der um deinetwillen kommt (45<sup>a</sup>), erlöst werden. Israel ist Jahves Knecht. Diese Bezeichnung wird in so vielen Abstufungen angewandt, daß nicht immer leicht zu sagen ist, was gemeint ist; schwerlich soll sie hier blos bedeuten, daß Israel den Gott Jahve verehrt und ihm mit Opfern und Tempelsteuern dient, sondern hat einen emphatischeren Sinn. Knechte eines Hausherrn sind alle seine Sklaven, aber es gibt hausgeborne, gekaufte, im Krieg gewonnene, auch Schuldsklaven; aus der Menge treten hervor die Leibdiener, die immer um die Person des Herrn sind, ferner die Oberknechte, die, den Hausmeister an der Spitze, den verschiedenen Zweigen des Haushalts und der Arbeit vorstehen und anderen Knechten gebieten, ferner zinszahlende Hörige usw. In unserer Stelle scheint Israel als Jahves Leibdiener und Favorit gedacht zu sein, ohne daß er vorläufig Aufgaben nach außen hin hätte, während als Oberknechte, die den gemeinen Knechten in besonderen Ämtern gegenüberstehen, anderwärts die Fürsten c. 37<sup>35</sup> oder die Propheten Num. 12<sup>7</sup>. Am. 3<sup>7</sup> und so auch der Gottesknecht der Ebed-Jahve-Lieder gelten, beides geht freilich leicht ineinander über. Parallel zu dieser Anrede an Israel steht zunächst der Ausdruck: ich habe dich erwählt, dich allen anderen, die mir zur Verfügung gestanden hätten, da alle Menschen meine Knechte sind, vorgezogen und zwar aus besonderer Zuneigung; vgl. zur Sache Mal 1<sup>2</sup> ff.: Jahve liebt Jakob, haßt Esau, Jakob ist sein Sohn und Knecht. Daß der Gedanke der Erwählung bei den Schriftstellern der deuteronomischen Periode so stark hervortritt, erklärt sich daraus, daß Jahve der Gott der Welt und der einzige Gott geworden ist und doch Israels Gott bleibt. Die Israeliten waren nicht gewillt, ihr geschichtliches Verhältnis zu Jahve als überwundenen Irrtum nationaler Beschränktheit anzusehen und einem theoretischen Universalismus zu opfern. Charakteristisch, aber bei einem Volk, das als den Kern der Religion die Liebe und Treue zwischen יְהוָה und עַם betrachtet, völlig verständlich ist es, daß man keinen objektiven Ausdruck, sondern das subjektive קָרַב, erwählen, vorziehen, lieben, zur Bezeichnung für den geschichtlichen Tatbestand wählte. Daß aber die Erwählung nicht den Individuen, sondern der Gesamtheit gilt, besagt die Fortsetzung: Kinder meines Freundes Abraham. Dieser Name beweist wieder den Einfluß des Jahwisten, überhaupt der Geschichtsliteratur, auf die nachdeuteronomischen Schriftsteller, denn vorher wird Abraham von den Propheten nicht erwähnt (s. zu c. 29<sup>22</sup>). Bei der Bedeutung, die die Blutsverwandschaft bei den Israeliten und in allen älteren Kulturperioden hat, ist die Abstammung von Jahves Freund eine natürliche und, wenn nicht die höchste sittliche, so doch eines sittlichen Charakters keineswegs entbehrende Unterlage für den religiösen Adel der Juden. קָרַב, im hebr. Text als aktives, im griechischen als passives Partiz. behandelt, ist ein etwas mangelhafter, einseitiger Ausdruck für unser reziprokes Freund, für das der Hebräer keinen besonderen Ausdruck hat, vgl. Davids Umschreibung des Begriffs Freundschaft II. Sam. 1<sup>26</sup>. Der Ausdruck ist wiederholt II. Chr. 20<sup>7</sup> vgl. Jaf. 2<sup>23</sup> φίλος θεού; im Islam wird Abraham gewöhnlich so bezeichnet, und Hebron hat daher den Namen Chalil. Der zweite Stichos in v. 8 b ist verloren gegangen. 9 In hyperbolischer Weise heißt es, daß Jahve Israel in seinem Ahnherrn Abraham von den Enden der Erde her geholt habe, aus dem nördlichen Mesopotamien, das doch auch für Djes. schwerlich das äußerste Land ist; aber je weiter her Jahve Israel geholt hat, desto größer muß seine Vorliebe für es sein. Es ist möglich, daß der Vf. über Abraham hinüber weiter

- <sup>10</sup> Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, blicke nicht ängstlich, denn ich bin  
[dein Gott,  
Ich stärke dich und helfe dir und stütze dich mit meiner treuen  
[Rechten.
- \* <sup>11</sup> Sieh, es werden in Schanden und alle wider dich Entbrannten,  
[beschämt sein  
Es werden wie nichts sein und die Männer deines Haders,  
[umkommen
- <sup>12</sup> Du wirst sie suchen und nicht finden die Männer deines Zankes,  
Es werden wie nicht und gar nichts sein die Männer deiner Bekriegung.
- <sup>13</sup> Denn ich, Jahve, dein Gott, halte fest deine Rechte,  
Der ich spreche zu dir: fürchte dich nicht, ich, ich helfe dir;
- <sup>14</sup> Fürchte dich nicht, Wurm Jakob, Würmchen Israel,  
Ich, ich helfe dir, ich dein Erlöser, der Heilige Israels.

an Noah zurückdenkt, dessen Geschichte im jahvistischen Werk fast unmittelbar der des Abraham vorhergeht und der durch Sem sowohl physisch wie moralisch aufs engste mit diesem verbunden ist. Die ersten drei Stichen von v. 9 für unecht zu erklären, ist ein sehr unglücklicher Gedanke; man soll sich im Gegenteil freuen, daß der vierte Sticho von v. 9 noch so weit von v. 8 absteht, weil er v. 8a wiederholt. Das letzte Wort von v. 9 ist wieder nur ein Gliedwort. 10 Jetzt erst kommen die Verben zu dem Vokativ in v. 8. שָׁמַרְךָ hithp. (mit a f. Olsh. § 269d G.-K. § 75bb) von שָׁמַר mag etwa heißen: erregt hin und her schauen, angstvoll blicken, hat freilich v. 23 einen ganz anderen Sinn und ist darum etwas verdächtig; vielleicht gab es ein hithp. von שָׁמַר: sich verstört gebärden. „Durch die Rechte (יָמִין) für יָמִין bei Dtsjef. meiner Gerechtigkeit“, die Jahve durch die Treue bewährt, mit der er an seinem Erwählten festhält. Die Perfekte in v. 10b sind deutlich Aoriste.

41, 11–16, drei Strophen zu je vier Distichen mit 3+2 Hebungen. Das Gedicht begründet die Aufforderung zur Furchtlosigkeit, alle Feinde Israels sollen verschwinden und überwunden werden. 11 „Alle, die wider dich entbrannt sind“ nur noch in dem ähnlichen Gedicht c. 45<sup>24</sup>. Der Ausdruck meint gewiß nicht bloß die Chaldäer, sondern „alle“ Feinde, auch die Nachbarn, die sich über Judas Unglück freuten und daraus Vorteil zogen. „Die Männer deines Haders“: Israel wird wie ein Privatmann gedacht, den böse Nachbarn anfechten und zu Prozessen nötigen. 12 מַצְתִּירָךְ verbannt sein pluralistisches Suffix mit dem י der Annahme, daß מַצְתִּירָךְ (c. 584 Prv. 13<sup>10</sup>) vorliege, während die meisten Handschriften und die Punktatoren das י nicht anerkennen, vermutlich wegen der anderen Singulare, und das sonst nicht vorkommende aramäische מַצְתִּיר vorziehen. „Wirst sie suchen und nicht finden“ eine volkstümliche Redensart vgl. c. 33<sup>18</sup>. v. 12b ist fast nur Wiederholung von v. 11b. Ebenso ist 13, wo nur v. 8–10 in verkürzter Form wiedergegeben wird, ein Beispiel dafür, daß die Redelust und das Pathos des Schriftstellers ihn leicht über die Inhaltsleere hinwegtäuscht. מַלְחָמָה wird auch für den Streit Privater gebraucht vgl. z. B. Ps. 120<sup>7</sup>. Auch 14 bringt sachlich eigentlich nichts Neues. „Wurm Jakob“ (Appositionsverhältnis im stat. constr.) vgl. Ps. 22<sup>7</sup> gehört zu den uns fast überschwänglich zärtlich anmutenden tröstenden, lieblosend bedauernden Benennungen Israels, die für die subjektive, gefühlsweiche Art des Dtsjef. so bezeichnend sind. Diese Zärtlichkeiten scheinen mir dann am besten verständlich zu sein, wenn Dtsjef. nicht unter der Masse der Deportierten lebte. Vielleicht hat er an dem Ort, wo er lebte, Bekanntschaft mit Äußerungen des Hasses gemacht, den die kleinen Nachbarnvölker gegen die Juden hegten und der manchem Juden in der Diaspora das Leben verbittern mochte. Eben darum auch der private Charakter der „Bekriegung“. Neben dem ersten Epitheton in v. 14a will das emphatische „Mannen Israels“ gar nicht passen; מַנִּי מִסָּפֶר, Mannen von geringer Zahl, kann das bloße מַנִּי auch nicht heißen, auch würde dadurch nichts gebessert. Gew. u. a. lesen mit Recht מַנִּי, das c. 14<sup>11</sup>. Hiob 25<sup>6</sup> ebenfalls neben תְּלִיעָה steht; ein Singul. empfiehlt sich auch wegen der folgenden Suffixe. v. 14b ist überladen; ich halte jetzt dafür,



- <sup>15</sup> *Siehe, ich mache dich zu einem neuen Dreschschlitten, einem vielspitzigen, Dreschen wirst du Berge und Hügel zermalmen und wie Spreu machen;*  
<sup>16</sup> *Du wirst sie wurfeln und Wind sie heben und Sturm sie zerstreuen, Du aber wirst jubeln über Jahve, den Heiligen Israels.*

daß das mitten in Jahves Rede eingeschobene נאם-הוה aus einem vermeintlichen הוה entstanden ist, daß aber der Dichter in Wirklichkeit נאם-הוה geschrieben hat (möglicher Weise auch vorher הוה-נאם, für Jahve auch c. 43<sup>14</sup>. 41<sup>8</sup>. 24. 47<sup>4</sup>. 48<sup>17</sup>. 49<sup>7</sup>. 26. 54<sup>5</sup>. 8., darum auch einige Male bei Tritojesaja, ist eigentlich der Erlöser, der eine Person oder Sache, die in fremde Hände gekommen ist oder zu kommen droht, zurückkauft (und als הוה-נאם, als Bluträcher, einen Getöteten durch die Erlegung des Totschlägers oder eines seiner Verwandten wieder einlöst, insofern der gleiche Schaden der feindlichen Familie den der eigenen wieder gut macht), auch der nächste Verwandte (I. Reg. 16<sup>11</sup>), weil dieser verpflichtet ist, das verlorene oder gefährdete (Jer. 32<sup>7</sup>) Besitztum oder den Ermordeten einzulösen; für solche Personen, die keinen natürlichen Bluträcher haben, tritt Gott als Bluträcher auf (Hiob 19<sup>25</sup>). Bei Deuterosej., bei dem es sich ja um die Einlösung eines ganzen Volkes handelt, bedeutet der Ausdruck nicht viel mehr, als daß Jahve der Erlöser oder auch nur der Beschützer (vgl. 3. B. c. 44<sup>2</sup>) Israels ist. 15 Jahve will Israel machen zu einem neuen Dreschschlitten, „Besitzer von vielen Schneiden“ (פּוֹסֵף, Reduplication von פָּה, doppelte Schneiden Ps. 149<sup>6</sup> oder viele Schneiden). Da כּוֹרֵץ sonst nur in der Form כּוֹרֵץִים vorkommt und auch nur II. Sam. 24<sup>22</sup>. I. Chr. 21<sup>3</sup>, so hat ein Leser das gleichbedeutende Wort חָרֵץ s. c. 28<sup>27</sup> zur Erklärung beigezeichnet, das man nicht (als Adjektiv: scharf) beibehalten darf, weil es den Stichos überfüllt. Israel soll Berge dreschen, wieder eine starke Hyperbel für: Garben auf den Bergen; es schneidet mit seinen scharfen Dreschschneiden nicht blos das Korn, sondern auch die Tenne, ja den ganzen Berg hinweg. Die Berge können nur die Feinde sein. Denn Hindernisse, auf die man die Berge deuten will, drißt man nicht, noch weniger wirft man sie, wie v. 16 fortfährt, der zeigt, daß eigentlich an das Korndreschen gedacht und die Berge nur durch den Ingrimme des Dreschers in Mitleidenschaft gezogen sind. Gott kommt dem Volk mit seinem Sturm zu Hülfe, der die Spreu davonführt (c. 17<sup>13</sup>). Das הוה v. 16a ist wohl dem Abschreiber zu verdanken; am Schluß von v. 16b ist הוה-לל, das die LXX nicht hat (sie hat dafür ein anderes Wort am Anfang von v. 17), zu streichen. — Das Gedicht für unecht zu erklären, ist man schwerlich berechtigt; es hat soviel von Deuterosej.s Art und Stil, daß man schon einer zweiten Dtsj. dafür annehmen müßte. Von Waffensiegen Israels über die Chaldäer spricht Dtsj. sonst nicht, aber wahrscheinlich auch hier nicht, eher von Niederwerfung derjenigen, die dem heimkehrenden Volk sein Land bestreiten, weil sie es inzwischen teilweise an sich gerissen haben, möglicher Weise auch von Kämpfen auf dem Heimwege vgl. die Andeutung c. 40<sup>10a</sup>.

41, 17–20, das dritte Gedicht, das wieder zum gewöhnlichen dreizehigen Tetrastrich zurückkehrt. Das Gedicht ist besonders charakteristisch für die eilende Art zu schreiben, zu der Phantasie und Begeisterung den Dtsj. antreiben. Er beginnt mit einer Schilderung des Elends solcher, die bei argem Durst vergebens nach Wasser suchen, und man weiß zunächst nicht, wen und was er eigentlich im Auge hat; mit einem Male steht man vor dem Bilde des wunderbaren Weges, den Jahve durch die Wüste legen will, um das Volk darauf heimzuführen. Es scheint danach, daß der Dichter doch schon im vorhergehenden Gedicht v. 15 f. an die beschwerliche Wüstenreise gedacht hat und jetzt zu einer anderen Särlichkeit, die sie mit sich bringt, übergeht, der Gefahr zu verdursten. Bei dieser Annahme kommt in alle die Gedichte, die sich mit dem „fürchte dich nicht!“ an Israel wenden, mehr Einheit und Zusammenhang: es handelt sich überall um Ausführungen der Verheißung des allerersten Gedichts, daß Jahve sein Volk allen anscheinenden Unmöglichkeiten zum Trotz durch die Wüste mit seiner sieghaften Rechten nach Zion führen will. So wechseln die sämtlichen Gedichte ab mit Behandlung teils der Audition von c. 40<sup>3f.</sup>, teils der von 40<sup>6ff.</sup>. Zugleich verschwindet etwas von dem Gleiten, dem Schwebenden und Wetterwendischen, das sich mir

\* <sup>17</sup> *Die Elenden, die Wasser suchen und  
[es ist nichts da,  
Ich Jahve will sie erhören,*

<sup>18</sup> *Ich will öffnen auf Dünen Ströme  
Will machen die Wüste zum Wasser-  
[becken*

<sup>19</sup> *Ich will geben in die Wüste Zeder,  
Will setzen in die Steppe Zypresse,*

<sup>20</sup> *Damit sie sehen und erkennen,  
Daß Jahves Hand dies gemacht hat*

*deren Zunge in Durst vertrocknet,*

*ich Israels Gott sie nicht verlassen.  
und inmitten der Täler Quellörter,  
und dürres Land zu Wasserquellen.*

*Akazie und Myrte und Ölbaum,  
Fichte und Scherbin zumal;  
bemerken und inne werden zumal,  
und Israels Heiliger es geschaffen.*

früher in einzelnen Dichtungen aufdrängte. 17 Der erste Stichos, der bis zu נִאֲוִי gehen muß, ist überlang; eines der beiden Adjektive ist Variante zum anderen, wenn man nicht annehmen will, daß in dem letzten Wort von v. 16 und einem der Adjektive eine entstellte Beischrift steht, wie der griechische Text nahelegt. נִשְׁתַּח נִשְׁתַּח Pausalform mit sog. dag. affectuosum statt נִשְׁתַּח von נִשְׁתַּח Olsh. § 83b G.-K. § 20i. 18 Das Öffnen meint eigentlich die Quellen und ist mit den Strömen, die besser ihre Stelle mit den ersteren vertauschen würden, mehr zeugmatisch verbunden; die Ströme haben ihren jetzigen Platz um der שְׁפִיִּים (nur bei Jeremia und Dtsj.) willen, um mit diesen kahlen Wüstenhöhen, von denen der glühende trodene Wüstenwind kommt (Jer. 41), einen möglichst überschwänglichen Gegensatz zu bilden. Nachgeahmt ist diese Stelle c. 30<sup>25</sup>, nur auf Palästina und die eschatologische Zeit übertragen. Wenn v. 18 zur Not noch rein bildlich verstanden werden könnte, so würde dies doch zu Geschmackslosigkeiten führen bei v. 19, wo der Gedanke der Wüstenwanderung klar hervortritt. Die Wüste wird dort, wo Jahve wandert, zur Oase umgeschaffen s. zu c. 40<sup>3</sup> f. Von den genannten sieben Bäumen, die hier sämtlich als Zierbäume, nicht als Nutzbäume gedacht sind, da sonst im Anschluß an v. 17 Frucht-bäume genannt wären, sind die beiden letzten auch den Alten nicht sicher bekannt. In der Nachahmung c. 60<sup>13</sup> gelten sie als Libanon-bäume und kostbare Bauhölzer, mit denen der ärmliche zweite Tempel ausgebaut werden soll. יָרְדֵּן ist für die einen die Fichte (LXX), für die andern die Ulme (Symm., Vulg.) oder die Platane (Talmud), יָרְדֵּן soll Buchsbaum (Trg., Symm., Vulg.) oder eine Zedern-art (LXX, Pesch. in 60<sup>13</sup>) sein, der Scherbinbaum. Dtsj. muß doch wohl an einem Ort gelebt haben, wo er diese Bäume zu sehen bekam, also gewiß nicht in Babylonien, sondern eher eben am Libanon. 20 Eine geistliche Erquickung würde sich nicht so handgreiflich und objektiv als Jahves Schöpfungstat, als Werk seiner Hand, erkennen lassen, wie hier vorausgesetzt wird; der Vf. muß an die wunderbare Umwandlung der Wüste denken. Zu יִשְׁמְרוּ ist לִבָּם oder עַל-לֵב zu ergänzen. Die beiden יָרְדֵּן in v. 19 und 20, so nahe hinter einander, sind nicht schön; leider darf man keines streichen, weil sie metrisch unentbehrlich sind. Zu der redseligen Häufung der Verben in v. 20a vgl. zu 40<sup>27</sup> 41<sup>4</sup>.

41, 21 – 29, acht dreizehnbige Vierzeiler. Wieder eine Disputation, diesmal zwischen Jahve und den Göttern, die nichtig sind und stumm bleiben, weil sie nichts vorbringen können, insbesondere keine Weissagung, während Jahve die Zukunft hervorbringt und vorherjagt. Diese Ausführung ist wieder ein hervorragendes Beispiel von der echten, poetischen und religiösen Naivität, mit der Dtsj. denkt und spricht. Jeder beliebige Andersgläubige würde ihn widerlegt, wo nicht gar verlacht haben, wenn er behauptet, daß es außer der israelitischen Religion keine Vorherjagungen gebe und daß der Perser durch den Gott des ihm schwerlich bekannten Exulantenvölkchens berufen und zu seinen Siegen über die Lyder usw. geführt sei; aber unser Prophet hält das offenbar gar nicht für denkbar, das bloße Aussprechen seiner Überzeugung ist ihm schon Beweis, er hat nicht das kleinste Körnchen Selbstkritik. Er „nimmt das Reich Gottes wie ein Kind“ Cf. 18<sup>17</sup> und sieht nicht bloß selbst τὰ οὐ βλερόμενα, sondern meint, daß auch andere es sehen müssen, wenn er es nur nennt. Weniger bewundernswert ist die schriftstellerische Seite, die rhetorische Herausforderung des



\*<sup>21</sup> *Schafft herbei eure Rechtssache,  
Bringt vor eure Hauptbeweise,*  
<sup>22</sup> *Mögen sie hebringen und uns angeben* das, was sich begeben wird;  
*Das Frühere, was es war,* gebt's an, damit wir's zu Herzen nehmen!  
*Oder das Kommende laßt uns hören,* damit wir seinen Ausgang erkennen,  
<sup>23</sup> *Gebt an, was auf nachher eintreffen wird,* damit wir erkennen, daß  
[ihr Götter seid!  
Machts gut oder schlecht, damit wir staunen und sehen zumal!

alleinigen Gottes an Götter, die gar nicht sind, eine Herausforderung, die im Munde des Propheten selber ihren guten Sinn hätte, im Munde Jahves aber grade dann, wenn er allein von uran existiert und wirkt, die Götter also als Luftgebilde der menschlichen Phantasie kennt, übel angebracht ist und unabsichtlich Jahve verkleinert. Das „spricht Jahve“ hat hier doch einen anderen Sinn als bei Jes.; nicht der alleinige Gott, sondern der Monotheist redet hier. Dties. glaubt, als Prophet zu sprechen, spricht aber als Poet; die Begeisterung täuscht sich über sich selber. 21 Daß die Götter angeredet werden, erfährt man erst v. 23. Sie sollen ihren Hader, ihre Beschwerden, daß ihre Gottheit bestritten wird, vortragen, samt ihren kräftigsten Streitgründen. Zu עֲצוּמוֹ vergleicht Fürst passend arab. 'isma, defensio, tutamen; in עֲצוּמוֹתֵיכֶם, euere Götzenbilder, sollte man doch das Wort nicht verwandeln, da die Götter selber angeredet werden! Hinter Jahve fehlt noch eine Hebung, die LXX hat ἰ. ה. Im zweiten Distichon heißt Jahve der König Jakobs; daraus darf natürlich nicht gefolgert werden, daß Dties. ein irdisches Königtum Israels ausschließt s. zu c. 55: ff. 22 Die kräftigsten Beweismittel für die Existenz der Götter würden von ihnen herrührende Weissagungen sein: eine lehrreiche Stelle für Dties.s Gottes- und Religionsauffassung. Beweise müssen sein! man lebt nicht mehr in der alten Zeit, wo die Existenz höherer Wesen den Menschen etwas so selbstverständliches Gewisses war wie der Aufgang und Untergang der Sonne und irgend eine Legende oder neue Wundertat zum Beweis genügte. Zur Abwechslung variieren die Verben in der 2. und 3. pers. wie in v. 1. Von den drei Distichen des Verses sind wie gewöhnlich die beiden ersteren eng miteinander verbunden, dagegen gehört der dritte zu v. 23a. Die beiden ersten sagen: mögen die Götter uns die Zukunft vorher- sagen oder auch uns frühere Weissagungen vorlegen, damit wir doch auch etwas von diesen Fähigkeiten bei ihnen bemerken. הַרְאֵנוּת kann nicht die nächstkünftigen Ereignisse im Unterschied von späteren bedeuten, sondern nur wie immer die vergangenen Dinge; Jahve sagt: erzählt doch einmal von früheren Begebenheiten, was mit ihnen war, d. h. wie ihr sie vorher- gesagt habt und wie sie eingetroffen sind, ob sich Vorhersagung und Erfüllung miteinander decken. Vorausgesetzt wird, daß die heidnischen Religionen dergleichen nicht haben, weil sie keine wirklichen Götter haben. In dem dritten Distichon scheinen die beiden Stichen umge- stellt zu sein, denn der jegige erste ist als Fortsetzung des zweiten (v. 23a) ebenso nötig, wie im vorhergehenden Distichon überflüssig. Zur Not könnte man sich mit dem Text der LXX behelfen: laßt uns wissen, was das letzte ist, und das Kommende sagt uns (יִבְרַע הָאֲחֵרִית), aber v. 23a spricht für die Umstellung. 23 לֹא־רָא, auf die Folgezeit, in Zukunft vgl. c. 42<sup>23</sup>. וְנִשְׁתַּעֲרָה, Kohort. mit fremdartiger Betonung s. Olsh. S. 458: damit wir uns (staunend) an- sehen. Das Ktib וְנִרְא kann bleiben, obwohl das sehen nach dem sich gegenseitig ansehen tautologisch wirkt; וְנִירָא, damit wir uns fürchten (Ort), paßt schwerlich zur Rede Jahves. „Macht's gut oder schlecht“, tut doch irgend etwas, damit man sieht, daß Leben in euch ist. Dieser Hoyn ist nur verständlich, wenn die Götter mit den Bildern identifiziert werden, wenn also Dties. entweder keine rechte Kenntnis der heidnischen Gottheiten und des Bilderdienstes hat oder das Unsichtbare in den Bildern für Jahve in Anspruch nimmt und nur die Ver- sinnlichung der Gottheit in und ihre Verdrängung durch die Bilder als Heidentum betrachtet. Religionsgeschichtlich richtig ist seine Auffassung nicht, aber selber religionsgeschichtlich in- teressant als Beispiel für die Wirkungen des deuteronomischen Bilderverbots und als erster Ausdruck einer später weitverbreiteten und einflußreichen Theorie über den Ursprung des



- <sup>24</sup> *Siehe, ihr seid nichts,* und euer Tun ist nichts. Ein Greuel,  
[der euch erwählt!
- <sup>25</sup> *Ich habe erweckt vom Norden und* vom Aufgang der Sonne den, der  
[er kam, [meinen Namen anruft,  
Und er zerstampfte Fürsten wie  
[Lehm und wie der Töpfer Kot zertritt:
- <sup>26</sup> *Wer hat's gemeldet von Anfang* und von früher, daß wir sagen: richtig?  
[an, daß wir's erkennen, noch einer gehört eure Worte.  
Weder hat's einer gemeldet noch  
[hören lassen,

Heidentums als eines Abfalls von der Uroffenbarung (Röm. 1<sup>10</sup> ff.). 24 Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden. **עַל** ist wahrscheinlich Schreibfehler für **עַל** vgl. v. 29 c. 40<sup>17</sup>. Das kräftige Wort am Schluß gegen die Anhänger der Bilder zielt wohl nicht gegen die Heiden, sondern gegen abtrünnige Juden, es scheint mir gar nicht im Geist des Djes. zu sein, und das Wort **בָּחַר** wird hier ebenso gebraucht wie von Tritojes. 25 Jahve legt den Göttern nun das beste Beispiel vor, an dem sie ihre Göttlichkeit beweisen könnten, wie er die seinige damit schon offenkundig bewiesen hat. Er hat den Tyrus berufen und ihm Sieg über Sieg gegeben: haben sie das etwa vorher gewußt und gemeisagt? **וְהָיָה כִּי יִרְאוּ** mit — statt **וְ** j. Olsh. S. 565. G.-K. § 72x. Die Konstruktion v. 25a ist kühn, da in den Satz: ich habe erweckt den, der meinen Namen anruft, nicht bloß die beiden Ortsbestimmungen, sondern auch das selbständige Sätzchen: „und er kam“ eingeschoben ist (selbstverständlich ist **וְהָיָה** keine Parallele zu **וְהָיָה**). Den Norden und Osten muß man nicht auf Medien und Persien verteilen, Tyrus stammt aus dem Nordosten. Der Relativsatz: der meinen Namen anruft, kann nichts anderes bedeuten, als was er aussagt, daß nämlich Tyrus Jahve bei Namen kennt und anruft. Dillm. sagt freilich, so dürfe man nicht verstehen, es genüge die Fassung: der meinen Namen rühmend verkündigt, bekannnt macht, nämlich durch seine Taten (während er Jahve weder verehrt noch verehren wird). Das heißt denn doch den Text kommandieren. **כִּי יִרְאוּ** heißt: die Gottheit rufen mittelst des und des Namens, den zu kennen also unumgängliche Vorbedingung ist; den Namen der Gottheit ruft man, wenn man (privatim oder im Kultus) vor ihn hintritt und ihn zu sprechen begehrt. Djes. nimmt offenbar an, daß Jahve sich des Tyrus nicht als eines blinden Werkzeugs bediene, sondern sich ihm in irgend einer Weise geoffenbart habe (vgl. zu c. 36, 10). Wem das nicht paßt oder als ein Widerspruch gegen c. 45<sup>1</sup> f. erscheint, der muß eben **כִּי יִרְאוּ** lesen, aber ein Widerspruch ist schwerlich vorhanden, und unsere Textlesart verdient als kühner und ungewöhnlicher den Vorzug. Tyrus hat Jahve früher nicht gekannt, da hat Jahve ihn bei Namen gerufen (wie beim Jahvisten den ersten Befreier Israels, Moise), und nun ruft Tyrus in der Ausführung seines Auftrags Jahve fleißig an, Jahve, nicht einen fremden Gott, ein Beweis für die alleinige Gottheit Jahves. Natürlich folgt hier Djes. einer Imagination, von der er prophetische Gewißheit zu haben glaubt, aber keine historischen Beweise hat, und bleibt darin sich und seinem Idealismus treu. Übrigens hätte Tyrus wahrscheinlich keinen Anstand genommen, sich gegebenen Falls auch als Verehrer Jahves zu bekennen, der wahrlich seinem Gott näher stand, als Marduk und Nabu, die ihn nach seiner Behauptung nach Babel gerufen hatten. Für **וְהָיָה**, das zu **וְהָיָה** nicht paßt, ist wohl mit Clericus u. a. **וְהָיָה** zu lesen (aber mit ) consec.! denn es handelt sich um Geschehenes und Geschehendes, mit Künftigem läßt sich der Beweis nicht führen). **וְהָיָה**, zuerst bei Hesekiel (23<sup>1</sup>), nur im Plur. vorkommend, ist aus dem Babylonischen (schakan) entlehnt; doch folgt daraus nicht, daß Tyrus zu der Zeit, wo dies geschrieben wurde, schon babylonische Statthalter besiegt habe. 26 ist eng mit v. 25 verbunden: Tyrus, von mir erweckt, hat große Siege erfochten, aber kein Gott hat das von Anfang an, vor seinem Auftreten, vorhergesagt, niemand auch nur Worte von den Göttern vernommen. Was der Vf. wohl von den Orakeln der Pythia für Krösus gesagt hätte? es waren doch wenigstens Worte. **וְהָיָה**, richtig! vgl. c. 43<sup>1</sup> 45<sup>10</sup>, der Begriff ist aus dem

<sup>27</sup>Ich bestellte Zion Melder

<sup>28</sup>Doch diese, da ist kein Mann,

Daß ich sie fragte und sie antworteten:

Und nichts sind ihre Werke,

und gab Jerusalem den Freudenboten,

und von jenen weiß keiner Rat,

<sup>29</sup>siehe, sie sind alle nichtig,

windig und wesenlos ihre Gußbilder.

persönlichen Gebiet ins sachliche hinübergewandert. In der LXX fehlt *אֶתְּ אִין מַשְׁמִיעַ*, vielleicht in Folge der Ähnlichkeit mit dem folgenden Wortkomplex. 27 sieht im griechischen Text sehr viel anders aus als im hebräischen, aber der erstere Text ist im allgemeinen und so wohl auch hier viel weniger sorgsam behandelt als der hebräische, den die Urheber des Ktib vielleicht schon mit einem heimlichen Kopfschütteln betrachtet haben. Dem Sinn nach muß v. 27 f. ein Pendant zu v. 25 f. sein und speziell v. 27 ein Pendant zu v. 25: ich habe Tyrus erweckt v. 25, ich habe Zion es gemeldet v. 27; aber es fragt sich, ob der gegenwärtige Text von v. 27a richtig sein kann. Die Exegeten, die nicht emendieren, ergänzen ein *אֶתְּ אִין מַשְׁמִיעַ* oder das *אֶתְּ אִין* aus v. 27b, und im Deutschen wohl gar obendrein ein betontes Ich. Aber ein verbum dicendi kann man über den letzten Stichos von v. 26 hinweg aus dem Vorhergehenden nicht herausholen, und die Heranziehung des *אֶתְּ אִין* (das bei Dillm. sogar *אֶתְּ אִין מַשְׁמִיעַ* zum Obj. bekommt) macht den Satz gar zu lateinisch und gibt auch keinen vernünftigen Sinn. Ist der Text richtig, so kann *רַאשֹׁן* nicht bedeuten, daß der damit Gemeinte den Göttern zuvorkomme, denn wenn die Götter auch nur nachkommen, wenn sie irgend etwas tun, so ist die ganze Beweisführung verdorben; also darf man nicht übersehen (was übrigens auch nicht dasteht): ich zuerst sagte usw. Damit fällt auch Worts Änderung des *הִנֵּה הִנֵּה* in *מִנְחָם* dahin, die ohnehin an den Raterien der LXX eine schwache Stütze hat. Wäre Jahve der *רַאשֹׁן*, so müßte man nach c. 44<sup>o</sup> f. erklären: einen Uranfänglichen, der von Anfang an geweisst hat, besitzt Zion, aber das ginge höchstens dann, wenn ein *אֶתְּ אִין* dicht dabei stände. Ich habe früher mit Cheyne *רַאשֹׁן* als Vorläufer, Vorboten gefaßt und darin eine verhüllte Anspielung auf Djes. selber gesehen, mit Berufung auf Hiob 15<sup>10</sup>: „auch ein Grauer ist unter uns“, wo der, der dies sagt, auf sich selber deutet; aber ein gewisses Mißtrauen gegen diesen Erklärungsversuch konnte ich nicht los werden. Die sonst vorgeschlagenen Änderungen *חִוָּה הִנֵּה*, *מִנְחָם*, *הִנֵּה הִנֵּה*, sind auch nicht befriedigend, die beiden ersten nicht wegen des Verbums *חִוָּה*, die beiden letzten nicht, weil sie die in *רַאשֹׁן* liegende Schwierigkeit nicht beseitigen. Gerade diese Schwierigkeit ist die größte. Ich nehme jetzt an, daß das *רַאשֹׁן* des hebräischen resp. das *רַאשִׁית* des griechischen Textes aus *רַאשִׁית* resp. *רַאשִׁית* entstanden, daß also ein für *ר* angesehenes *י* der Ubelthäter ist. Dann muß in dem auf jeden Fall sonderbaren *הִנֵּה הִנֵּה* das Objekt *ל* שׁוֹם *ל* שׁוֹם oder *ל* שׁוֹם *ל* שׁוֹם stehen; für dies Objekt möchte ich nicht Worts *מִנְחָם*, Tröster, halten, sondern eher *מִנְחָם*, wo dann freilich ebenfalls die Konjekture des Ktib nachgeholfen hätte (vgl. dazu Sach. 9<sup>12</sup> b); auch an *נִמְנָה* Hof. 5<sup>9</sup> könnte man denken oder an *חִוָּה הִנֵּה*, wobei die eine Form Variante der andern wäre. 28a *וְאֵין מַשְׁמִיעַ* wird übersetzt: und sehe ich, da ist keiner, aber das Verbum paßt schlecht zu dem folgenden *מַשְׁמִיעַ* und ist auch an sich sonderbar unbehülflich und unbestimmt. Die LXX scheint auch hier *מַשְׁמִיעַ* gelesen zu haben, das sie nur durch ihr *εἰδὼν* glossiert wie das folgende *מַשְׁמִיעַ* durch ihr *εἰδὼν*. Also zu lesen *וְאֵין מַשְׁמִיעַ*, nämlich die Zion gegenüberstehenden Völker; das zweite *מַשְׁמִיעַ* bezieht sich auf deren Götter (ohne daß man mit Wort *מַשְׁמִיעַ* schreiben müßte). Die Heiden haben keinen Rat wie den Djes., um die Ereignisse vorher anzukündigen, und die Götter wissen keinen Rat, um der jetzigen geschichtlichen Bewegung zu begegnen. Das folgende Distichon besteht aus 28b und den ersten drei Wörtern von 29: *הִנֵּה כֻלָּם אֵין*, wo das *אֵין* ziemlich fragwürdig ist; ich lese dafür *הִנֵּה כֻלָּם מִיָּאִין*; in der LXX scheint das *מִיָּאִין* nach v. 28b verschlagen zu sein, wobei sie das erste Wort als „wenn“, das zweite als „von wo?“ faßt. *מַעֲשֵׂיהֶם* bedeutet nicht: ihre (der Heiden) Machwerke, Bilder, sondern ihr (der Götter) Tun vgl. v. 24 und könnte Sing. sein wie c. 29<sup>15</sup> Gen. 47<sup>3</sup> (Olsh. § 131e). Die Bilder der Götter, die Orakel geben sollen, sind Wind vgl. Jer. 5<sup>13</sup>. In den letzten Sätzen kommt das Nichtsein der Götter auch dadurch zum Ausdruck, daß sie nicht mehr angeredet werden.

42<sup>1</sup> Siehe da mein Knecht, an dem ich festhalte,  
 Mein Erwählter, den meine Seele gern hat:  
 Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt,  
 Das Recht wird er den Völkern hinausragen.

42, 1–4, erstes Gedicht vom Knecht Jahuves. Die Dichtungen vom Ebed-Jahve, c. 42<sup>1</sup>–4 c. 49<sup>1</sup>–8 c. 50<sup>4</sup>–9 c. 52<sup>13</sup>–53<sup>12</sup>, fallen zunächst durch den Stil auf, durch die ruhige Sprache, durch das Ebenmaß der Stichen und Strophen. Sie berühren sich in Wort und Gedanken sehr nahe mit Deuterojesaias Schrift, haben aber zu ihrer Umgebung nur zum Teil einige Beziehung und würden durch ihre Entfernung keine Lücke hinterlassen, was freilich auch von manchen anderen Stücken gesagt werden könnte. Ihr Hauptgedanke, die Idee des Gottesknechtes, ist auch dem Dtsj. nicht fremd, wird aber von ihm ganz anders behandelt. Bei ihm ist Israel, so wie es ist, der Knecht Jahuves, von Jahve erwählt, geschützt und für eine herrliche Zukunft bestimmt, aber gegenwärtig blind und taub, gefangen und geplündert, ein Wurm, verachtet von den Heiden, voller Sünden. Dagegen ist der Held dieser Dichtungen dem Volk gegenübergestellt, ist unschuldig, Jahuves Jünger und von ihm tagtäglich erleuchtet, berufen zur Mission am Volk und an den Heiden und seinem Berufe in aller Stille nachgehend; er läßt, ganz im Gegensatz zu Dtsj., der selber gern laut ist und alle Welt zu lauten Kundgebungen auffordert, seine Stimme nicht auf der Straße hören. Er leidet auch, aber wie ein Jeremia und ein Hiob gelitten hat, durch die Beschimpfung der Ungläubigen im eigenen Volk, durch den Aussatz, mit dem ihn Jahve geschlagen hat, nicht wie Israel durch fremde Unterdrücker. Er ist nicht eigentlich ein Prophet, sondern ein Prophetenjünger, ein Thoralehrer, darum, wie es scheint, vom Vf. des B. Maleachi (c. 2<sup>5f.</sup>) als das Ideal „Levis“ verwertet; in c. 53 wird die Frage, wie das blinde Volk der Sündenschuld entledigt werden kann, auf eine Weise beantwortet, daß Dtsj. seine eigenen Ausführungen über dies Thema widerrufen haben müßte, wenn er diese Lieder gedichtet oder auch nur von anderswoher in seine Schrift aufgenommen hätte. Der Vf. dieser stillen, tiefen, wenig blendenden Gedichte, der schon von Temperaments wegen nicht mit dem rauschenden beweglichen Dtsj. identisch sein kann, scheint nach dem B. Hiob und vor dem B. Maleachi geschrieben zu haben, jedenfalls nicht im Exil. Ob die Gedichte einmal als besonderes Buch existiert haben oder nur zu dem Buch Dtsj. hinzugedichtet wurden, darüber kann man streiten, aber wegen gewisser Zusätze (i. c. 42<sup>5</sup>–7 50<sup>10. 11</sup>) ist die erstere Annahme viel wahrscheinlicher; diese Zusätze scheinen von dem Schriftsteller herzurühren, der jene Gedichte in Dtsj.s Schrift einschob, an solchen Stellen einschob, wo ein genügend freier Raum am Rande oder zwischen Absätzen oder Papierlagen vorhanden war, ohne auf den dtsjaian. Zusammenhang Rücksicht zu nehmen. Das erste Gedicht c. 42<sup>1</sup>–4 mit dem Zusatz v. 5–7 unterbricht deutlich den engen Zusammenhang zwischen c. 41<sup>21</sup>–29 und c. 42<sup>8ff.</sup> 1 Dies erste Gedicht macht uns mit der Person und der Aufgabe des Gottesknechtes in mehr allgemeiner Weise bekannt. „Siehe da mein Knecht“; hier spricht Jahve, in c. 49<sup>1ff.</sup> 50<sup>4ff.</sup> der Gottesknecht, in c. 52<sup>13ff.</sup> der Dichter. Jahve weist gleichsam mit dem Finger auf ihn hin wie auf eine hervorragende oder eine längst erwartete Persönlichkeit vgl. Joh. 1<sup>29. 30</sup>. Gott selber führt ihn ein, wie er sonst die Propheten aus eigener Entschließung beruft, instruiert und aussendet. עבדי steht in diesen Dichtungen immer in dem Sinn, in dem es sonst von den Propheten oder anderen Werkzeugen Gottes gebraucht wird (i. zu c. 41<sup>8</sup>). „Ich halte an ihm fest“, anders als c. 41<sup>10</sup>: ich lasse ihn nicht fahren, er ist mir wert. רצו mit dem acc., nicht bei Dtsj., so verschwenderisch dieser auch mit Ausdrücken für Jahuves Zuneigung zu Israel ist; ר' נפשי, den ich von Herzen lieb habe. ברירי ist bei Dtsj. Israel (c. 43<sup>20?</sup> 45<sup>4</sup>); bei Tritojef. steht es wie auch עבד im Plur. von den Gesehtreuen (65<sup>9. 15. 22</sup>); sonst wird wohl Saul (II. Sam. 21<sup>8</sup>) oder Mose (Ps. 106<sup>23</sup>) Jahuves Auserwählter genannt. Die Form (mit i wie נשיא, כשיח usw.) eignet sich für ein stehendes Epitheton, für eine Berufsbezeichnung. Der Gottesknecht erhält wie ein Prophet den Geist zur Ausübung seines Berufs; c. 49<sup>2</sup> 50<sup>4f.</sup> wird ausführlicher über seine Ausrüstung durch Gott gesprochen. Auch der Beruf wird hier zunächst nur kurz und unvollständig, aber nach seinem wichtigsten Ziel (c. 49<sup>8</sup>) bezeichnet. Er soll das Recht den



<sup>2</sup>Nicht schreit er und nicht erhebt,  
Nicht läßt er draußen hören seine Stimme,  
<sup>3</sup>Geknicktes Rohr zerbricht er nicht,  
Und erlöschenden Docht löscht er nicht aus.  
Gefreu trägt er hinaus das Recht,  
<sup>4</sup>Ist nicht matt und nicht gebrochen,  
Bis er auf Erden gründet das Recht  
Und auf seine Lehre die Gestade harren.

Völkern hinausbringen, nämlich von Israel heraus, das das „Recht“ schon kennt; es ist wie das arabische die die Rechtsverfassung und Rechtsübung des Gottesvolkes, der Inbegriff der heilsamen Institutionen des Volkes Jahwes; es verhält sich zu den מִשְׁפָּטִים Dtn. 12, so, wie תּוֹרָה zu den תּוֹרֹת. Während c. 22<sup>ff</sup>. erwartet wird, daß die Völker, durch Jahwes Macht-erweisungen auf sein Volk aufmerksam geworden, dessen Einrichtungen selber an Ort und Stelle studieren, ist hier eine aktive Missionierung der Heidenwelt durch den gottesleuchteten Thoralehrer in Aussicht genommen. Zunächst mag der Dichter an die Gewinnung der freundschaftlich gesinnten Ausländer denken, unter denen die Juden in größerer Zahl wohnen. Literarische Propaganda ist uns erst aus der griechischen Zeit bekannt; aber nicht blos Tritojef.s sah: Jahves Haus ist ein Bethaus für alle Völker (c. 56<sup>7</sup>), sondern auch Dtfes.s Äußerungen über Tyrus c. 41<sup>25</sup> und andere Heiden c. 44<sup>5</sup>. 45<sup>14</sup> f. <sup>23</sup>, sowie seine allerdings nur rhetorischen Disputationen mit den Heiden lassen erkennen, daß die Disposition zur Ausbreitung des „Rechts“ schon älter ist, obgleich bei Dtfes. noch Jahve selber die Mission durchführt und zwar mit Gewalt (c. 51<sup>4</sup> ff.). 2.3a Von der Art, wie der Gottesknecht seinen Beruf ausführt, sagt nun die zweite Strophe: er schreit nicht, erhebt (scil. קוֹלִי) die Stimme nicht auf der Gasse, wie es bei den älteren Propheten, die ihr „Wort Jahwes“ im Gewühl des öffentlichen Lebens zur Geltung bringen müssen, bei den Nabis, die bisweilen das Halsseisen zum Stillschweigen bringen mußte (Jer. 29), bei den Volksboten (c. 40<sup>9</sup>), bei königlichen Erlassen (Esra 1), auch wohl bei Wahrsagern, die ihre Kunst öffentlich anpreisen (c. 44<sup>25</sup>), endlich bei den alttestl. Philosophen, die an belebten Plätzen ihre Weisheit predigen (Prv. 8<sup>11</sup> ff.), Sitte, Bedürfnis, Neigung mit sich bringt. Denn er verkündigt nichts „Neues“, keine aufregenden Beschlüsse und Taten Gottes, sondern legt als Schriftgelehrter das Recht und die Thora aus, lehrt alte, längst geoffenbarte Wahrheit und steht den Einzelnen mit den Mahnungen und Tröstungen der Religion seelsorgerisch bei. Wir haben hier eine durchaus nachprophetische Gestalt, einen Angehörigen der Periode, die in der Religion nicht mehr die vorwärtseilende, unter Sturm und Drang zum letzten Ziel treibende Geschichte, sondern die absolute Wahrheit, das vollkommene Lebenssystem erblickt; er folgt auf die Propheten wie die Kirchenlehrer und Seelsorger auf die Verkündiger des Evangeliums vom nahen Weltende. Er wirkt durch Belehrung und Unterredung und etwa noch durch sein Beispiel, und nicht auf der Gasse, sondern im Versammlungshaus, im Kreis der Gelehrten und Wissbegierigen, am Tisch oder am Krankenlager des Privatmanns. Vor allen Dingen zieht es ihn zu den Unglücklichen, Verzagten, Verzweifelnden; weit entfernt, ihnen den letzten Stoß zu geben, wie die Freunde des Hiob, die so bald schon ungeduldig werden und verurteilen, geht er schonend mit ihnen um, wie v. 3a leider nur negativ sagt (s. c. 50<sup>4</sup>). Sind doch seit Dtfes. die Elenden und Gebreugten (zwar noch nicht, wie bei Tritojef. und den Späteren, die Träger der Religion, aber doch) das Hauptobjekt der Segnungen, Verheißungen und Tröstungen der Religion geworden. Natürlich sind die Unglücklichen weder die Juden noch die Heiden an sich, sondern eben die Unglücklichen sei es unter Juden oder unter Heiden. 3b.4, die dritte Strophe, die der Unermüdllichkeit und Standhaftigkeit des Gottesknechts den Erfolg verheißt. לֵאמֹת kann heißen: auf wahrhaftige, zuverlässige Weise, oder: gemäß der Wahrheit; das letztere aber, ein Gegensatz gegen die Irrlehre, paßt nicht zu den umgebenden Sätzen von dem Charakter des Gottesknechts und seiner Berufsübung. Daher: in Treuen, redlich, den Erwartungen seines göttlichen Auftraggebers entsprechend verbreitet er die Religion und ist v. 4 ungebrochen und unge schwächt tätig, bis das Ziel erreicht ist. ירִיץ, von רָצַץ und dem רָצִץ v. 3 gegenübergestellt wie יכרה dem כרה, hat im impf. qal immer ū, was bei transitiver Bedeu-

<sup>5</sup>So spricht Jahve der Gott,  
 Der die Himmel schuf und sie ausspannte,  
 Der die Erde festlegte und ihre Sprossen,  
 Der Atem gibt dem Volk auf ihr  
 Und Geist den auf ihr Wandelnden:

tung erträglich ist, da dann eine Verwechslung mit נִרְרִי, laufen, fern liegt; hier aber (und Koh. 12<sup>a</sup>) wird nach Hes. 29<sup>7</sup> (vgl. Koh. 12<sup>b</sup>) נִרְרִי, niph., zu schreiben sein (Ew.). Jenes Ziel drückt der Dichter im letzten Distichon mit Worten aus, die deutlich von c. 51<sup>4.5</sup> abhängig sind, während der Gedanke wesentlich abweicht; er soll das „Recht“ auf Erden gründen, d. h. nicht hervorbringen, sondern zur Geltung bringen, sodaß es als anerkannte Rechtsordnung, als internationale Autorität dasteht, und dann sollen die Gestade (רִיבֵּי wie bei Djes. die Länder überhaupt) auf seine Rechtsbelehrung und Weisung harren; beide Sätze sind von נָתַן abhängig. Der Gedanke ist zugleich eine Verwertung und Umbiegung von c. 2<sup>2-4</sup> und der darauf gestützten Ausführung in c. 51<sup>4</sup> f. In diesen beiden Stellen wird die Jahvereligion unmittelbar durch Jahve selbst begründet und zu Ansehen gebracht, in unserer Dichtung dagegen durch die Tätigkeit des missionierenden Gottesgelehrten; dort harren die Völker auf Jahves richterliche Entscheidung, der er mit seiner Macht Nachdruck gibt, hier auf seines Knechtes Rechtsbelehrungen und Devisen, bei denen man, als der höchsten Instanz, in allen schwierigeren Fällen auch dann noch sich Rats zu erholen haben wird, wenn man das מִשְׁפָּט längst angenommen hat. Denn die Jahvereligion, die hier gemeint ist, ist eben νόμος, weltlich-kirchliche Verfassung, daher von vornherein der Kasuistik unterworfen und einer Autorität bedürftig, die alle Gewissensfragen, Refurse, Fälle ohne Präzedenz endgültig erledigen kann. Diese Autorität ist der Mann, der den Geist hat; vor ihn werden sich die Gesandten der Völker drängen und auf seine Weisung warten, der im Rang Königen gleich stehen wird nach c. 53<sup>12</sup>; nach Jerusalem gehen sie nicht wie in c. 2<sup>2-4</sup>, die Religion ist gemeinmenschlich geworden, und die höchste Belehrung ist nicht an einen Ort gebunden, sondern an eine Person, die selber zu den Völkern hinausgeht. — Daß der Knecht Jahves ein Kollektivum sei, diese oberflächlichste aller Auskünfte läßt sich selbst gegenüber diesem ersten noch unbestimmter gehaltenen Gedicht nicht durchführen. Er ist ein Kollektivum, wenn der künftige Davidide, der „Weise“ der Stoiker, der immer wiederkehrende Buddha ein solches ist. Zu welchen Künsteleien und Gewalttaten die allegorische Deutung führen kann, zeigt eine der jüngsten Auslegungen: „er wird die Religion zu den Völkern hinaustragen“ soll besagen, daß er sie nicht selber hinausträgt, „schreit nicht“ soll heißen: er versucht keine politische Rolle zu spielen (wie die Zeitgenossen des — Jesaja!), die Mutlosen sind die Heiden usw. Aber eine bestimmtere Entscheidung über die Frage, wer er ist, holt man sich besser aus den späteren Dichtungen. — Es folgt nun der Zusatz:

42,5-7: Jahves Knecht soll zum Licht der Völker werden. Schian und Cheyne (SBOT) nehmen für v. 5-7 einen dritten Autor an. In der Tat schließt sich nachher v. 8. 9 so wenig an v. 5-7 und so eng an c. 41<sup>21-26</sup> an, daß ich schon deshalb genötigt bin, beiden Kritikern zu folgen. Auch wird mir der Abschnitt v. 5-7 viel verständlicher, wenn ich ihn für eine Zusatzdichtung zu v. 1-4 halten darf. Der Vf., der vermutlich mit dem Einseher der Ebed-Jahve-Lieder identisch ist und auch c. 50<sup>10.11</sup> zugesetzt haben wird, schreibt anders als der Dichter von v. 1-4 und ahmt hier Djes. nach. 5 „So spricht Jahve“, nirgends in c. 40. 41, besonders häufig in c. 43-45, dann wieder in c. 49-52. Der Gott, הָאֵל, in emphatischem Sinne, der Gott, der wirklich Gott ist vgl. 40<sup>18</sup>, die LXX hat es hinter יהוה. Die folgenden pathetischen Aussagen über Jahves Schöpferfähigkeit, Nachahmung Djes.s, finden sich in ähnlicher, nur kürzerer Form am Eingang der Schrift Tritosacharjas (Sach. 12<sup>1</sup>); der Schöpfungsgedanke ist eben für das Judentum die wichtigste Stütze für Aufrechterhaltung des Monotheismus und in Angriff und Verteidigung gegen die Heidenwelt. רָקַע, feststampfen (im piel dünn aus- oder beschlagen) kann eigentlich nur הָאָרֶץ, nicht auch מַצָּצָא (vgl. dazu c. 34<sup>1</sup>) zum Objekt haben, ein Zeugma wie c. 50<sup>11</sup>. In עַמִּי wird die Menschheit als eine Genossenschaft zusammengefaßt, alle Menschen sind das eine große Menschen-

Ich Jahve habe dich gerufen in Gerechtigkeit  
 Und ergriffen deine Hand  
 Und dich gebildet und gemacht  
 Zur Erlösung des Volks, zum Licht der Heiden,  
 Zu öffnen blinde Augen,  
 Herauszuführen aus dem Verschluß Gefangene,  
 Aus dem Hafthaus die im Finstern Sitzenden.

volf, von Gott geschaffen und belebt, wie es viele Kosmogonien schildern. נשמה statt רוח Gen. 27 oder נפש Jer. 38<sup>16</sup> nach dem späteren Gebrauch des Wortes. 6 Dieser Gott, der alles Menschenvolf geschaffen hat, der hat den Knecht Jahves berufen, an der Hand gefaßt (nach c. 41<sup>9</sup>; I. mit קיב (אחזק), ihn gebildet (von יצר, nicht von נצר, behüten), um das Licht der Völker zu werden und ברית עם. Dieser Ausdruck hat sich sehr vielfältiger Deutung zu erfreuen gehabt. Man faßte ברית als Bindemittel, Verbindung, Bundesmittler, עם als Volf oder als Menschheit, עם ברית als Volksbund, Bund mit dem Volf, Mittelsvolf usw., meist ohne Rücksicht auf Etymologie und Sprachgebrauch. Zunächst wird der Leser stutzig durch die Umkehrung der gewöhnlichen Verbindung עם ברית, sieht aber bald ein, daß der letztere Ausdruck hier nicht möglich ist, da eben, wie v. 7 zeigt, kein Volf angeredet wird. Läßt man den Genit. עם vorläufig aus dem Spiel, so erinnert der Ausdruck: jemanden zum Bunde machen an Wendungen wie: jemanden zum Licht, Heil, Frieden, Segen machen. Ich habe früher die Stelle nach Gen. 12<sup>2</sup> zu verstehen gesucht, wo zu Abraham gesagt wird: sei ein Segen! Ähnlich werde hier, meinte ich, zu Israel (das ich angeredet glaubte) gesagt: sei ein Bund! Der Gen. עם mußte dann diesen Begriff näher bestimmen: ein Bund, der in einem Volf verkörpert ist; Israel soll, schien mir der Vf. zu sagen, ein Volf werden, das ganz in dem Bunde aufgeht, ein geistliches Volf. Zu dieser Erklärung, bei der mir die dem Begriff Bund anhaftenden Schwierigkeiten fühlbar genug blieben, bewog mich vor allem die Rücksicht auf c. 49<sup>8</sup>, wo derselbe Ausdruck wiederkehrt, sodaß eine Textänderung nicht erlaubt schien. Aber ich halte jetzt die erste Hälfte von c. 49<sup>8, 9</sup> für eine aus unserer Stelle stammende Beischrift, die jünger ist als die LXX und also nicht mehr beweist, als daß der gegenwärtige Text von c. 42<sup>8</sup> etwa im letzten Jahrh. v. Chr. vorhanden war. Die LXX übersetzt עם mit γένος, ist also auch eher verlegen mit unserem Text. Die Annahme einer Korruption dünkt mich nicht mehr bedenklich, wenn die Stelle nur hier vorkommt und nicht auch c. 49. Sieht man sich aber nach einer anderen plausiblen Lesart um, so sollte man sie nicht in einer Änderung des gen. עם suchen. Denn die Schwierigkeit, das Sonderbare der Wendung liegt offenbar in dem Ausdruck: jemanden zu einem Bunde machen, und gar noch zu einem Bunde für andere. Man muß in den Begriff Bund zu viel hineinlegen, um den Ausdruck den oben erwähnten: jemand zum Heil, zum Segen für andere machen, ähnlich zu finden. Die Hülfe liegt auch nicht in der Umkehrung des Genitivverhältnisses zu עם ברית, obwohl dies einen guten Sinn ergäbe, wenn das ganze Volf angeredet wäre, denn man kann sich kaum vorstellen, wie aus dem gewöhnlichen „Volf des Bundes“ die jetzige Lesart hätte entstehen können. Handelt es sich um einen Schreibfehler, so wird man für ברית ein Wort suchen, zu dem עם ein ehrlicher gen. obj. sein kann, wie es גוים zu ארץ ist. Unwillkürlich drängt sich einem das Wort ברכת auf, und ich würde es wählen, wenn wir עםים statt עם hätten. So aber entscheide ich mich für פרות, Loskauf, zu dem auch die Fortsetzung v. 7 am besten passen möchte; vgl. zu dem Wort c. 50<sup>2</sup> Ps. 111<sup>9</sup>. Unter dem עם verstehe ich das Volf κατ' ἐξοχήν, Jahves Volf, da עם doch wohl Parallele und Gegensatz zu גוים ist und den Sinn Menschheit in v. 5 nur durch den Zusammenhang erhält. Die Imperfekte in v. 6b sind wohl mit י cons. zu schreiben. Der Gottesknecht soll, wie der Dichter der Ebed-Jahve-Lieder in c. 49<sup>8, 9</sup> sagt, erstens Israel wiederherstellen und zweitens die Heiden mit der wahren Religion bekannt machen. Wie der Gottesknecht zu einem „Loskauf des Volkes“ werden kann, das weiß der Ergänzer aus c. 52<sup>12</sup>—53<sup>12</sup>, welches Gedicht also auch von ihm eingefügt worden sein wird; er mag auch an den Gottesknecht Moše denken, der sein Leben für das des Volkes opfern wollte. 7 expliziert mit seinen Infinitiven den Schluß von v. 6b, insbesondere das עם פרות. Subj. dieser Infinitive ist wohl der Knecht Jahves, obgleich der=



<sup>8</sup>Ich Jahve [der Gott],  
 Meine Ehre gebe ich keinem anderen,  
<sup>9</sup>Das Frühere, siehe, es ist gekommen,  
 Bevor es sproßt,

das ist mein Name [und meine Ehre];  
 noch meinen Lobpreis den Bildern,<sup>1</sup>  
 und Neues tue ich kund,  
 lasse ich es euch hören.

<sup>\*10</sup>Singet Jahven ein neues Lied,  
 Seinen Ruhm vom Ende der Erde,  
 Es lärme das Meer und was es füllt,  
 Die Gestade und ihre Bewohner!

selbe Sinn herauskommt, wenn man Jahve als Subj. denkt. Das erste Sätzchen hat wohl geistigen Sinn: wenn Israel hergestellt werden soll, so muß es, das nach Dtsj. (v. 18 ff.) blind und taub ist, zuerst erleuchtet werden. Vielleicht ist ein zweiter Stichos ausgefallen, der von tauben Ohren sprach. Das folgende Distichon erinnert zunächst an v. 22 ff. 49<sup>s</sup> f., dann auch an c. 61<sup>ff</sup>. und an Sach. 9<sup>11</sup> f.; es ist wohl in erster Linie wörtlich zu verstehen, wenn auch das Geistige und Geistliche mit einspielen mag. Der gottgelehrte Thoralehrer soll die jüdischen Märtyrer befreien, wie er die unwissenden Juden mit Gottes Wegen bekannt macht. Der Vf. von v. 5—7 mag im 2. Jahrh. geschrieben haben und selbst ein Schriftgelehrter gewesen sein.

42, 8. 9, für sich allein kaum ausreichend, ein selbständiges Gedicht zu bilden, sind in Form und Inhalt Fortsetzung und Abschluß des Gedichts c. 41<sup>21</sup>—29. Diese Tatsache, früher nicht von mir bemerkt, aber in die Augen springend, sobald man c. 42<sup>1</sup>—7 als fremd erkannt hat, ist für mich eine Bestätigung meiner These, daß die Ebed-Jahve-Lieder nicht von Dtsj., sondern von viel späterer Hand seinem Buche einverleibt sind. 8 Jahve hat bewiesen, daß die Götter nichts können und ihre Bilder nichts sind c. 41<sup>28</sup>. 29, so will er mit ihnen die Ehre und die Verehrung nicht teilen, die ihm allein gebührt. אֲנִי יְהוָה ist zu kurz für einen Stichos, die LXX hat noch הָאֵל, das gut paßt. Auch der zweite Stichos ist defekt, vielleicht hat der Vf. וְכִבְדֵּי כְבוֹדִי geschrieben, wovon das erste Wort sich auf הָאֵל bezieht: ich bin der Gott, das ist meine Hoheit; der Satz kommt noch wirksamer heraus, wenn man mit der LXX liest: הוּא לִי הָאֵל. Dies Sätzchen enthält nicht etwa eine Anspielung auf den etymologischen Sinn des Namens Jahve, von dem Dtsj. nie spricht, wie er auch keine Kenntnis der etymologischen Schrift verrät; an den Namen Jahve heftet sich der Ruhm der Taten Jahves und damit eine solche Hoheit, daß es töricht ist, ihn mit den Bildern zusammenzustellen. 9 Frühere Ereignisse haben sich so eingestellt, wie Jahve sie weisagte, wenn er jetzt Neues weisagt, so darf man gewiß sein, daß auch dies eintreffen wird. So sicher ist Jahve seiner Sache, daß er ausdrücklich auf diese Zukunftsweisagung hinweist und indirekt dazu auffordert, auf deren Erfüllung zu achten. Dtsj. ist sich bewußt, etwas durchaus Neues vorherzusagen, was weder Menschen noch Götter vorherwissen, und hat eine völlige Überzeugung von der Wahrheit seiner Prophezeiung; er muß also fest geglaubt haben, von Jahve inspiriert worden zu sein. וְכִבְדֵּי, betontes euch; gemeint sind die Leser dieser Schrift, nicht die Götter und ihre Verehrer, von denen er zuletzt (41<sup>28</sup>. 29 42<sup>s</sup>) verachtend nur in der 3. pers. gesprochen hatte. Vielleicht schreibt man besser mit der LXX וְכִבְדֵּי.

42, 10—13, drei dreizehnbige Teilstiche, ein Gedicht, zu dem der Vf. durch den Gedanken an das Neue v. 9 entflammt wird und das dies Neue expliziert: es besingt Jahves Zug durch die Wüste. Eben dasselbe wird auch c. 43<sup>10</sup> als das Neue bezeichnet, wie es ja tatsächlich nach c. 40<sup>3</sup> f. das eigentliche Orakel Dtsj.s ist. 10 Ein neues Lied soll man Jahven singen, weil er Neues verheißt und ausführt; dieser Eingang wird später oft nachgeahmt (Ps. 33<sup>3</sup> 96<sup>1</sup> 98<sup>1</sup> 149<sup>1</sup>). Seinen Ruhm sollen auch die Heiden singen, deren Götter ja doch nichtig sind, während sie die Herrlichkeit Jahves wahrnehmen! „Vom Ende der Erde“ ist verkürzt für: von einem Ende der Erde bis zum anderen vgl. Jer. 51<sup>31</sup> Gen. 19<sup>4</sup>. Das הָאֵל ist ja mit die Hauptsache im Gottesdienst vgl. zu c. 26<sup>8</sup>. Der Vers ist charakteristisch für Dtsj.; bei Hesekiel müssen sich die Heiden vor Jahve fürchten, wenn er zeigt, „daß ich Jahve bin“, und sich durch ihre Vernichtung „verherrlicht“, hier jauchzen sie ihm freudig zu; die

<sup>11</sup>*Laut werden sollen die Wüste und ihre Städte,  
Die Gehöfte, wo Kedar wohnt,  
Jubeln die Bewohner Selas,  
Vom Haupt der Berge aufjauchzen!*

<sup>13</sup>*Jahve wird wie ein Held ausziehen,  
Wie ein Kriegermann den Eifer wecken,  
Kriegslärm und Geschrei erheben,  
Wider seine Feinde als Helden sich zeigen.*

<sup>12</sup>Geben sollen sie Jahven Ehre  
Und seinen Ruhm an den Gestaden erzählen.

Religion ist dem Dtsj. Freude, denn sie geht hervor aus dem Anschauen der Großtaten und der Herrlichkeit Jahves. „Die zum Meer hinabsteigen“ kann man zwar sagen s. Ps. 107<sup>23</sup>, aber in מִלֵּא hätten wir nicht bloß ein kaum erträgliches Zeugma, sondern auch einen widersinnigen Zusatz, da das, was das Meer füllt, in Gegensatz zu den zum Meer hinabsteigenden Menschen steht und also etwa die Fische bezeichnen müßte. Daher empfiehlt es sich, mit Wort nach Ps. 96<sup>11</sup> 98<sup>7</sup> I. Chr. 16<sup>32</sup> יָרִיר für יָרִיר zu schreiben, sodaß die Fülle des Meeres die Seefahrer bedeutet und der Parallelismus mit dem folgenden Stichos hergestellt wird. Daß der Vf. die Seefahrer und Küstenbewohner zuerst nennt, ist doch wohl ein Anzeichen davon, daß er selber an der Küste, etwa der phönizischen (s. zu c. 41<sup>10</sup>), wohnt; ein Binnenländer oder gar ein Bewohner Babyloniens hätte jene wahrscheinlich überhaupt nicht erwähnt. 11 יִשְׂאֵל ohne קִל wie v. 2. Jetzt nennt der Prophet die Völker, die Jahves Zug aus der Nähe mit ansehen. מִדְּבָר in מִדְּבָר zu verwandeln, wie de Lag. wollte, hat man keinen Grund, um so weniger, als „Moab und seine Städte“ ein sonderbarer Ausdruck wäre; nicht besser ist die Verwandlung von עֲרִיר in עֲרִירָה, was doch geradezu den Text verschlechtert. עֲרִיר ist als Landesname behandelt, darum das femin. Wie קִר, so ist auch סֶלַע unzweifelhaft Eigenname — welche „Felsenbewohner“, wenn doch alles möglichst nebelhaft gefaßt werden soll, könnten denn sonst noch in Frage kommen? Daß auch die Bewohner von Sela, die Edomiter, von ihren Bergen dem Zuge Jahves zujauchzen (וּמִן אֶרֶץ אֱדוֹם) aus dem Aramäischen, sonst im Sinne des Klaggeschreis vgl. c. 24<sup>11</sup>), zeigt, daß Dtsj. sie nicht als Feinde Israels betrachtet (vgl. zu c. 21<sup>11</sup> f.); es deutet zugleich die Richtung an, die in der Vorstellung des Vfs der Zug der Exulanten durch die Wüste nimmt. Demnach sind die Städte der Wüste wahrscheinlich die Oasenstädte, die die Karawanen von der Nordküste des persischen Meerbusens nach dem toten Meer berührten (vgl. zu c. 21<sup>13</sup> ff.). 12 ist nach v. 10, den er wiederholt, überflüssig, nach v. 11 sogar lästig, man müßte denn den prosaischen Gedanken darin finden wollen, daß die Araber den Bewohnern der Seefüste, die übrigens nach v. 10 schon Bescheid wissen, von dem Gesehenen Mitteilung machen sollen. Wahrscheinlich ist das Distichon eine Beischrift zu v. 10 und entweder ein Zitat aus einem anderen Gedicht oder eine Variante zu v. 10b. 13 motiviert den Jubel der Araber. Jahve „zieht aus“ wie ein Held, wohl nicht aus Babylonien, sondern aus „seinem Orte“, weckt den Kriegseifer, nämlich seinen eigenen, läßt wie ein Krieger c. 30<sup>17</sup> 22<sup>5</sup> (das hiph. הִצְרִיר nur hier, das qal noch Zeph. 1<sup>14</sup>). Die kriegerische Tätigkeit Jahves steht nicht in Widerspruch mit derjenigen seines persischen Werkzeugs; Cyrus führt den Krieg gegen die Babylonier, um diese zu stürzen und zu strafen, Jahve erscheint in eigener Person nur zu dem Zweck auf dem Schauplatz, um sein Volk herauszuholen und es, ähnlich wie beim Auszug aus Ägypten gegen die Ägypter und Amalekiter, gegen die Babylonier und deren etwaige Helfershelfer zu verteidigen und sein Land zurückzuerobern. Mit unserer Stelle wird man c. 41<sup>15</sup> f. kombinieren müssen: Israel wird die Feinde dreschen.

42, 14–17, vier dreieckige Tetrastiche, setzt den bisherigen Gedankengang fort, zunächst anknüpfend an den letzten Vierzeiler des Iyrischen Intermezzos und interessant als Beispiel für den Einfluß der Stimmung auf den beweglichen Geist des Propheten. Jahve nimmt wieder das Wort. 14 Seit unendlich langer Zeit, seit der Zeit, wo die Babylonier (vielleicht

- \* <sup>14</sup> *Stumm bin ich gewesen seit lange,  
Wie die Gebärende will ich schreien,*  
<sup>15</sup> *Will ausdörren Berge und Hügel  
Will Ströme machen zu Steppen*  
<sup>16</sup> *Will Blinde führen auf dem Wege,  
Mache Finsternis für sie zum Licht  
Dies sind die Dinge,*

*war still, hielt an mich,  
will schnauben und schnappen zumal,  
und all' ihr Kraut austrocknen,  
und Lachen austrocknen.  
auf ungekannten Pfaden sie leiten,  
und Holperiges zur graden Fläche:  
ich tue sie und lasse nicht ab,*

auch die Assyrer) Israel vergewaltigten, hat Jahve geschwiegen, d. h. nicht in Worten, sondern in Taten sich ruhig verhalten. Wäre ein Stillstand im Reden gemeint, so müßte man מְדַבֵּר auf die letzten vier Jahrzehnte beschränken und annehmen, daß Dtsj. von anderen exilischen Propheten nichts weiß, was ja vielleicht wirklich der Fall ist. Indessen spricht v. 14 b und schon der Ausdruck אִתְּמַר (zur Form s. G.-K. § 54 k) dafür, daß es sich um das schweigende Zusehen zu der Unterdrückung des Volkes handelt. אִתְּמַר und אִתְּמַר ohne ו cons. zeigen die Vorliebe des Vf.s für das Assyndeton, die emphatische Rede. עַו. will hinter מְדַבֵּר das מְדַבֵּר der LXX einschalten, de Sag. ebenfalls, zugleich aber מְדַבֵּר in מְדַבֵּר verwandeln; das letztere, „ob ihres Frevels“, ist als prosaisch und der Stimmung des Verses nicht angemessen jedenfalls zu verwerfen, Ew.s Vorschlag grammatisch nicht nötig, sachlich aber bedenklich. Denn wenn Jahve seinem Propheten sein für die nächste Zukunft bevorstehendes Eingreifen kundgetan und bereits den Cyrus für seine Zwecke in Bewegung gesetzt hat, so wäre es eine unerträglich phrasenhafte Rhetorik, wenn er hier noch sich oder uns fragte: soll ich ewig schweigen und mich zurückhalten? Vielmehr haben wir nur die leidenschaftliche Einleitung zu der Wiederholung des Hauptorakels: jetzt soll endlich, nach so langem Zuwarten, die Wendung kommen! פֶּעַר, nur hier, bedeutet im Aramäischen das Schreien von Tieren (Lämmern) und Menschen. Das Bild ist hier anders als v. 13: dort der kriegerische Ruf des angreifenden Kämpfers, hier ein Schreien aus gepreßter Brust, das Schreien eines, der sich nicht länger beherrschen kann, seiner Qual Luft machen muß. Gleichwohl merkt man, daß v. 13 dies Gedicht angeregt hat. Dtsj. beurteilt, wo er seinem natürlichen Gefühl freien Lauf läßt, die Lage des Volkes viel mehr von seinem israelitischen Parteistandpunkt aus, als vom Gesichtspunkt des Propheten, wenigstens der alten Propheten, und bezeichnet dann deutlich den Übergang zu der nachexilischen Auffassung, daß Israel viel zu viel gelitten hat. Tritojes. hat die erste Vershälfte reichlich ausgenutzt (c. 57<sup>11</sup>. 63<sup>15</sup>. 64<sup>11</sup>). 15 Das Schnauben aus lang verhaltener, endlich entseßelter Erregung v. 14 führt zu dem dem Vf. geläufigen Bild von dem ausdörrenden Zorneshauch Jahves (c. 40<sup>7.24</sup>); und während er sonst gern schildert, wie die Wüste zum Wasserbecken wird, haben wir hier unter dem Einfluß der veränderten Stimmung die Umkehrung dieser Vorstellung. Die Austrocknung der Berge, die hier nicht die Wüstenberge sind, weil sie Kraut tragen, ist wohl nicht bloß Bild, sondern als wirkliche Verwüstung der feindlichen Länder gedacht. Die Vernichtung der Ströme haben Spätere praktisch gedeutet als ein Mittel, die Exulanten bequem über den Euphrat zu bringen (s. zu c. 11<sup>15</sup>). Doch eilt der Gedanke der Verwüstung rasch vorüber; Dtsj. schwelgt nicht gern wie die Späteren in der Schilderung der Zerstörung, selbst c. 47 nicht. אֵיִם müßte, wenn es ursprünglich sein sollte, allgemein Land im Gegensatz zu Wasser bedeuten, aber es ist zweifelhaft, ob das möglich ist; Wort schlägt צִיר oder צִיר vor, und etwas dergleichen dürfte dagestanden haben. Auch das zweimalige אִרְבִּי ist verdächtig und höchstens mit der eilenden Schreibweise Dtsj.s zu verteidigen. 16 f. Ideenassoziation bringt von selbst wieder den Gedanken von der Umwandlung der Wüste zum Zweck des Durchzugs herbei: blind sind die, die den Weg nicht wissen, finster ist die Wüste, weil man in ihr keine Wege sieht vgl. Jer. 26<sup>31</sup>. Von den beiden לֹא יָדָעוּ ist das erste neben עֹרְרִים überflüssig und auch aus metrischen Gründen zu streichen. Im dritten Stichos lese ich aus gleichen Gründen לֹא יָדָעוּ (vgl. die LXX). מְעַקְשִׁים απ' λεγ. wäre als perf. ein ödes Gliedwort; die LXX scheint gelesen zu haben: הָאֵל, ich tue sie und werde nicht davon absteigen, was doch wohl besser ist. Nur läßt sich mit dem Sätzchen אֲחֹרַי v. 17: jene sind zurück-



<sup>17</sup>Beschämt sollen werden, die auf  
[das Bild vertrauen,

\* <sup>18</sup>Ihr Tauben, hört,

[Knechte,

<sup>19</sup>Wer ist blind, wenn nicht meine

die zum Gußbilde sagen: unser Gott!

und ihr Blinden, blickt auf, um zu  
[sehen!

und taub wie ihre Herrscher?

gewichen, kaum etwas anfangen; man weiß nicht, wer gemeint ist und was hier ein perf. soll. Ein ähnliches Sätzchen fand sich c. 14; handelt es sich dabei wohl gar um eine technische Abschreibernotiz, die mit dem Inhalt des Textes nichts zu tun hat? Jedenfalls scheint mir Marti im Recht zu sein, wenn er es streicht. Die wahre Fortsetzung bildet יבשו (LXX בשו, das vielleicht in בשת des hebr. Textes steckt und eine Variante gleichen Werts darstellt). Aus beiden Varianten ein יבשו בשת herzustellen (Reifmann u. a.), empfiehlt sich wegen der dadurch entstehenden Überladung des Versmaßes nicht. Zu Schanden werden alle Bildanbeter, wenn Jahve jene Dinge ausführt. Der Prophet erinnert damit zurück an c. 41<sup>21</sup> — 29. 42<sup>8.9</sup>: Jahves bevorstehende Aktion ist die Vernichtung des Götzendienstes. Im letzten Stichos tilge ich das אהא, das der Abschreiber einsetzte, weil er אלהים für einen Plur. hielt, während es wegen מסכה Sing. sein muß. Die beiden letzten Disticha zu streichen ist kein Grund vorhanden.

42, 18 — 25, vier dreizehnbige Vierzeiler, ein Gedicht, das durch den Ausdruck „die Blinden“ v. 16 angeregt ist und über jene Blindheit Klage führt, die Israel ins Unglück gestürzt hat. Das Gedicht hat, eben weil es von Israels Blindheit handelt, mehrere spätere Zusätze veranlaßt. 18 Wer die hier angeredeten Blinden und Tauben sind, sagt v. 19, was sie hören und einsehen sollen, v. 23 ff. Schon die Aufforderung zum Hören und Sehen zeigt, wie sehr sich Zeit und Charakter des Jes. und des Djes. unterscheiden. Nach c. 6 soll und wird die Aufforderung zum Sehen und Hören Verstockung und Untergang zur Folge haben, hier das gerade Gegenteil; es ist derselbe Gegensatz wie zwischen c. 29<sup>9</sup> — 14 einerseits und c. 29<sup>18</sup> ff. andererseits. Dort der große Realist und Menschenkenner, hier der Theologe und gefühlsweiche Poet, dort das Hervorbrechen eines gewaltigen schöpferischen Gedankens, hier die Regungen eines warmen menschlichen Empfindens, das aber weder originell noch geschichtlich fruchtbar ist. Daß mit Jeremia das große alte Prophetentum zu Ende geht, zeigt sich in nichts mehr als darin, daß die Späteren den Gerichtsgedanken nicht mehr in voller Strenge zu fassen vermögen, sondern ihn, wo nicht gar auf die Nichtjuden beschränken, doch nach Kräften abschwächen und umbiegen, das Endgericht zu einem bloßen Strafegempel oder einem Läuterungsgericht herabsetzen und in der Günstlingsstellung Israels beim Weltgott eine reichliche Entschädigung suchen. Djes. spricht hier vom Gericht so streng wie er kann, aber es ist das gegenwärtige Gericht des Exils, von einem künftigen Gericht über Israel weiß er gar nicht mehr. 19 Die Blinden sind die Israeliten; sie werden im hebr. Text Jahves Knecht genannt und „mein Bote, den ich sende“, in der LXX fehlt der letztere Ausdruck, der in Urg. und Vulg. wiedergegeben wird mit: „der zu dem ich meine Boten sende“, für den Knecht Jahves hat die LXX „meine Knechte“. Ist der hebr. Text richtig, so wird Israel als Jahves Vertreter in der Welt gedacht, der Jahves Wort besetzt und weiter zu geben vermag (c. 42<sup>28</sup> vgl. 42<sup>6</sup>). Dann ist diese ganze Darstellung von Jahves Knecht das direkte Widerspiel von 42<sup>1</sup> — 4, und Djes. müßte der sonderbarste Schriftsteller von der Welt sein, wenn er in ein- und demselben Zusammenhang so durchaus widersprechende Aussagen über dasselbe Subjekt gemacht hätte, ohne auch nur mit einer Silbe, durch irgend einen Unterschied in den Tempora, anzudeuten, daß er, wie die Exegeten wollen, das eine Mal an eine empirische, das andere Mal an eine ideale Größe, hier an die Gegenwart, dort an die Zukunft denke, während er doch sonst das Frühere, Zeitige und Künftige klar genug auseinanderhält. Aber der hebräische Text ist schwerlich richtig. In c. 42<sup>28</sup> haben wenigstens die hier auftretenden Begriffe „Jahves Knecht“ und „seine Boten“ einen ganz anderen Sinn. Mehrere Ausleger haben sich des einfachsten Mittels, der Schwierigkeiten Herr zu werden, bedient, indem sie den bösen Vers 19 einfach streichen. Aber das scheint mir ganz unerlaubt

<sup>20</sup>„Du sahest viel, aber hattest nicht acht.“ „Man hat die Ohren offen, aber hört nicht.“ —  
<sup>21</sup>Jahve gefiel's um seiner Treue willen, die Thora groß zu machen und herrlich; <sup>22</sup>es aber  
ist ein beraubtes und geplündertes Volk.

zu sein, denn es ist nicht zu begreifen, wie ein späterer Schriftsteller hier von sich aus den Gottesknecht einsetzen konnte, noch dazu einen tauben und blinden! Jene gewaltsame Kur ist auch nicht nötig, wenn man die LXX zu Rate zieht. Nach ihr lese ich zunächst in v. 19a עֵבֶר: „wer ist blind außer meinen Knechten?“ d. h. wer ist so blind wie die Israeliten? Die Antwort muß lauten: keiner, die Israeliten haben sich ungewöhnlich blind gezeigt. Ferner lese ich auf Grund der LXX: וְחָרַשׁ כְּמִשְׁלֵיהֶם: „und taub wie ihre Herrscher“, nämlich die (israelitischen und) jüdischen Könige, und lasse aus, was die LXX ausläßt, nämlich erstens den Ausdruck „und mein Bote, den ich sende“, der eine freihändige Ergänzung zu dem vermeintlichen „mein Knecht (Sing.)“ sein wird, wenn nicht eine Erklärung dazu, und zweitens den Ausdruck כִּי עֵינַי in v. 19b, der ja schon in v. 19a vorhanden ist und hier hinzugefügt sein wird, um dem vermeintlichen כְּמִשְׁלֵם die nötige Stütze zu geben. Endlich lasse ich weg den Schlußsatz: „wer ist blind wie der Knecht Jahves“, der freilich auch in der LXX steht (jedoch mit עֵבֶר statt עֵבֶר), aber nur eine Variante zu dem ersten Satz des Verses sein kann und zwar die schlechtere, da hier von Jahve in der 3. pers. die Rede ist. Also bleibt übrig das Distichon: wer ist blind wie die Israeliten und taub wie ihre Könige! Das ist ein Satz, den zu streichen man ganz gewiß weder Grund noch Recht hat, der vielmehr zu dem ganzen Gedicht ausgezeichnet paßt, ja sogar notwendig ist. v. 18 sagt: ihr Blinden und Tauben, bekommt doch endlich ein Verständnis; v. 19 fährt fort: ich muß euch blind und taub nennen, denn v. 22 (von הִפַּח an): ihr seid alle ins Gefängnis geraten, aber v. 23 ff.: habt nicht begriffen und solltet doch endlich begreifen, daß ich, Jahve, euch den Feinden preisgegeben habe! Das ganze Gedicht will weiter nichts, als deutlich machen, daß das Exil nur durch die Blindheit des Volkes verschuldet wurde, und daß zu hoffen sei, man werde das endlich sich für die Zukunft merken. Taub waren ein Jojakim, Jechonja, Sedetia für die Worte eines Jeremia, überhaupt das ganze Volk für die Warnungen, die Jahve durch die alten Propheten an es richtete; kein Mensch ist so blind wie Jahves Knechte (wörtlich: keiner ist blind außer usw.), sonst wären ja nicht gerade sie ins Unglück gekommen. Also ein ganz einfacher und natürlicher Zusammenhang; das Mysteriöse und scheinbar Tief-sinnige ist nur durch den Komplex, den die LXX nicht hat, und die durch ihn veranlaßte Änderung von מְשִׁלֵּם (nicht מְשִׁלִּים, wie man falsch revertiert) in מְשִׁלֵּם in den Vers gekommen. 20 Mit Qre רִאשֹׁן zu lesen ist nicht nötig. Der Vers besteht aus zwei verschiedenen sprichwörtlichen Wendungen, die ungefähr dasselbe besagen; das „du“ der ersten ist ebenso gemeint wie das „man“ der zweiten. Mit Djes.s schwungvollen Versen lassen sich diese prosaischen Randglossen eines Lesers nicht vereinigen; der Prophet will nicht etwas konstatieren, was oft vorkommt, daß man nämlich mit offenen Augen etwas übersieht, sondern umgekehrt den erstaunlichen Ausnahmefall betonen, daß Jahves Knechte so unerhört blind sein konnten. Der Vers mag von derselben Hand sein wie die Fortsetzung 21. 22a: Jahve wollte das Gesetz groß und herrlich machen, aber Israel ist, statt dadurch selber groß und herrlich zu werden, ein geplündertes Volk geworden, weil es in seiner Blindheit dem Gesetz nicht gehorchte v. 24b. הַתּוֹרָה ist gewiß besser als הַתּוֹרָה der LXX. Statt des inf. mit לֹא steht das imperf. mit engem Anschluß an das Hauptverbum vgl. G.-K. 120c; וַיִּדְרִי ist ohne Suff. nachgesetzt wie וַיִּרְדֵּךְ c. 41<sup>15</sup>. Wäre der Vers von Djes. geschrieben, so hätte er manches Befremdende. Djes. spricht sonst immer von den Weissagungen, die sind ihm das „Wort Jahves“, hier würde er ganz im deuteronomischen Stil von der Thora sprechen, nicht blos in dem Sinn, daß er die deuteronomische Gesetzgebung vom Jahre 621 und die Reform des Josia als groß und herrlich und als eine Bewährung der göttlichen Treue bezeichnet, sondern auch die deuteronomische Versicherung sich aneignet, die Nichtbefolgung dieses Gesetzes werde das Exil zur Folge haben. Auch den gewohnten Schwung und die Rhythmen Djes.s vermißt man. Darf man das alles damit



Verstrickt wurden in Löchern sie alle  
Wurden zum Raub ohne Retter,

und in Gefängnissen verborgen,  
zur Plünderung, ohne daß einer  
[sagt: gib zurück!

<sup>23</sup> Wer unter euch vernimmt dies,

merkt auf und hört's für später?

<sup>24</sup> Wer gab dem Plünderer Jakob

und Israel den Räubern\*)

<sup>25</sup> Und schüttete über ihn seinen Zorn aus  
Daß der ihn rings umlohte, ohne

und die Gewalt des Krieges,

[daß er's verstand,

und ihn versengte, ohne daß er's  
[zu Herzen nahm?

\*) War es nicht Jahve, gegen den wir sündigten  
Und in dessen Wegen sie nicht gehen wollten  
Und dessen Gesetz sie nicht anhörten?

erklären, daß Dtsj. sich bei diesem Thema nicht recht in seinem Element fühlt? hat nicht vielmehr hier wie in v. 24b ein Dritter seine Hand im Spiel, der sich auch durch das Aufgeben der Gottesrede zu verraten scheint? עַי gebraucht Dtsj. äußerst selten für Israel, das ja auch im Exil kein rechtes עַי ist, sondern erst wieder zu einem solchen gemacht werden muß. 22bc setzt v. 18. 19 fort. Für הפח (von פח, wohl denomin. von פ, Klappnetz), das sehr schwerfällig ist, liest man besser mit älteren Gegebenen הפחו; spricht ferner בחורים, da auch כלאים keinen Artifel hat. השב in der pausa für השב f. Olsh. § 91d. Der Satz, daß alle Israeliten in Löchern verstrickt worden sind, ist, selbst als starke Hyperbel aufgefaßt, ein Beweis dafür, daß Dtsj. nicht in Babylonien lebte. Auch wenn manche Juden, die zu Staatsbauten verwandt wurden, etwa in Ergasterien untergebracht, andere, besonders auch die „Herrscher“ (משליח v. 19), Jojachin, Saphanja, im eigentlichen Sinn eingekerkert waren, so widerspricht doch das כלם allem, was wir aus Jeremia (c. 29) und Hesekiel wissen und aus dem Zustande der zurückgeführten Gola schließen dürfen, gar zu sehr, als daß man nicht den Propheten sich lieber als irgendwo באים wohnend vorstellen sollte. Freilich sind selbst diese Sätze für „bildlich“ erklärt worden! 23 Wer unter euch Tauben hört (mit Verständnis c. 40<sup>21</sup>) dies, nämlich die Wahrheit von dem Urheber des Exils v. 24f., לאחור, für die Folgezeit, nachdem ihr bisher so unbegreiflich wenig Verständnis bewiesen habt? 24 und 25 wird diese Wahrheit auseinandergelegt zu dem Zweck, daß diese Belehrung das künftige Beachten und Beherzigen zur Folge haben soll. מוֹשִׁיעַ wird von der Punktation als ein falsch geschriebenes מוֹשִׁיעַ (v. 22) aufgefaßt, aber wegen des parallelen Dativs tut man besser, es für das part. poel מוֹשִׁיעַ zu halten vgl. c. 10<sup>13</sup>. Die Frage ist so leicht zu beantworten, daß eine ausdrückliche Antwort trivial wäre und gewiß von Dtsj. ebenso wenig beabsichtigt ist, wie in seinen sonstigen Fragen; schon deshalb ist das, was auf לבויים folgt, als Zusatz verdächtig. Es kommt aber hinzu, daß wieder von Jahve in der 3. pers. geredet wird und daß Stil und Ausdruck gar nicht an Dtsj., wohl aber an die Deuteronomisten erinnert, die die prophetischen und geschichtlichen Bücher mit so zahlreichen Einschübseln von ganz derselben Art beschenkt haben. Unser Einschübsel muß auch wegen der Sprache einer sehr späten Hand angehören. ך kommt nur bei den jüngsten Dichtern vor und in der gleichfalls verdächtigen Stelle c. 43<sup>21</sup>; הלך, inf. abs. als Objekt zu אנו (G. K. § 113d), steht nach aramäischer Weise hinter statt vor ברכיו ברכיו, auch die Konstruktion des שמע mit ב statt ל verrät geringes Sprachgefühl. Endlich aber ist wegen c. 43<sup>1</sup> ff. durchaus unwahrscheinlich, daß ein so ausführliches Sündenbekenntnis in c. 42<sup>18-25</sup> enthalten gewesen ist. Die Aussage: Jahve hat Israel den Räubern übergeben, hat nach dem gesamten Zusammenhang den Sinn, den Tauben und Blinden klar zu machen, daß Jahve, wenn er das Volk dahingegeben hat, auch die Macht besitzt, es wieder zu befreien (c. 40<sup>27</sup> ff.), daß er also den gegenwärtigen Zustand des Volkes durch den ersetzen wird, der seiner „Knechte“ würdig ist (vgl. c. 29<sup>18</sup> f.), hat aber nicht den Zweck, dem Volk seine Sünden zu Gemüte zu führen, sonst müßte in v. 14—17 und c. 43<sup>1</sup> ff. etwas von Sündenvergebung stehen. Ob in מוֹשִׁיעַ das ל von Glossator herrührt, der sich hierin von der stehenden Bußgebetformel beeinflussen ließ, oder ob das מוֹשִׁיעַ der LXX und des Trg. das Ursprüngliche ist, läßt sich bei einem solchen Einschübsel nicht entscheiden. 25 Wird das



\*43<sup>1</sup> Und jetzt, so spricht Jahve,

Fürchte dich nicht, denn ich er-  
löse dich,

<sup>2</sup> Wenn du durch Wasser gehst, bin  
ich bei dir,

Wenn du in's Feuer gehst, wirst  
du nicht gebrannt,

<sup>3</sup> Denn ich, Jahve, bin dein Gott,  
Gebe als dein Lösegeld Ägypten,

dein Schöpfer, Jakob, und dein  
[Bildner, Israel:  
rufe dich bei deinem Namen, mein  
[bist du!

und durch Ströme, die überfluten  
[dich nicht,  
und Lohe versengt dich nicht.

ich der Heilige Israels dein Retter,  
Kusch und Seba an deiner Statt;

Letztere in v. 24 gestrichen, so kann v. 25 die Fortsetzung der Frage sein, freilich auch eine indirekte Beantwortung der Frage und eine Erweiterung ihres Inhalts. Bei fortgesetzter Frage kommt das *וְלֹא יִשָּׁם עַל-לֵב* und *וְלֹא יָרָץ* mehr zu seinem Recht und steht v. 24 f. in besserer Verbindung mit der einleitenden Frage v. 23. Der Sinn ist: wird man künftig mit besserem Verständnis des Vergangenen bedenken, daß Jahve und kein anderer den Chaldäern die Macht über Israel gegeben hat, nachdem man bisher das Unglück, die Folge des göttlichen Zorns, in seiner Blindheit und Taubheit so wenig verstanden und beherzigt hat? Wird man die Beweggründe des göttlichen Zorngerichts erkennen und endlich begreifen, warum der harte Krieg geschickt wurde? Aber ob blind oder sehend, muß man nach v. 14-17 (und c. 43: ff.) hinzudenken, Israel wird jetzt in sein Land zurückgeführt werden. Die Tröstung und die Erweckung des Glaubens, daß jetzt die bessere Zeit kommt, ist für Djes. immer die Hauptsache, eine Bußpredigt, so nahe sie hier gelegen hätte, ist nicht nach seiner Art, meint er doch auch, daß Israel doppelt so viel gelitten als es verdient hat 40a. *חַמָּה* ist nicht in *חַמָּה* zu verändern, sondern entweder als stehen gebliebener Schreibfehler (s. zu c. 3:12) oder als Variante zu *מַלְחָמָה* anzusehen und zu streichen.

43, 1-7, sechs dreizehnbige Vierzeiler. Israel soll erlöst, die Diaspora gesammelt werden; weil Jahve Israel liebt, will er andere Völker für es hingeben. 1 „Und jetzt“, der bei Dichtern in Strophenanfängen beliebte Ausdruck (c. 5a), deutet an, daß das Folgende in gegensätzlicher Verbindung mit dem Vorhergehenden steht: bisher hast du den Zorn empfunden, jetzt kommt das Gegenteil (das dann ja wohl, wie v. 8 ff. fortfährt, trotz aller Blindheit dir die Augen öffnen wird). Der Schöpfer Israels ist auch sein Erlöser, das erste bedingt das zweite, die frühere Geschichte ist Hoffnungsgrund für die Gegenwart und Zukunft. „Beim Namen rufen“ heißt weder: zu seinem Volk berufen, noch: sich öffentlich zu ihm bekennen, sondern: Israel freundlich, auf Grund des alten Freundschaftsverhältnisses, anrufen als den Vertrauten und Liebling. Gott hat viele Diener, aber die gojim sind für ihn namenlos. „Mein bist du“, mein auserforner Diener und Freund. Israel braucht sich nicht zu fürchten, weil sein Unglück nicht von einer blinden Schicksalsmacht über es verhängt, nicht durch die Übermacht eines fremden Volks herbeigeführt ist, sondern von seinem Schöpfer, der es darum auch wieder erlösen wird. Die LXX las *קראתיו שִׁמְךָ*, was im Grunde eine Bestätigung des hebr. Textes ist; erwarten sollte man *קראתיו בְּשִׁמְךָ* (vgl. Ez. 33:12), aber möglich ist auch, daß der Dichter bloß *קראתיו* geschrieben hat und *שִׁמְךָ* ein Zusatz ist. 2 Keine Gefahr kann künftig Israel etwas anhaben; eine religiöse Lyrik, die bei Jes. niemals vorkommt. Nur wenn Jahve zürnt, frißt das Feuer 42:25 sein Volk; von jetzt an ist Jahve bei ihm; die Lieblinge Gottes sind gegen alle Gefahren gesichert Ez. 10:19, eine Vorstellung, die bei allen Völkern verbreitet ist. *בְּכִי* auch c. 44:18. 19 bei *שִׁנָּה*, öfter im Hiob (9:30 16:5 37:8) und Ps. 112, immer vor einsilbigen Wörtern. 3 Jahve ist Israels *מוֹשִׁיעַ* v. 11 c. 45:15. 21 49:28 (60:18 63:8); es ist wahrlich nicht nötig, den christlichen „Heiland“ aus der griechischen Welt abzuleiten. Jahve gibt Ägypten, Kusch und Seba als Lösegeld für Israel. Seba ist nicht ganz sicher zu bestimmen, es gehört nach Gen. 10: zu Kusch in weiterem Sinne, ist aber hier von dem Reiche Kusch unterschieden, vielleicht als dessen südlicher Nachbar; beide Länder galten als reich (Ps. 72:10 Herod. III 23). Der Sinn scheint zu sein:

<sup>4</sup>Weil du teuer bist in meinen Augen,  
 Gebe ich Länder an deiner Statt  
<sup>5</sup>Vom Aufgang bringe ich deinen Samen  
<sup>6</sup>Sage zum Norden: gib her!  
 Bringe her meine Söhne von ferne  
 Jeden, der genannt ist mit meinem  
 [Namen]

wertgeachtet, und ich dich liebe,  
 und Nationen statt deiner Seele.  
 und vom Abend sammle ich dich,  
 und zum Süden: halte nicht zurück!  
 und meine Töchter vom Ende der Erde,  
 und den ich zu meiner Ehre geschaffen.

Thrus wird Israel freigeben und dafür mit der Eroberung Afrikas entschädigt werden. Dties. setzt offenbar voraus, daß Thrus die ganze Erde erobern und darin der glücklichere Nachfolger der früheren Welteroberer werden soll. Er braucht von bestimmten Plänen des Persers gar nichts zu wissen, die asiatischen Völker waren an die Weltherrschaftsidee längst gewöhnt durch die Assyrer und Chaldäer. Bekanntlich hat auch Kambyses deren Beispiel befolgt und hat wenigstens Ägypten erobert. Etwas anders wird über die afrikanischen Völker c. 45<sup>18</sup> ff. verfügt, da sollen sie nach der Freigebung der Israeliten deren Klienten werden. In der Überlassung Afrikas an Thrus zeigt sich eine solche Gleichgültigkeit gegen den Wert der einzelnen Nationen und ein Einfluß der Idee des Weltreiches, die zuerst die Assyrer berauscht hatte und nach ihnen ein Volk um das andere ergriff, daß Israel sich gegen die Zeit Jesajas völlig verändert hat. Die Achtung vor dem selbständigen Leben der Völker geht fast ganz verloren (nur Habakuk hat etwas davon festgehalten), und damit artet auch vielfach die Alleinherrschaft des Einen Gottes in eine asiatische Despotie aus, ein Beweis, daß der wahre Universalismus den Israeliten schwer einwollte. 4 Bezeichnender Weise folgt eine sehr überschwängliche Hervorhebung der Günstlingsstellung Israels bei Gott: Israel ist nach Jahves Schätzung wertvoller als die anderen Völker, verdient Ehre, ist von ihm geliebt, darum werden die anderen für es hingegeben. Wie gefährlich solche Sätze Dties.s dem späteren Judentum geworden sind, ist bekannt (vgl. zu c. 23<sup>17</sup>). מִאֲשֶׁר, wegen dessen daß, weil, nur hier. Für עֲרָא, mit dem man nicht recht weiß was anfangen, da es doch nicht im Gegensatz zu Tier, Tieropfer, stehen kann, empfiehlt es sich, mit Wort עֲרָא oder vielleicht noch besser עֲרָא (Pf. 49<sup>13</sup>), dessen ע in dem ע des folgenden Wortes unterging, zu lesen, was auch eine bessere Parallele zu עֲרָא ergibt. 5 Der erste Satz, der sich dem Metrum nicht fügt und aus Wendungen von v. 1 und 2 zusammengeflochten ist, darf um so eher für eine Textwucherung gehalten werden, als in den folgenden Sätzen nichts vorkommt, was die Anforderung: fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, begründen oder auch nur einen Anstoß dazu geben könnte. Nicht blos vom Osten her, wo die Exulanten wohnen, auch vom Westen her will Jahve die Israeliten sammeln, der Norden und der Süden 6 sollen sie nicht länger festhalten — auch dies eine Verheißung, die Dties. später noch steigert und erst recht ein Tritojes. Die Israeliten heißen Jahves Söhne und Töchter, welche Vorstellung an Hoseas Bild von der Ehe zwischen Jahve und dem Land Israels erinnert vgl. c. 50<sup>1</sup>. Die Individuen treten allmählich hervor, die Zerstreuung des Volkes und die Trennung vom Lande lenkt von selbst den Blick mehr auf die Einzelnen; trotzdem ist Dties. nichts weniger als Individualist. Daß die Diaspora zum Teil vom „Ende der Erde“ hergeholt werden muß, mag schon zur Zeit unseres Autors keine Hyperbel mehr gewesen sein. 7 enthält nur die Apposition zu den Objekten in v. 6b. „Jeden, der genannt ist mit meinem Namen“, zu den „Knechten Jahves“ 42<sup>9</sup> gehört (vielleicht sogar den Jahvenamen in dem seinen führt), variiert in c. 48<sup>1</sup> f. Der Relativsatz, der dem part. beigeordnet ist, würde in den drei tautologischen Verben am Schluß einen unerträglichen Redeschwall loslassen, wenn man nicht annehmen dürfte, daß es sich nur um drei Varianten handelt; welches von den drei Verben ursprünglich ist, kann man nicht wissen, es ist auch gleichgültig. „Zu meiner Ehre“: damit ich mehr Verehrer habe und an meinen Verehrern meine Größe zeige; Jahve wollte ein Volk haben, in und an dem er der Welt seine Herrlichkeit offenbaren konnte. Die Selbstgenügsamkeit Gottes wäre für die Israeliten etwas ganz Unverständliches, er will geehrt werden (vgl. 3. B. Pf. 30<sup>10</sup>: was hast du davon, daß ich sterbe und dich nicht mehr loben kann?)



\*<sup>8</sup> *Man führe hervor das blinde Volk,  
[das Augen hat,  
<sup>9</sup> Alle Völker sind versammelt zumal  
Wer unter ihnen meldet dies?  
Mögen stellen ihre Zeugen, daß  
[sie Recht geben*

<sup>10</sup> *Ihr seid meine glaubwürdigen Zeugen  
Damit sie erkennen und mir glauben*

*und die Tauben, die Ohren haben!  
und zusammengetreten die Nationen.  
und Früheres lassen sie uns hören,  
und hören und sagen: Wahrheit!*

*und meine Knechte, die ich erwählt  
[habe,  
und einsehen, daß ich es bin.*

43, 8–13, sechs dreizehnbige Vierzeiler. Das Volk, das Jahve zum Gott hat, kann und muß, wenn es auch noch so blind und taub ist, Jahves Zeuge sein im Kampf mit den Heiden und Heidengöttern. 8 Das erste Wort wird אֲנִי אֵלֶיךָ auszusprechen und als inf. abs., der einen imper. vertritt, anzusehen sein: man führe hervor das Volk, nämlich als Zeugen vor die Gerichtsverhandlung, die nach v. 9 schon eingeleitet ist und begonnen hat. Der imper., den die meisten Exegeten annehmen infolge unrichtiger Auffassung der Szene, könnte vermieden sein, weil schwer vorstellbar ist, wen Jahve dazu hätte anreden sollen; wahrscheinlicher aber ist mir, daß der Vf. eine Formel aus der Gerichtssprache benutzt, mit der der Richter oder eine Partei die Vorführung der Zeugen (aus dem umstehenden Hausen, darum אֲנִי vgl. I. Reg. 22<sup>11</sup>) anordnet oder verlangt. Die lebhafteste Phantasie des Vf.s, der ja schon einige Male eine solche Rechtsverhandlung dargestellt hat, nimmt an, daß die Parteien schon versammelt sind und Jahve eben das Wort ergriffen hat; dies Mal soll die Sache hauptsächlich durch den Zeugen Israel entschieden werden, der ja sowohl von Jahves früheren als von seinen jetzigen Weissagungen weiß. Aber wurde nicht c. 42<sup>18</sup> ff. dies Volk blind und taub genannt? Freilich, aber es hat doch Augen und Ohren; mag es auch selber noch nicht die rechte Einsicht und den rechten Glauben haben, es kann doch die Tatsachen an sich bezeugen. „Das blinde Volk, und Augen sind vorhanden“ heißt nicht: das Volk, das blind ist, obwohl es Augen hat, sondern: das Volk, das zwar blind ist, aber doch Augen hat. Jahve spricht hier, wo er seinen Zeugen produziert, keinen Tadel über ihn aus, sondern umgekehrt eine Verteidigung seiner Glaubwürdigkeit. Die Zustandsätze sind von אֲנִי אֵלֶיךָ abhängig. 9 Das perf. נִקְרָא ist nicht „unmöglich, weil sinnlos“, darum auch nicht die Form nach sehr unsicheren Beispielen als imper. zu behandeln; der Prophet hat diesmal eben eine andere Darstellung gewählt, und wenn die Zeugen vorgerufen werden, so müssen die Parteien schon da sein. Dagegen ist mit Wort אֲנִי אֵלֶיךָ auszusprechen; das erste Distichon ist enger mit v. 8 zu verbinden, weil es die Aufforderung zum Vortreten der Zeugen motiviert. Nachdem nun alles geordnet ist, wendet sich Jahve zu den Gegnern, obwohl nicht mit direkter Anrede: mögen sie nachweisen, daß sie Weissagungen haben, entweder (das wäre das Beste) von der Gegenwart und nächsten Zukunft oder doch ältere, deren Eintreffen man vielleicht nachweisen kann. אֲנִי bezieht sich in etwas nachlässiger Weise auf den Inhalt der soeben gegebenen Weissagungen v. 1–7 zurück; das ו vor ראשונות hat den Sinn: oder. Jahve verlangt aber auch einen Zeugenbeweis für etwa behauptete heidnische Weissagungen, hauptsächlich mit Rücksicht auf ältere angebliche Weissagungen, die sonst erst post eventum angefertigt werden könnten, denn für Zukunftsweissagungen, die jetzt „gemeldet“ werden, sind natürlich keine Zeugen nötig (den zweiten Sichos des zweiten Distichons von v. 9 muß man also nicht ändern!). Das dritte Distichon von v. 9 ist unklar; Subj. von יִשְׁמְעוּ könnten nur die Völker (oder ihre Götter) sein, aber was die hören sollen, begreift man nicht; Umwandlung dieses gal in hiph. hilft auch nicht ordentlich. Sollen die „Zeugen“ einen Sinn haben, so müssen sie auch etwas tun und also Subj. der folgenden Verben sein. Dann ist aber auszusprechen יִצְרִי (oder יִצְרִיךָ zu schreiben): damit die Zeugen es (oder sie) rechtfertigen (vgl. Hiob 27<sup>6</sup>) und, nachdem sie gehört haben, was die Heiden behaupten, bestätigend ausrufen: Wahrheit! es ist wahr. 10 Nun redet Jahve seine Zeugen an, denn er hat wirklich Zeugen. Das אֲנִי יְהוָה ist hier äußerst auffällig; selbst wenn der Vf. das Bild von v. 8. 9 fallen läßt, so



Vor mir ist kein Gott gebildet,  
<sup>11</sup>Ich, ich bin Jahve,  
<sup>12</sup>Ich, ich habe verkündet und rette,  
 Und nicht war unter euch ein Fremder,

und nach mir wird keiner sein,  
 und außer mir ist kein Retter.  
 habe hören lassen [und erlöse],  
 und ihr seid meine glaubwürdigen  
 [Zeugen;

wundert man sich doch über diesen ungewohnten Ausdruck (den man hier natürlich nicht damit rechtfertigen kann, daß er bei den jüngsten Schriftstellern und besonders den Abschreibern in abgeblähter Bedeutung vorkommt) und begreift nicht, warum Jahve mitten in seiner Rede einen so einfachen Satz, wie daß die Israeliten Jahves Zeugen und Knechte sind, als Einraumung Jahves hervorhebt. Der sonderbare Ausdruck ist wahrscheinlich aus vermeintlichem יְהוָה durch einen flüchtigen Abschreiber hervorgebracht, der in Wahrheit יְהוָה hätte schreiben sollen. Merkwürdiger Weise hat die LXX C. Rom. in v. 10. C. Al. auch in v. 12 hinter יְהוָה noch das Sächchen: καὶ ἐγὼ μαρτύρος; ist dies יְהוָה vielleicht eine (ältere) Variante zu dem יְהוָה, die auch schon verderbten Text enthält und eben auch aus יְהוָה entstanden ist? Glaubwürdige Zeugen sind die Israeliten gerade dann am meisten, wenn sie unverständene Tatsachen bezeugen, da sie dann am wenigsten einer Voreingenommenheit verdächtig sind. Im zweiten Stichos von v. 10a muß man יְהוָה lesen, denn es handelt sich hier nicht um den Helden der Ebed-Jahve-Lieder, sondern um die Israeliten (s. zu 42<sup>19</sup>); עבדי ist zweites Prädikat neben יְהוָה: ihr seid meine Knechte, daher immer um mich, und so könnt ihr Zeugnis ablegen von dem, was ich getan und geredet habe. Freilich liegt in dem zweiten Prädikat noch mehr, Israel ist als Jahves Knecht auch besonders daran interessiert, ob sein Gott wirklich Gott und sogar einziger Gott sei, und hat seine Geschichte in erster Linie für sich selbst, nicht aber zum Zweck der Zeugenschaft für andere Völker erlebt. Aber ob dieser Gedanke hier so stark hervorbricht, daß die Fortsetzung in v. 10b mit ihrer 2. pers. dadurch beeinflusst wird, ist mir doch zweifelhaft geworden. Jedenfalls wird die Anlage des Gedichts völlig über den Haufen geworfen, wenn jetzt plötzlich die Zeugenschaft der Israeliten nicht mehr dazu dienen soll, die Heiden in dem Rechtsstreit zu besiegen, sondern dazu, die Israeliten selber zum Glauben zu bringen. Entweder muß man also v. 10 ff. ganz von v. 8. 9 abtrennen und als neues Gedicht behandeln oder in v. 10a die 2. pers. in die dritte verwandeln. Das erstere ist mißlich, nicht blos deshalb, weil v. 8. 9 nicht den Eindruck macht, ein fertiges Gedicht zu sein, da Israel dann als Zeuge vorgeführt würde, ohne in Tätigkeit zu treten, sondern noch mehr deshalb, weil v. 10 ff. den ganz absonderlichen Gedanken brächte, daß Israel darum Verehrer Jahves geworden ist, damit es glauben lerne, daß Jahve existiere und andere Götter nicht. Natürlich war der Glaube das erste und der Dienst das zweite. Also muß es v. 10b heißen: damit sie, alle Völker, mir glauben und einsehen, „daß ich es bin“, der bin, der weisagt und allein weisjagen kann. Der Ausdruck: damit sie mir glauben, ist im Munde Jahves merkwürdig genug, aber bei Djes. wohl noch eher Ausfluß des Phantasiespiels mit der Gerichtsverhandlung als Anwendung einer etwa schon bestehenden Formel τῷ θεῷ moreúein; und greift er nicht deutlich zurück auf ein vorausgegangenes עדים נאמנים? Das dritte Distichon in v. 10: vor mir ist kein Gott gebildet usw., darf natürlich nicht zu der logischen Folgerung benutzt werden, daß auch Jahve selber einmal „gebildet“ oder entstanden sei, obwohl dergleichen in anderen Religionen vorkommt; die Ausdrucksweise ist wieder die pathetisch-rhetorische, die bei dem Streben, möglichst viel zu sagen, weniger sagt, als sie will. 11 sollte mit v. 10c einen Vers bilden. מכללך verneint doppelt. „Jahve“ hat auch hier nicht irgend eine appellativische Bedeutung, sondern die historische: ich bin der Gott, der unter dem Namen Jahve große Taten getan hat und tut; denselben emphatischen Sinn legt Hesekiel in den Namen in seiner Lieblingswendung: man soll erfahren, daß ich Jahve bin. Das Wort מושיע zeigt, worum es dem Propheten bei seinem eifrigen Einreden auf die Blinden hauptsächlich zu tun ist, sie sollen wieder hoffen lernen. 12 „Ich habe gemeldet und ich rette“ faßt das Vorhergehende kurz zusammen. Der zweite Stichos ist verstümmelt; וְהוֹשַׁעְתִּי, wobei man das ו besser mit der LXX fallen läßt (die LXX hat übrigens merkwürdiger Weise שְׁמַעְתִּי,

Und ich bin Gott [von uran],  
 Und keiner, der meiner Hand ent-  
 [reißt,  
 \*<sup>14</sup> So spricht Jahve [der Gott],  
 Um euertwillen entsende ich nach  
 [Babel  
 Und die Chaldäer . . . . .  
<sup>15</sup> Ich Jahve, euer Heiliger,

<sup>13</sup> auch fortan bin ich es,  
 ich tu's und wer will's wenden?  
 euer Erlöser, der Heilige Israels:  
 und stoße herunter die Riegel des  
 [Gefängnisses,  
 in Trauer ihr Jubel,  
 der Schöpfer Israels, euer König.

ωελδισα), läßt hinter sich das Pendant zu dem וְהוֹשַׁעְתִּי vermessen, etwa ein וְנִלְתִּי וְנִי für וְנִי אֵל (vgl. Jer. 25 318), das man vielleicht schreiben sollte, weil der Stichos reichlich kurz ist; Jahve und Israel gehören zu einander wie Verwandte, andere Götter wären Ausländer, Blutsfremde. Israel kann bezeugen, daß in ihm kein fremder Gott gewirkt hat; eine Behauptung wie die Jer. 44: ff. erzählte ist dem Vf. kein Gegenbeweis, noch weniger hat er die Meinung der Späteren, daß das Volk vor dem Exil dem Götzendienste verfallen gewesen sei. Daß das letzte Sätzchen אֲנִי אֵל bedeute: daß ich Gott bin, sollten die Egeeten, die so übersehen, auch beweisen; als Folgerung: und so bin ich Gott, ist es grammatisch möglich, aber sachlich absehulich; die Übersetzung: sowohl ihr seid meine Zeugen, als ich Gott (Ew.), ist nicht besser. Möglich wäre noch: so wahr ich Gott bin, doch müßte es dann von v. 12 abgetrennt werden. Das ist freilich auch aus metrischen Gründen notwendig, doch muß man bei der einfachsten Fassung bleiben: ich bin Gott. Dieser Stichos ist das erste Glied des Distichons, dessen zweites 13 lautet: und auch künftig bin ich es; nur ist augenscheinlich das erste Glied zu kurz. Es fehlt das Pendant zu בָּמִיּוֹם, aber man kann es aus der LXX entlehnen: בְּמֵעוֹלָם, von Alters her, muß nur dann nicht das in der LXX fehlende בָּמִיּוֹם aufgeben (vgl. Hes. 48<sup>85</sup>). אֵל wie c. 40<sup>18</sup>. Das letzte Sätzchen in v. 13 scheint eine Reminiszenz an c. 14<sup>27</sup> zu enthalten; solche Anspielungen, die zu Vergleichen einleiten, sind für Djes. nicht eben günstig, denn sie machen die Überlegenheit des Jes. gar zu fühlbar: bei diesem der gewaltige konkrete Gedanke, bei jenem ein etwas unklares Pathos.

43, 14, 15 steht für sich allein, zwei dreihellige Tetrastiche. v. 14 ist wegen seines unzweifelhaft verderbten Textes nicht in allen Einzelheiten verständlich. Um der Israeliten willen entsendet Jahve nach Babel, wen? das wird nicht gesagt, könnte ja aber indirekt im Folgenden ausgebrüht sein, das aber eben dunkel ist. Die vielen Emenationen scheitern nach Dillm. sämtlich an הוֹרְרִי, „auch abgesehen von dem holperichten Ausdruck und dem unzulänglichen Sinn“. Daß Dillm. etwas holperig findet und deswegen ablehnt, ist eine überraschende und erfreuliche Wahrnehmung, aber wie grausam zerstört er diese Freude durch seine eigene Übersetzung: ich treibe als Glücktlinge sie alle hinab (flußabwärts) und die Chaldäer auf den Schiffen ihres Jubels. Da ungefähr der Betrag eines ganzen Stichos fehlt, so ist wenig Aussicht vorhanden, dem ursprünglichen Wortlaut auf die Spur zu kommen. Die LXX hat für הוֹרְרִי etwa הַעֲרִירִי, für רַחֲמָם eine Form von רַחֵם, der Cod. Al. außerdem, wenn sein κλοιοι nicht Konjekture oder Schreibfehler für κλοιοι ist, etwa אֲנִיִּים (Jer. 40<sup>1</sup>) für אֲנִיּוֹת. Dürfte man sich in den beiden letzteren Fällen irgendwie auf die LXX verlassen, so wären für das vorhergehende בְּרִיחִים die חוֹרִים von c. 42<sup>22</sup> gegeben: ich lasse niedersteigen in die Löcher sie alle, nämlich die Babylonier, die jetzt die Israeliten darin gefangen halten. Aber rechtes Zutrauen kann man zum Text des Cod. Al. nicht fassen, obgleich er mindestens so gut ist wie der jetzige hebräische und jedenfalls besser als Dillm.s Jubelschiffe, die flußabwärts fahren. Ew. spricht das vorletzte Wort בְּאִיּוֹת, was sehr annehmbar ist, nur nicht mit הוֹרְרִי verbunden werden sollte. Warum בְּרִיחִים הוֹרִיר nicht möglich sein soll, weil andere Stellen von einem gewaltsamen Zerhauen oder Zerbrechen der Riegel sprechen, ist mir rätselhaft (vgl. Hiob 17<sup>18</sup>); כלם könnte man bei dieser Lösung, etwa in לכם umsetzen: ich lasse niederfahren die Riegel für euch, oder man kann lesen בְּרִיחִי כָלָא, die Riegel des Gefängnisses. Es ist nicht so schwer, etwas Mögliches zu finden, wie etwas Überzeugendes, und bei alledem bleibt eine Lücke in dem dritten Distichon, wo man mindestens



\*<sup>16</sup> *So spricht Jahve*

*Der da gibt ins Meer einen Weg*

<sup>17</sup> *Der ausziehen läßt Wagen und Roß,*

*Daliegen sie, stehen nicht auf,*

<sup>18</sup> *Gedenkt nicht an Früheres*

<sup>19</sup> *Siehe, ich tue Neues,*

*und in starke Wasser einen Pfad,  
Streitmacht und Gewaltigen zu-*

*[sammen,  
sind ausgelöscht, wie ein Docht ver-  
[glimmen:*

*und Vorzeitliches beachtet nicht,  
jetzt sproßt es, erkennt ihr's nicht?*

ein Verbum in der 1. pers. (die erste Pers. wegen der Apposition v. 15) vermißt. Denn 15 will offenbar nicht ganz zusammenhangslos sagen: ich Jahve bin euer Heiliger, sondern nur zum Zweck eines pathetischen Abschlusses das Subjekt des vermißten Verbums (oder mehrerer Verben) mit rauschenden Attributen versehen; *הוֹרַרְתִּי* steht für diese Verbindung doch wohl zu fern.

43, 16–21, vier dreizehnbige Vierzeiler, kommt wieder auf das Hauptthema unserer Schrift zurück, auf die wunderbare Straße durch die Wüste, die mit besonderer Emphase als die neue Wundertat Jahves seinen früheren Taten gegenübergestellt wird. 16 Der Eingang muß hinter *הוֹרַרְתִּי* die gewöhnlichen epitheta ornantia gebracht haben, die vielleicht wegen Ähnlichkeit mit denen von v. 15 ausgefallen sind. Sodann sucht der Dichter der anzukündigenden bevorstehenden Großtat Jahves der Befreiung Israels ein besonderes Relief zu verleihen, indem er zuerst an das größte und grundlegende Wunder in der früheren Geschichte Israels erinnert, an die Gottestat am Schilfmeer Ex. 14. Da hat Jahve einen Weg durch das Meer gelegt, da hat er 17 die Ägypter mit gewaltiger Kriegsmacht ausziehen lassen, um sie zu besiegen und unschädlich zu machen. *הַמִּצְרִי* geht zur Not, obgleich man eher ein Verbum des Vernichtens erwarten sollte, ebenso *הוֹרַרְתִּי*, für das man wegen *עָנָן* (vgl. Ps. 24a) lieber etwa *אִישׁ הוֹרַר* sähe. Zu dem „ausziehen lassen“ erinnert Marti gut an Hes. 38a, wo Jahve selber den Gog zum Auszug nötigt, um ihn zu verderben. *יִרְדּוּ*, das ja fast immer am Schluß einer Aufzählung erscheint, gehört auch hier ans Ende von v. 17a. *יִשְׁכְּבוּ* muß wohl, wenn man *הַמִּצְרִי* beibehält, ein *ו* cons. vor sich bekommen, das sich von *יִרְדּוּ* abtrennen läßt, oder in *יִשְׁכְּבוּ* verbessert werden. 18 So groß aber dieses Erstlingswunder war und so gewiß Israel es mit Recht als das größte Ereignis der Vorzeit im Gedächtnis behalten, gepriesen, sich darauf berufen hat, so soll es doch ganz zurücktreten vor dem Wunder, das sich jetzt vorbereitet. Selbstverständlich meint Djes. nicht, daß man von jetzt an die Rettung aus Ägypten vergessen oder mißachten soll (vgl. c. 46a), im Gegenteil, er will sie mit der sogleich anzukündigenden Rettung aus Babel und dem Weg durch die Wüste vergleichen und verglichen haben. Das Gebot: denkt nicht mehr daran! vergleichbar dem „Seht weg von mir!“ c. 22a, ist nur ein drastisches rhetorisches Mittel, das Folgende effektiv hervorzuhoben. 19 Schon ist Jahve dabei, das Neue zu schaffen, das das Wunder am Schilfmeer in Schatten stellen soll, schon wächst es empor, erkennt ihr's nicht? – Lebhafteste Rhetorik, die die Nähe des Wunders recht fühlbar machen soll. Aber mag sich auch noch so viel Rhetorik einmischen, so kommt einem doch zugleich der Eindruck, daß Djes. die ihm gewordene Audition c. 40a f. vollkommen ernst nimmt und jeden Augenblick das Sichtbarwerden des Wunders erwartet. *וְהָאֵל* das „und“ der Verwunderung: ja, und hört, ich lege einen Weg durch die Wüste! Das Wunder, so wie Djes. es sich vorstellt, Senkung der Berge, Entstehung von Strömen und von reichlicher Vegetation, ist in der Tat unvergleichlich viel größer als die Trockenlegung des Watts im Schilfmeer nach der einfachen Darstellung des Jahvisten. *יִשְׁמְעוּ* kommt mit dem Artikel als eine Art Eigennamen zweier Wüsten vor Num. 21<sub>20</sub> 23<sub>28</sub> I. Sam. 23<sub>19</sub> usw., hier meines Wissens zum ersten Mal ohne Artikel als Appell. (später Dtn. 32<sub>10</sub> Ps. 107a usw.). 20a abschließend: selbst die wilden Tiere werden Jahve ehren, wenn das Wunder geschieht. So spricht der Poet, der nicht bedenkt, daß die Strauße und Schakale sich schleunigst davon machen würden, wenn die Wüste in der verheißenen Weise umgewandelt und von Menschen belebt würde. Daß die Tiere von Gott wissen, in ihrer Art zu ihm schreien, bestimmte Be-



*Ja, ich will setzen in die Wüste einen Weg  
<sup>20</sup>Ehren soll mich das Wild des Feldes,*

Denn ich gebe in die Wüste Wasser,  
 Zu tränken mein erwähltes Volk,

*und in die Einöde Ströme,  
 Schakale und Strauße.*

Ströme in die Einöde,  
<sup>21</sup>das Volk, das ich mir gebildet, soll  
 [meinen Ruhm erzählen.

\* <sup>22</sup>*Und mich hast du nicht gerufen, Jakob, noch gar dich um mich bemüht, Israel,*

fehle ausführen (der Löwe von I. Reg. 13, die Bären Elisas, der Esel Bileams usw.) ist eine Lieblingsvorstellung der Volkspoese; man braucht sich nicht davor zu fürchten, einen solchen Satz „zu wörtlich“ zu nehmen, wenn man für solche Vorstellungen, die auch in unserem Volk leben, einiges Verständnis besitzt. Über tierfreundliche Gesinnung und ihr Gegenteil vgl. noch zu c. 11s. — 20 b 21 ist oben dem Dtsj. aberkannt. Die ersten zwei Stichen sind eine fast wörtliche Wiederholung von v. 19 b; die Ehrung Jahves durch die Tiere und durch sein Volk bilden eine etwas sonderbare Parallele, die dadurch nicht besser würde, daß man sie für zufällig erklärte; die Tränkung des Volkes nimmt sich als Zweck der Schöpfung der Ströme sehr kleinlich aus und erinnert in fataler Weise an die nüchternen Umdeutungen dieser dtjesaian. Audition durch die Späteren. Bei Dtsj., der ja nicht selten leere Wiederholungen hat, ist allerdings die Frage der Echtheit viel unsicherer zu beantworten als etwa bei Jes. Gleichwohl überwiegt für mich die Wahrscheinlichkeit, daß Dtsj. mit v. 20 a abschloß, also nur sagte: Jahve will die Wüste so wunderbar umwandeln, daß ihn sogar die unvernünftige Kreatur verherrlicht, und daß v. 20 b 21 von dritter Hand als vermeintliche Verbesserung daneben gesetzt wurde, indem man statt der gleichgültigen (noch dazu unreinen) Tiere und ihres keineswegs lieblichen Geschreis das Volk für das ihm gelieferte Trintwasser Psalmen singen ließ. So unterscheiden sich Poet und Philister. Zu 7 vgl. die ebenfalls eingesezte Stelle c. 42<sup>24b</sup>; das zweimalige וַיִּקְרָא spricht auch nicht gerade für Dtsj.

43, 22—28, fünf dreizehnbige Vierzeiler, ist ein ähnliches Intermezzo wie c. 42<sup>18ff.</sup>: nicht Israel hat um Jahve, sondern Jahve hat um Israel geworben, Israel hat nur immer Schuld auf sich geladen und Jahve damit belastet, sie wieder zu beseitigen. 22 וְיָרָא, die LXX: וַיִּרְא mit folgendem וַיִּקְרָא; die Lesart der LXX paßt vortrefflich zum Vorhergehenden: so viel tue ich für dich (v. 14—20) und verlange doch keinen Dank dafür. Aber ihre Wortfolge וְיָרָא לִי spricht für den hebr. Text, der origineller ist; durch die Voranstellung des Suffixes wird nicht blos das Objekt, sondern indirekt auch das Subjekt hervorgehoben, damit man den Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, sogleich fühle. Eigentlich hätte Israel Jahve rufen sollen, als es in Not war, eigentlich durch möglichst reiche Opfer ihn zur rettenden Tat bewegen sollen, um so mehr, als es sündig war und die Not selbst verschuldet hatte; statt dessen hat Jahve, wie Dtsj. ihn ja immer wieder sagen läßt (c. 41s. 43i), Israel gerufen. Vielleicht, daß Dtsj. durch diese Sätze zu der Antithese unsers Gedichts veranlaßt worden ist. Daß der Gegensatz von וְיָרָא nicht „andere Götter“ ist, bedarf kaum der Bemerkung. Man ruft die Gottheit (bei ihrem Eigennamen), um sie auf sich und seine Bitte aufmerksam zu machen, sie herbeizurufen, wenn sie als abwesend gedacht ist. Das Opfer ist nicht das erste noch gar das einzige Mittel, sie anzurufen, sondern nur das accedens, ein Mittel, den angerufenen Gott willfähriger zu stimmen. Wäre dem nicht so, würde das Gebot des älteren Dekalogs (Ex. 34): niemand soll mit leeren Händen vor mich hintreten, gar nicht nötig gewesen sein. Das וַיִּקְרָא des zweiten Stichos drückt die Steigerung aus (vgl. c. 54s): daß du dich gar um mich bemüht hättest, nämlich dein Rufen durch reichliche Opfergaben wirksamer zu machen gesucht hättest. Der Prophet zieht den Umstand nicht in Betracht, daß das Volk im Exil nicht opfern konnte, sondern konstatiert ohne Rücksicht auf dies äußere Hindernis, daß Jahve nicht einmal durch Anrufung, geschweige denn durch große Opfer für seine Hülfe gewonnen, daß vielmehr Israels Erlösung nur Jahves Verdienst und, wie andere Stellen besagen, Folge seiner besonderen Liebe zu Israel ist. Wie oft, so kleidet er auch hier seinen im höheren Sinn völlig wahren Gedanken in Formen, die sich mit der gemeinen Wirklichkeit nicht recht decken. Man muß die Stelle nicht dadurch ins Triviale

- <sup>23</sup> *Mir nicht gebracht das Lamm deiner*  
[Brandopfer,  
<sup>24</sup> *Nicht ließ ich dich dienen mit Opfergabe,*  
*Nicht kauftest du mir um Silber Würz-*  
[rohr  
*Nur dienen hast du mich lassen mit*  
[deinen Sünden,  
<sup>25</sup> *Ich, ich bin's der austilgt*
- noch mit deinen Schlachtopfern mich*  
[geehrt;  
*noch bemüht' ich dich mit Weihrauch,*  
*und ließest das Fett deiner Schlacht-*  
[opfer mich nicht schlürfen.  
*mich bemüht mit deinen Verschul-*  
[dungen;  
*deine Vergehen um meinetwillen.*

herabziehen, daß man sagt: Jahve könne im Exil keine Opfer bekommen, deswegen verzichte er auf sie und helfe trotzdem; ebenso wenig will der Prophet den „Aberglauben“ bekämpfen, daß Jahve durch den Opferdienst herbeigerufen werden könne. Gesagt wird nur 23, daß Jahve nicht auf Opfer bestehe, seine Knechte nicht zu Opfergaben angehalten habe, aber nicht, um allgemein die Opfer für unnütz zu erklären, sondern um auszudrücken, daß Jahve trotz des Ausbleibens der Opfer Israel zu Hülfe kommt. Indirekt liegt im Zusammenhang viel eher der Gedanke, daß es sich geziemt hätte, daß Jahves Knechte ihm mit Opfern und Gaben aufwarteten, jedenfalls aber ihn herbeiriefen. הַבְּרִיָּא, wie das Ktib aussprechen wollte, ist von den Punktatoren nach der herrschenden Aussprache mit quieszierendem א vokalisiert (Olsh. S. 566). כִּבְר mit doppeltem Akuf. G.-K. § 117 ff. כִּנְוָה hat hier noch nicht den nachexilischen Sinn: vegetabilisches Opfer, sondern noch den alten allgemeinen: Opfergabe, Abgabe der Knechte an den Herrn, Tribut, darum bei הַעֲבָדִים gebraucht. Weihrauch v. 23, Würzrohr 24a zur Verschönerung des Opferduftes, letzteres nach Ex. 30<sup>23</sup> auch zum Salböl verwandt, beides nach Jer. 6<sup>20</sup> aus der Ferne bezogen, erst seit dem 7. Jahrh. erwähnt. Fett trinken ist höchster Genuß vgl. Jer. 31<sup>14</sup>. 24b Der Gegensatz zum Vorhergehenden: du hast mich arbeiten lassen mit deinen Sünden. Während die Israeliten als Jahves Gefinde für ihn arbeiten, einen Teil ihres Erwerbs als Abgabe ihm bringen und ihm beim Mahl aufwarten sollten, gerade so wie im Menschenleben der Herr von der Arbeit seiner Sklaven lebt und sich außerdem von ihnen bedienen läßt (Ef. 17<sup>7</sup> ff.), hat umgekehrt Jahve wie ein Knecht für die Israeliten arbeiten müssen, um ihre Schulden zu beseitigen. Ihre Sünden machten ihm Arbeit, weil er sie durch die Weltmächte bestrafen lassen und sie selber nun wieder mit großer Mühe in integrum restituieren muß. „Iur“ (אָדָּם) das hat, sagt Jahve mit Ernst, fast mit Bitterkeit, Israel ihm angetan, statt ihn zu lieben und zu ehren, wie ein bevorzugter Diener sollte. Es scheint, daß der Gegensatz des הַעֲבָדִים הַעֲבָדָנִי eine leichte Verschiebung des anfänglich beabsichtigten Gedankengangs herbeiführt: bis v. 23a denkt der Vf. an die opferlose Zeit des Exils und das Fehlen des rechten Gottsuchens bei den Exulanten, das Verbum עָבַד führt zu der allgemeinen Vorstellung von den Pflichten und den Sünden, die das Volk schon früher hatte und von denen die letzteren das Exil verschuldeten und Jahve die Arbeit auferlegten. Denn daß der Vf. nicht blos und nicht einmal vorwiegend an eine gegenwärtige Sündhaftigkeit des Volkes denkt, ist nicht allein aus der allgemeinen Haltung dieser cc., sondern auch aus dem v. 26 ff. geführten Beweis für die Sünden klar zu ersehen. Solche Verschiebungen sind häufig bei Dije. und erklären sich daraus, daß er hauptsächlich mit der Phantasie und dem Gefühl arbeitet und nur zu einem unsichtbaren Publikum, nicht zu bestimmten und ihm bekannten Hörern spricht. 25 Ich bin's, der deine Vergehen tilgt, nicht etwa du durch Opfer und dgl., ich tue es von mir aus, ungebeten von dir, ohne den Antrieb und die moralische Beihilfe, die dein Gottsuchen und eifriger Gottesdienst mir gewähren würde und sollte; denn wenn Israel Jahve eifrig anriefe, so würde das zwar die Sündenvergebung nicht „verdienen“, aber es Jahve leicht und lieb machen, die Sünden zu beseitigen und das Exil zu wenden. Dije. geht hier nicht blos über einen Jes. und Jeremia, sondern auch über den viel weicheeren Hosea weit hinaus: der letztere arbeitet auch darauf hin, das Volk zu jenem Gottsuchen zu bewegen, sieht das aber als Vorbedingung und zwar als nicht leichte Vorbedingung (c. 6. ff.) für die Verwirklichung der heißen Sehnsucht Gottes, das Volk zu retten, an. Dije. fühlt die ernste Notwendigkeit



<sup>26</sup>Erinnere mich, laß uns rechten zu-  
[sammen,

<sup>27</sup>Dein erster Vater sündigte,

<sup>28</sup>So mußte ich entweichen [mein Erbe  
Und überliefern dem Banne Jakob

zähle du auf, damit du Recht habest!

und deine Wortführer waren treu-  
[los an mir,

und preisgeben] die heiligen Tore  
und Israel den Lästerungen.

dieser sittlichen Vorbedingung nicht oder wenigstens nicht in demselben Grade; Jahve ist nicht bloß geneigt, das Volk zu heilen, er tut es sogar ungebeten. Bei den alten Propheten muß Jahve in dem sittlichen Verhalten des Volkes einen gewissen Rechtsgrund finden, wenn er für es soll tätig sein können; in und seit Dtsj. wird die Neigung immer stärker, einen genügenden Grund dafür in Jahves Vorliebe für Israel und in seinem eigenen Interesse zu erblicken. Jahve wischt die Sünde aus (aus dem Schuldbuch) „um meinetwillen“, aus eigenem Antrieb, um sein eigenes Bedürfnis damit zu befriedigen. Von der „freien“ Gnade Gottes sollte man hier eigentlich nicht sprechen, wenn man das edle Wort frei in sittlichem Sinne versteht; Dtsj. steht hier nicht auf dem Niveau der großen Propheten und des N.T.s, eher auf dem Standpunkt des Wortes: wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, Esau hasse ich und Jakob liebe ich. Damit soll übrigens diese den Semiten eingewurzelte persönliche Auffassung der Religion nicht herabgesetzt werden, ist sie doch die zwar vielfach sinnlich und egoistisch ausartende, aber an sich edle Grundlage der allerhöchsten Auffassung vom Liebesverhältnis zwischen Gott und den Seinen. v. 25b halte ich jetzt für einen Zusatz, der wohl den Parallelismus verbessern soll, aber sich schlecht mit der Fortsetzung verträgt: ich denke nicht mehr an deine Sünden . . . hilf mir gedenken, schon dein Vater sündigte! 26 In der v. 24b betretenen Spur fortfahrend, bietet Jahve den Israeliten den Beweis an, daß sie ihn durch ihre Sünden haben arbeiten lassen, und zwar folgt Dtsj. wieder seinen schriftstellerischen Gewohnheiten, indem er erstens eine Disputation einleitet, die freilich wie auch sonst z. B. c. 41: sehr einseitig verläuft, und zweitens bis auf den ersten Anfang zurückgreift. „Erinnere mich, zähle du auf“, was du zu deiner Rechtfertigung anführen kannst. Diese Aufforderung kann von Israel nur mit Stillschweigen beantwortet werden, und so ist das „Rechten“ (c. 1<sup>18</sup>) gleich zu Ende. So redet Jahve 27 weiter, indem nun er aufzählt, was gegen Israel spricht, wobei er freilich auch nicht weit kommt. Israels Ahnherr hat schon gesündigt (in Hos. 12<sup>3</sup> ff. von einem jüngeren Dichter weiter ausgeführt). Daß Jakob mit dem Ahnherrn gemeint ist, dessen Name bei Dtsj. so oft mit Israel abwechselt, versteht sich von selbst, da vom Sündigen die Rede ist, während sonst zur Zeit unsers Vfs. unter dem Einfluß des Jahvisten auch Abraham als erster Vater gelten konnte c. 51<sup>2</sup>. An Adam wird man nicht denken dürfen, wenn man nicht eine völlige Entgleisung des Vfs. annehmen will. Daß auch die מליצים, die Dolmetscher (Gen. 43<sup>23</sup>; in II. Chr. 32<sup>31</sup> in der sekundären Bedeutung die Gesandten), wie hier die Propheten, Hiob 33<sup>23</sup> die Engel genannt werden, manchmal ungehorsam waren, wird Dtsj. in älteren Prophetengeschichten gelesen haben (wir lesen es jetzt noch in jüngeren Legenden I. Reg. 13 B. Jona). Wenn aber Patriarch und Propheten sündigten (nach Hiob 4 sind sogar die Engel nicht ganz fest!), wie viel mehr dann das übrige Volk! 28 Der Abschluß ähnlich wie c. 42<sup>25</sup>. Das erste Distichon scheint aber in der Mitte ein großes Loch zu haben. Lesen wir zunächst אָחֲרָי נִחֲלֵתִי (mit ך cons.) nach c. 47<sup>6</sup>, mit einer Alliteration wie in קִנְיָהּ - קִנְיָהּ v. 24, so würde die Ähnlichkeit beider Wörter den Ausfall einigermaßen erklären und für חָלַל wohl ein hier passendes Objekt gefunden sein. Obwohl חָלַל nach Hes. 13<sup>10</sup>. Thr. 2<sup>2</sup> auch שָׂרֵי קִרְיָהּ zum Objekt haben könnte, so möchte doch vor diesem acc. ein anderes Verbum ausgefallen sein. Oben ist שָׂרֵי als שְׂעָרִי ausgesprochen, weil die heiligen Beamten (der Ausdruck kommt noch I. Chr. 24<sup>5</sup> vor, aber wahrscheinlich als Zusatz) in diesem Zusammenhang doch sehr befremden, es wäre denn, daß man ihnen nach Thr. 2<sup>2</sup> ein Wort wie Königreich oder Könige vorausgehen ließe oder auch בֵּיתִי oder dgl. וְאֶתְנָהּ, mit ך cons. zu schreiben, hat subjekt. Särburg: ich mußte geben. „Bann“ ist gottverhängte Vernichtung; von den Schmähungen der Nachbarvölker über Israel sprechen sehr viele egyptische und nachegyptische Stimmen. Der Schluß würde



\*44 <sup>1</sup>Und nun höre, Jakob, mein Knecht,  
<sup>2</sup>So spricht Jahve, der dich schuf,

Fürchte dich nicht, mein Knecht  
 [Jakob,

Denn ich gieße Wasser auf das  
 [Durstige

Ich gieße meinen Geist auf deinen  
 [Samen

<sup>4</sup>Und sprossen werden sie wie  
 [zwischen Wassern Gras,

<sup>5</sup>Dieser wird sagen: Jahves bin ich,

Und jener beschreibt seine Hand  
 [„Jahves eigen“

und Israel, das ich erwählte,  
 dich bildete von Mutterleib an, dir  
 [hilft:

und Jeschurun, den ich erwählte,  
 und Rieselfluten auf das Trockene;

und meinen Segen auf deine Spröß-  
 [linge,  
 wie Weiden an Wasserbächen.

und der sich nennen mit dem Namen  
 [Jakob,  
 und empfängt den Zunamen Israel.

unbefriedigend ausklingen und ein Trostwort wie v. 25 a wünschenswert erscheinen lassen, wenn nicht der Prophet es vorzöge, einem solchen Lieblingsgedanken eine volltönigere Ausföhrung zu widmen, die jetzt folgt.

44, 1–5, vier dreihebige Vierzeiler, verheißt die Ausgießung des göttlichen Geistes und Segens auf die Israeliten und als Folge davon den freiwilligen Anschluß von Proselyten an Jahve und Israel, stellt also dem vorhergehenden tadelnden und klagenden Wort die Verheißung ebenso gegenüber, wie es c. 43, ff. gegenüber dem Schluß von c. 42 geschah. 1. 2a, der erste Vierzeiler als Einleitung, holt wie gewöhnlich weit aus. וְעַתָּה wie c. 43, 1. In v. 2a ist die Verbindung מִבְּטֶן יִצְרָק durch v. 24 vgl. c. 49, 5 geschökt. 2b 3a יִשְׂרָאֵל, nachgeahmt Dtn. 32, 15. 33, 5. 28, sonst nicht vorkommend, ist ein neugeschaffener Ehrenname Israels, wie יִבְרָאֵל gebildet, von יִשְׂרָאֵל, redlich, wacker, vielleicht angeregt durch den Titel der Lieder-sammlung סֵפֶר הַיִּשְׂרָאֵל Jos. 10, 13. II. Sam. 1, 18 (I. Reg. 8, 53 LXX), wenn diese Sammlung vor-exilisch ist. Bacher (ZATW 1885, S. 161) und de Lag. haben die Vermutung ausgesprochen, daß der neue Eigenname im Gegensatz zum Namen Jakob gebildet sei: zwar Jakob, der listige Übervorteiler seines Bruders, dennoch Jeschurun, der Fromme; doch läßt eigentlich das Gedicht in v. 1. 2 und besonders v. 5 nicht merken, daß Djes. an eine üble Bedeutung des Namens Jakob denkt. Jahve will Wasser gießen auf das Durstige; צָמָא soll obwohl masc. gewiß nichts anderes bedeuten als das fem. יִבְרָאֵל, welches Wort in Gen. 1 und anderen späten Stellen das Festland im Gegensatz zum Meer bezeichnet, hier aber den alten Sinn trocken, ausgetrocknet, hat. Der Gedanke, der bei dieser Verheißung dem Vf. vorschwebt, ist ohne Zweifel zunächst derselbe, der sich immer einstellt, sobald er von der Erlösung spricht; aber die wunderbare Umwandlung der Wüste wird allmählich immer mehr in übertragenem Sinne behandelt. יִצְרָק von יִצָּק. Der dritte Vierzeiler 3b 4 steigert die Wasserausgießung zur Geistesausgießung (vgl. Joh. 1, 33), die ähnliche Folgen hat wie in der Dichtung c. 32, 15. Der Geist ist hier nicht der Bringer wunderbarer Kräfte oder höherer Lebensordnung, sondern der göttliche Lebenshauch, der wunderbares Blühen und Gedeihen hervorbringt (vgl. Hes. 37, 11–14), darum kann im parallelen Gliede „mein Segen“ stehen. בְּכֵן v. 4, das keinen Sinn gibt, ist nach der LXX בְּכֵן מִים zu verbessern, wie auch der parallele Stichos empfiehlt; ich verstehe nicht, warum so wenig Erklärer dieser Lesart folgen, die doch schwerlich auf einer Konjektur der LXX beruht. Daß im Vorhergehenden nur vom physischen Aufblühen Israels die Rede war, zeigt das vierte Tetrastich 5. Unter dem dreimaligen הִנֵּה sind natürlich Nichtisraeliten verstanden, weil nur für diese die Benennung nach Jakob etwas Neues ist. Wenn aber der Vf. nicht mitten unter den Fremden lebte, hätte er sich wohl nicht so kurz ausdrücken können, klingt doch v. 5 so, als ob er schon Leute wüßte, die sich der wahren Religion anschließen werden, wenn sie nur erst deutliche Zeichen ihres Segens erblicken. Nicht als Völker wie c. 2, 2 ff., sondern als Privatpersonen treten die Fremden zu Israel über. Die

\*<sup>6</sup> So spricht Jahve, der König Israels,  
 Ich bin der Erste und der Letzte,  
 Und wer ist wie ich? er trete her  
 [und rufe  
 Wer ließ hören von uran das Künf-  
 [tige?

und sein Erlöser, Jahve der Heere:  
 und außer mir ist kein Gott.  
 und melde etwas und stelle es mir  
 [gegenüber!  
 und was kommt, mögen sie uns melden!

meisten Völker sind zur Zeit des Vfs. in ihrer nationalen Geschlossenheit zerstört, durcheinander geworfen und zerlegt, anderen steht noch dies Schicksal durch Cyrus bevor; Israel wird nach Djes. wieder ein Volk werden, nicht so ohne Weiteres die anderen zertrümmerten Nationen. Daß Djes. diese Lage der Völkerverwelt in der allgemeinen Aufrührung der Elemente und der Vermischung alter abgeschlossener Kulturen richtig gesehen hat, das hat die Folgezeit bewiesen; das Verdienst kommt aber nicht auf Rechnung eines besonderen Scharfblicks und einer wirklichen Weltkenntnis, sondern seines Glaubens, daß Israel noch einmal Weltmittelpunkt werden muß und daß zu diesem Zweck die Völker und Staaten als solche aufzulösen sind; die Einzelnen, die „Entronnenen“ 45<sup>20</sup>, werden sich alsdann Jahve zu eigen geben und sich Israel angliedern. Man wird seine Hand beschreiben לִירֵחַ; zu dem Dativ der Widmung vgl. c. 8<sup>1</sup>, zu כְּתָב mit dem Akkus. dessen, was beschrieben ist, Ex. 32<sup>18</sup>. Hes. 2<sup>10</sup> und öfter (allerdings sind diese Stellen keine ganz genügenden Beispiele mit ihrem כְּתָב, das auch pass. von עַל כְּתָב sein könnte). Solche körperlichen Malzeichen sind bei den späteren Autoren beliebt (3. B. Hes. 9<sup>4</sup>. Apf. 7<sup>3</sup>. 13<sup>16</sup>, auch Gal. 6<sup>17</sup>). Da das Eintätowieren von Schriftzeichen in die Haut Lev. 19<sup>28</sup> verboten wird, so muß die Sitte in späterer Zeit verbreitet gewesen sein (vgl. Ex. 13<sup>16</sup>) und mag vielfach mit dem Mysterienwesen zusammengehangen oder superstitiösen Charakter gehabt haben. Ein jüngerer und mehr gesetzlich gesinnter Schriftsteller hätte vermutlich diesen Zug vermieden und lieber von der Beschneidung gesprochen. Da יָקָר einen anstößigen Sinn ergibt, weil Jakob dabei zum Gott würde, so muß man, woran schon Gesen. dachte, יָקָרָא und danach auch יִקְנֶה lesen; zu כְּנָה ist das arabische kunja, Surname, und das aramäische כְּנִי zu vergleichen. Die Fremden werden sich den Ehrennamen Söhne Jakobs, Israeliten beilegen, nach gänzlichem Aufgehen in Israel streben, eine Erwartung, die vielleicht (wegen בְּרָכָה v. 3) an Gen. 12<sup>3</sup> anknüpft, aber weit darüber hinausgeht. Und in wie ganz anderem Tone wird c. 56<sup>3ff.</sup> von den Fremden gesprochen; die Späteren sind überhaupt meist viel spröder gegen die Aufnahme Fremder, weil das große Glück der Zukunft bloß dem Samen Abrahams zukommen soll.

44,6–8, wozu noch 21. 22 gehört, mit diesen Versen fünf dreieckige Tetraästiche: Jahve allein ist Gott, er hat es durch seine Weissagungen bewiesen, außer ihm gibt es keinen Gott, darum sollen die Israeliten, seine Zeugen, sich nicht fürchten. 6 Israels König heißt Jahve auch c. 41<sup>21</sup>, Jahve der Heere hier zum ersten Male, ohne daß man für dies Prädikat einen anderen Grund ausfindig machen könnte als das Streben nach volltönenden epitheta ornantia. „Außer mir ist kein Gott“, ein Satz, der noch klarer, als c. 43<sup>10f.</sup> geschehen, den Monotheismus proklamiert, charakteristisch Weise wieder mit Betonung der Einzigkeit Jahves in der Zeit, die dem Propheten noch gewaltiger erschienen sein muß als seine Einzigkeit im Raume; auch hier bewährt sich Djes. als idealistische Natur. 7 Den Beweis liefert wieder die Weissagung. Die LXX faßt „wer ist wie ich?“ als selbständigen kleinen Satz, weil sie hinter ihm noch das Verb. יַעֲלֶה hat, das wohl eher im hebr. Text vergessen als im griechischen zugefügt ist; auch wäre יָקָר statt יָקָרָא zu erwarten, wenn dies Verb von יוּ abhinge, und vor יִירָה würde das י fehlen. Demnach haben wir eine lebhaftere Herausforderung in der Art von c. 41<sup>21</sup>: ist wirklich, im Widerspruch mit der eben vorhergehenden Behauptung, jemand da, der mir gleicht, dann hervor mit ihm, er „rufe“ (c. 40<sup>2</sup>) und melde „es“, nämlich das zu Meldende, etwas, das, was er von zukünftigen Dingen berichten kann. Zu עַרְךָ mit ל ist etwa Hiob 2<sup>14</sup> zu vergleichen: Jemandem Worte gegenüberstellen in der Disputation. Ganz unverständlich sind die folgenden Worte: מְשֻׁמִּי עֵם-עוֹלָם soll gründen bedeuten, aber die LXX empfindet nicht mit Unrecht dabei das

*<sup>8</sup>Bangt nicht und seid nicht ängstlich! hab' ich nicht längst hören lassen  
und gemeldet?*

Und ihr seid meine Zeugen, ob ein Gott oder ein Fels sei außer mir.

<sup>9</sup>Die Former des Bildes sind alle wichtig,

Und ihre Lieblinge nützen nicht,

Und ihre Zeugen, die sehen und erkennen nicht, damit sie zu  
[Schanden werden.

Bedürfnis einer Orts- oder Zeitangabe, das sie freilich mit ihrem *eis tov alöwa* sonderbar genug befriedigt; עַם-עוֹלָם heißt Hes. 26<sup>90</sup> die tote Menschheit, die Bevölkerung der Unterwelt; ob Dtsj. hier das uralte Volk Israel (!) oder die urzeitliche Menschheit (und demnach wohl die Weissagungen Henochs oder gar Adams?) meine, darüber streiten die Ausleger. Mag man die Frage entscheiden, wie man will, so kann man den Satz: seitdem ich Menschen schuf, im griechischen Text nirgends, im hebr. Text höchstens hinter יָרָא oder vielmehr קָרָא unterbringen. Viel besser als eine solche Umstellung (mit der ich mir früher geholfen hatte) ist der glückliche Gedanke Orts, den Schluß von v. 7a und den Anfang von v. 7b so zu lesen: וְאֵלֶּיךָ מְעוֹלִים מְעוֹלִים, wodurch zugleich der letzte Stichos des Verses den Zwillings: und das Kommende und was kommt, los wird. Das מְעוֹלִים geht so weit zurück, wie nach Dtsj.s Gewährsmann, dem Jahwisten, die Weissagungen Jahves zurückgehen, also bis auf die Zeit Noahs (Gen. 8<sup>21</sup> f. 9<sup>25</sup> ff.) oder, wenn Dtsj. schon die gegenwärtige Jahve-Elöhim-Bearbeitung von Gen. 2. 3 kennt, bis auf Gen. 3. לָמוּ ist sinnlos, da die etwaigen Rivalen Jahves ihm und seiner Partei, nicht sich selber oder ungenannten Dritten, ihre Leistungen vorzulegen haben, ein dat. eth. wäre bei הִנֵּה ein unbegreiflicher Stilsfehler; entweder ist wegen לִי in v. 7a auch hier לִי oder besser mit Trg. לָנוּ zu lesen; auch das הִנֵּה der LXX mag aus הָיוּ entstanden sein. 8 Auch hier unterliegt der Text mancherlei Bedenken. Für פָּחַד hat die LXX בכַח; אֵל תִּכְחַד, verleugnet nicht (was ihr, meine Zeugen, von mir wißt, euren Glauben an mich), würde zu שׁוּבָה אֵלַי v. 22 wohl passen; zu vergleichen wäre die häufige Anwendung dieses Ausdrucks im Hiob (6<sup>10</sup> 15<sup>18</sup> 17<sup>11</sup> vgl. Ps. 40<sup>11</sup>), zur Sache c. 48<sup>5</sup> ff. Aber es wäre dann wohl לֹא zu erwarten, und andererseits paßt פָּחַד: erstreckt nicht! ebenfalls gut zu v. 21 f. Also müßte der folgende Tzissiv entscheiden. Leider kommt weder ein רָחַם noch ein יָרַח vor. de Sag. will תִּרְחֶבּוּ: seid nicht aufgeregt (in der aramäischen Bedeutung des Wortes), andere תִּרְאוּ von יָרָא; Gesen. vergleicht arab. wariha, fatuus, prae metu attonitus fuit. In השְׁמַעְתִּיךָ ist entweder das singular. Suff. in das plural. zu verwandeln (LXX) oder besser ganz wegzulassen. Ob אֱלֹהִים vor dem Buch Hiob vorkommt, ist einigermaßen zweifelhaft (Hab. 1<sup>11</sup> 3<sup>8</sup> gehört in die Zeit Alexanders des Gr.); vielleicht schreibt man besser אֱלֹהִים, schon deswegen, weil hier eine recht allgemeine Bezeichnung eher zu erwarten ist als die weihenolle des Textes. Das Sätzchen: „ich weiß es nicht“, könnte man zu jenen pathetischen Aussprüchen rechnen, die mehr sagen wollen als sie wirklich tun, aber selbst unter dieser Voraussetzung klingt es doch übernaiv und klappt nach, auch ist בֵּל sehr selten bei Dtsj. (i. zu v. 9 ff.), daher halte ich es lieber für ein verballhorntes בִּלְעָרִי (wozu das vorhergehende מְבַלְעָרִי, dessen מ dem אֱלֹהִים gehört, eine Korrektur sein wird) und lese vorher mit Klosterm. וְאֵם צוֹר.

44, 9–20 schildert die Anfertigung von metallenen und hölzernen Götzenbildern und weist nach, wie lächerlich und gedankenlos es dabei zugeht. Der Abschnitt zerreißt den Zusammenhang von v. 6–8 und v. 21f. und gehört so wenig dem Dtsj., wie Jer. 10, 1–16 dem Jeremia. Schon die Sprache hat manches Auffällige, noch stärker weicht der Rhythmus und Stil ab; vor allen Dingen kann man dem pathetischen Dtsj. nicht diese Detailmalerei zutrauen. Wenn er die Bilder angreift, so geschieht es, um die Hheit Jahwes recht hervorzuheben, nicht um einen lehrhaften, auf ein wenig gebildetes Publikum berechneten Beitrag zur theologischen Polemik und zur Seelsorge zu liefern. Der Abschnitt erinnert am meisten an die Befmpfung der Bilderanbetung im B. Daniel, besonders im griechischen, in Baruch 6 und ähnlichen Produkten der spätesten Zeit. 9 Die Formen des Bildes sind Nichtigkeit;



- <sup>10</sup>Wer einen Gott formt, hat ein Bild gegossen, um nicht zu nützen;  
<sup>11</sup>Siehe, alle seine Beschwörungen werden zu Schanden,  
 Und die Zauber, die sind von Menschen her.  
 Mögen sie sich alle versammeln, hertreten,  
 Sie werden erbeben, zu Schanden werden zumal.  
<sup>12</sup>Der Meister in Eisen Axt arbeitet mit der Kohlenglut,  
 Mit Hämmern formt er's und macht's mit seinem kräftigen Arm;  
 Auch hungert er und ist kraftlos, trinkt kein Wasser und lechzt.

Dtjes. sagt in solchem Falle „wie nichtig“, „als nicht zu rechnen“ c. 40<sup>17.23</sup>, nur die Bilder selber nennt er תְּהוּ c. 41<sup>29</sup>. חֲמוּרֵיהֶם wie חֲמוּרֵי הַנִּשְׁמִים Dan. 11<sup>37</sup>. בַּל bei Dtjes. c. 40<sup>24</sup>, hier aber dreimal und in Sägen, in denen Dtjes. immer לֹא schreibt. v. 9b fehlt in der LXX mit Ausnahme des letzten Wortes, ohne daß man entscheiden kann, ob Zusatz oder nicht. Zu הוֹעִיל vgl. c. 30<sup>5.6</sup>. עֲרִירָה sind wohl die menschlichen Zeugen der Wirksamkeit der Götter nach c. 43<sup>9</sup> ff. חֲמָה ist überpunktirt als verdächtig, kann hier aber ebenso gut stehen wie v. 11, nur muß man nicht übersehen: ihre Zeugen sind sie selbst, nämlich die Bildanfertiger, weil aus solch verschrobenen Sägen nur der Ereget klug werden kann, der sie entdeckt hat. Sie sehen und erkennen nicht, d. h. sind tōricht (v. 18), damit sie zu Schanden werden: die Folge als Absicht (c. 28<sup>13</sup>). Schwerlich ist der Sinn von v. 9b: sie bekommen nichts zu sehen; die Verben „sehen und erkennen“ stehen sehr häufig beieinander in der Bedeutung: durch eigenes Sehen sich von etwas überzeugen; die Bildanfertiger sehen nicht, daß das bearbeitete Stück Holz doch nur Holz ist und bleibt. 10 Wer hat etwas so Tōrichtes getan? wäre eine theatra- lische Frage, da ja der Autor behauptet, daß es wirklich viele tun. Wahrscheinlich ist keine Frage beabsichtigt, vielmehr חֲמָה in der Bedeutung: wer nur immer, derjenige welcher, zu fassen vgl. c. 54<sup>15</sup> Koh. 5<sup>9</sup>; der Nachsatz ist mit ו eingeleitet (G.-H. § 143 d) und פָּסַל mit Nachdruck dem לֹא gegenübergestellt: einen Gott meinte er zu bilden, ein bloßes Bild ist es geworden, das zu nichts nützt (Jer. 7<sup>8</sup>), ihm nicht helfen kann v. 17. Und das sieht ein solcher Tropf nicht! 11a ist enger mit v. 10 zu verbinden, nicht mit v. 11b. Was die Genossen sollen, die von dem einen als Genossen des Gottes (mit sehr unglücklicher Berufung auf Hōj. 4<sup>17</sup> s. m. Anmerkf.), von dem anderen als die des Künstlers angesehen werden, und warum grade sie zu Schanden werden sollen, das begreift man nicht, um so weniger, als in der ganzen Fortsetzung der Bildmacher und Bildanbeter ein und dieselbe Person sind, die niemand neben sich hat; und der zweite Satz: Werkmeister sind Menschen, enthält außer dem rätselhaften מִן vor אִדָּם eine so tiefsinnige Wahrheit, daß er für gewöhnliche Leser nicht geschrieben sein könnte. Mindestens sollte man bei der gegenwärtigen Punktation מִאֲדָם oder מִאֲנִי für מִאֲדָם schreiben; doch würden wohl Ktib und LXX das schon getan haben, wenn ihnen das die Handschriften irgend gestattet hätten. Wegen des Prädikats „von Menschen stammend“ muß das Subjekt etwas bezeichnen, was die Heiden von der Gottheit ableiten, das sind תְּרָשִׁים, Zauber, durch die das Bild ein Fetisch wird und die die Adepten (c. 3<sup>3</sup>) von den Göttern gelernt oder überkommen zu haben glauben. Ebenso ist תְּכַרְרִי auszusprechen: seine, des Bildverfertigers, Zauberprüche, die auch c. 47<sup>9.12</sup> als Schutzmittel der Heiden' gegen Gefahren und als nutzlos bezeichnet werden und die ebenfalls bei jener Arbeit eine Rolle spielen. „Doch bevor ihr's laßt rinnen, betet einen frommen Spruch“ heißt es auch beim Guß der christlichen Glocke, die früher ja ebenfalls geheimnisvolle Kräfte besaß. יִבְשׁוּ und מִאֲדָם (Ps. 10<sup>19</sup>) explizieren das לְבַלְתִּי הוֹעִיל in v. 10. 11b Selbst wenn alle Bildformer zusammentreten, um ihre Kunst und geheime Wissenschaft zum Werk zu vereinigen (c. 41<sup>6</sup> f.), sie „werden erbeben und zu Schanden werden“ wie die Gottlosen von Ps. 14<sup>6</sup> f. 12 Der Vf. vertieft sich nun in die Einzelheiten des Handwerks; eine sehr ähnliche, von der unsrigen wohl beeinflusste Schilderung findet sich Weish. 13. Zuerst wird beschrieben, was der „Eisenkünstler“ macht. חֲרַשׁ בְּרוֹז entspricht dem חֲרַשׁ עֵצִים in v. 13. Die LXX erkennt allerdings beide Male den stat. constr. חֲרַשׁ nicht an und muß, da Eisen und Holz für sie accus. werden, darum beide Male ein Verbum ergänzen. In v. 12 zieht sie das Schlüsselwort von v. 11 heran: יָחַד, ὁμοῦ (von חָדָד).

- <sup>13</sup>Der Meister in Holz hat gezogen die Schnur,  
Umreißt es mit dem Stift, macht's mit Schnitzmessern  
Und mit dem Zirkel umreißt er's, macht's  
Wie das Bildnis eines Mannes,  
Wie ein Prachtstück von einem Menschen, ein Haus zu bewohnen.  
<sup>14</sup>Er fällt sich Zedern und nahm eine Steineiche,  
Und eine Eiche ließ er sich stark werden unter Waldbäumen,  
Pflanzte eine Fichte, und der Regen machte sie groß,

Aber der Satz: der Künstler schärft das Eisen (der Art), hat mit oder ohne Art in v. 12 keine Berechtigung; das Suff. von יצרר *usw.* zeigt deutlich genug, daß kein anderer acc. vorhergegangen ist als die von v. 10. Und warum sollte auch das Schärfen des Werkzeugs erwähnt sein, zumal da im Folgenden nur die Hämmer als Werkzeuge des Metallarbeiters vorkommen? Zu diesem Handwerksmann paßt auch nicht כעצר, die Art, die zum Holzfällen dient Jer. 10<sub>3</sub>; daher ist כעצר entweder ein Schreibfehler, z. B. für רעצב, bilden, oder aber, und zwar viel wahrscheinlicher, eine Glosse zu ברבל, eingefügt von einem Leser, der letzteres Wort wie die LXX als acc. zu יצר anjah. Prädikat zu dem Meister in Eisen ist פעל und dieser erste Satz von v. 12 dem ersten von v. 13 ziemlich ähnlich. Zuerst wird das Blech über der Kohलगlut (c. 54<sub>10</sub>) erhitzt und darauf mit dem Hammer und Klöpfel ausgearbeitet vgl. zu c. 41<sub>7</sub>. Ob der Künstler aus Eisen oder einem frommen Aberglauben faßt, sagt leider der Verfasser nicht. Zu ורע כרוו vergleicht Gesen. Vergils magna vi braccia tollunt. ויער verwandelt die LXX auf dem Wege der Konjekture mit Benutzung der beiden ersten Buchstaben von v. 13 ויכרחר, das sie für v. 13 gebraucht, wie sie ja auch das letzte Wort in v. 11 durch Verdoppelung in יחר יחר verwandelte; wird nicht auch im Ktib der Text oft auf diesem Wege entstanden sein? 13 Viel ausführlicher spricht der Vf. vom Holzkünstler und, wie es scheint, aus eigener Anschauung. Der Meister legt erst die Meßschnur an den Holzblock, um die Dimensionen festzustellen, macht dann mit dem Stift (נשר) hier) die Umrisse der Gestalt und schnitt nun die Figur mit Schnitzmessern oder Meißeln aus (כקציע) nur hier). Allem Anschein nach ist der Komplex: „und mit dem Zirkel umreißt er's, macht's“ nur eine Variante zu dem vorhergehenden ähnlichen Satz, ohne daß man sagen kann, welche Variante die ursprüngliche ist. Die Aussprache des zweiten ויחרו mit *ö* und gam. chath. scheint auf einer Künstelei der Punktatoren zu beruhen, die mit diesem sonderbaren denom. von חרר andeuten wollen, daß die Gestalt immer deutlicher hervortritt, je länger der Bildhauer arbeitet. Die LXX haben die zweite Variante nicht. שבת ist mit dem acc. konstruiert. Das Haus braucht nicht als Tempel vorgestellt zu werden, kann auch ein kleines Schutzdach oder ein Zelttuch sein, das die Weiber weben (II. Reg. 23<sub>7</sub> vgl. auch Act. 19<sub>24</sub>). 14 Das in v. 13 gezeichnete Bild gefällt dem Vf. so, daß er es jetzt noch viel ausführlicher auszumalen sich anschickt, wobei er auf den ersten Anfang zurückgeht. שבת läßt sich weder an das Vorhergehende noch an das Folgende anschließen, ein שלח oder הלך vorzusetzen ist willkürlich; es bleibt nur übrig, nach der LXX כרת zu schreiben und ל als Schreibversehen zu streichen. In der LXX fehlt der ganze Komplex von ארזים bis zum zweiten לו, ohne Zweifel infolge einer Flüchtigkeit des Übersetzers, die eher entschuldbar ist, als wenn heutige Ausleger einerseits den hebr. Text beibehalten, andererseits das ארזים, das die LXX durch Versehen ausgelassen hat, mit Berufung auf die LXX in עצי „verbessern“. Andere wüßte Konjekturen sind durch den Umstand veranlaßt, daß das Fällen der Bäume dem Wachsenlassen vorhergeht (so soll וימין לו durch Dittographie aus בעציע entstanden sein!). In וימין, das keinen acc. hat, läßt man besser das ו fort (obwohl es zur Not als ו der apodosis gehalten werden könnte): und eine Eiche ließ er sich stark werden. „Unter Waldbäumen“ ist der spätere Gott aufgewachsen, und der Regen hat ihn groß gemacht: was für einen lächerlichen Ursprung hat so ein heidnischer Gott. ארן, אשר. irin, Zeder, die alten Übersetzer nitus und ähnlich. Das scheinbar ungeordnete hysteron proteron in diesem Vers würde weniger auffallen, wenn wir einige ו ein wenig freier mit unserem „oder“ und „auch“ wiedergeben würden: er fällt Zedern, nahm auch . . . oder pflanzte.

<sup>15</sup>Damit sie Menschen diene zum Brennen.

Und er nahm davon und wärmte sich;

Teils zündet er es an und bäckt Brot,

Teils macht er's zu einem Gott und wirft sich nieder,

Verarbeitet es zu einem Schnitzbild und bückt sich davor.

<sup>16</sup>Die Hälfte davon hat er im Feuer verbrannt,

Über seinen Kohlen brät er Fleisch, ißt einen Braten und sättigt sich,

Auch wärmt er sich und sagt: haha, ich bin warm, ich sehe Feuer;

<sup>17</sup>Und den Rest davon machte er zu einem Gott,

Zu einem Bilde und bückt sich davor,

Wirft sich nieder und betet zu ihm:

Rette mich, denn du bist mein Gott.

<sup>18</sup>Sie haben weder Erkenntnis noch Einsicht,

Denn verklebt, sodaß sie nicht sehen, sind ihre Augen,

Daß sie nicht klug sind, ihre Herzen.

<sup>19</sup>Und nicht denkt man so weit zurück,

Hat weder Erkenntnis noch Einsicht, zu sagen:

Die Hälfte davon verbrannte ich im Feuer,

Buk auch auf seinen Kohlen Brot, brate Fleisch und esse,

Und sein Überbleibsel mache ich zu einem Greuel,

Vor einem Holzklotz bücke ich mich!

15 וְרִירָה könnte bei diesem späten Schriftsteller auch heißen sollen: und er wurde; es ist überhaupt zweifelhaft, ob man die Syntaxregeln der älteren Sprache hier anwenden darf; indessen kommt man mit dem perf. cons. (וַיִּרָה הֵן) statt וְרִירָה zur Not aus. Er nahm „von ihnen“, von den genannten Bäumen, unbefangen, ohne darüber nachzudenken, welcher ein lächerlicher Kontrast zwischen den verschiedenen Verwendungen der Hölzer entsteht, wenn er diese für den Küchenbedarf, jene zur Verfertigung eines Gottes braucht. אֶף אֵף sowohl als auch. Die Schilderung wird Weish. 13<sup>13</sup> noch dahin übertrieben, daß der Gott nur aus dem unnützen Abfall fabriziert wird. Die launenhafte, fetischistische Vermengung alltäglich profanischer Notdurft und religiöser Devotion, dem Juden der nachexilischen Zeit gewiß viel auffälliger als dem Israeliten der Königszeit, ist nicht reine Karikatur, aber dem Kleinleben der unteren Stände äußerlich abgesehen und natürlich nicht ohne weiteres als Charakteristik des Bilderdienstes zu gebrauchen. סֵנֶר, aramäisch, auch c. 46<sup>s</sup>. Für לֶמֶן ist, da wegen עָשָׂה kein plur. stehen kann, לֵי zu schreiben, denn daß man nach einer phönizischen Analogie לֶמֶן als Singular auffassen dürfe (G.-K. § 103<sup>2</sup> Anm.), ist sehr zweifelhaft. 16 Nach dem hebr. Text sind zwei Hälften nicht ein Ganzes, sondern es bleibt noch ein Rest übrig; und hat es einen Sinn, das verbrannte Holz zu demjenigen, über dem Fleisch gebraten wird, in Gegensatz zu stellen? Also ist mit der LXX zu lesen עַל-גִּבְעֹתָיו (vgl. v. 19) für עַל-רֹצֵי. Ferner ist mit Wort יֵאָכֵל hinter יֵצֵל zu stellen. חֲמוּרִי hat die seltenere Betonung auf ultima j. Wlsch. S. 483. 17 Der Rest ist die zweite Hälfte. Das וְ gehört unter לֵי; vorher ist zu schreiben: לְסֵנֶר וְ vgl. v. 15b. Die scriptio plena von וְסֵנֶר, an sich schon inkorrekt, ist dem Qre wegen des maqq. anstößig. In der LXX fehlt merkwürdiger Weise סֵנֶר in v. 15 und 17. In v. 17b will Ktib mit Recht die drei Verben als impf. cons. ausgesprochen haben. 18 Das Tun der Bildanbeter, meint der Vf., erklärt sich nur aus völligem Mangel an Verstand, Auge und Herz sehen und verstehen nichts v. 9. טָח, vom Ktib vielleicht von dem transitiven טָח abgeleitet, wird besser auf טָח zurückgeführt und טָח geschrieben, denn schwerlich denkt der Vf. an eine Verblendung durch Gott wie c. 61<sup>o</sup>. 19 וְיֵשִׁיב, wofür sonst וְיֵשִׁיב, ist durch c. 46<sup>s</sup> geschützt. Das Folgende wiederholt v. 18a und v. 9b abermals; hinter רֵעֵת etwa mag ein לֵי ausgefallen sein. v. 19b scheint eine Frage der Befremdung zu sein: und den Rest sollte ich zum Greuel (vgl. c. 41<sup>24</sup>) machen? Der Vf. hält mit der Einseitigkeit des abstrakten Monotheismus das Gebaren des Bildanbeters für hinverbrannt: der letztere würde den Unsinn



<sup>20</sup>Wer Asche weidet, ein betrogenes Herz hat den verleitet,  
Und nicht rettet er seine Seele und spricht: ist nicht Trug in  
[meiner Rechten?

<sup>21</sup>Gedenke an dieses, Jakob, und Israel, denn mein Zeuge bist du,  
Ich habe dich gebildet, Knecht Israel, du wirst nicht vergessen,  
[bist du mir,

einsehen, wenn er nur einmal nachdächte. Daß der Vf. wie überhaupt die spätsjüdische Polemik nur die Außenseite, nicht den eigentlichen Sinn der Bilderverehrung trifft, bedarf keines Beweises, ist vielmehr selbst ein Beweis dafür, wie fremd die Juden ihren heidnischen Mitbürgern gegenüberstanden und wie hochmütig sie über sie dachten. Denn es gingen zwar von dem Numen, das das Bild bewohnt, allerlei magische Kräfte und Eigenschaften auf das Bild über, aber Bild und Numen verwechselt selbst der einfältigste Bildanbeter so wenig miteinander, wie der Jude den Elia mit seinem Mantel. Übrigens hätte ein Verteidiger des Bilderdienstes dem gesetzlichen Judentum zahlreiche Heiligschreibensvorschriften nachweisen können, die auf derselben magischen Grundlage beruhen wie die Wertschätzung der Idole vgl. für vieles nur Hes. 44<sup>19</sup>. 25 — 27. 20 Die erste Hälfte ist nach Form und Inhalt ein maschal und zwar, nach dem Zusammenhang zu urteilen, kein selbstgeformtes, also ein Zitat, wie es bei Djes. niemals vorkommt. Das Objekt des Verbums ist im part. vorangestellt. „Asche weiden“ (nicht: „Asche lieben“ — wie hätte eine so absurde Redensart entstehen können?) bedeutet wohl nicht wie „den Wind weiden“ Hos. 12<sup>2</sup> der Asche nachgehen, denn Asche muß doch nicht grade etwas „Verfliegendes“ sein, das man nicht hüten kann, ist aber auch dem Hirtenleben entnommen und bezeichnet eine nutzlose und närrische Tätigkeit; es mag heißen: eine vom Brand heimgesuchte Steppe beweiden, statt saftiger Weide, die man aussuchen wollte oder sollte; da wird man denn vom betrogenen Herzen „im Kreis herumgeführt“, während man die „schöne grüne Weide“ der wahren Religion Ps. 23 in der Nähe hätte. חֲרִיטָה, perf. hoph, von חָרַט, ist Relativsatz. חֲרִיטָה ähnlich Prv. 7<sup>21</sup> Hiob 36<sup>18</sup>; Änderung in חֲרִיטָה (de Lag.) ist nicht nötig. Wort macht aus v. 20a den Satz לֹא־יִשְׁעֶנִּי אֵשׁ לְחֶבֶת תִּלְחַמְתִּי: siehe, zu Asche wird ihn die Flamme verbrennen — aber warum denn? Der korrigierte Satz ist viel besser als die Korrektur, deren Pathos nicht zu diesem Lehrstück paßt und an die sich v. 20b stilistisch und inhaltlich schlecht anschließt. „Nicht rettet“ der Irreführte, der einem nutzlosen Gott huldigt, „seine Seele“, eine Rückerinnerung an v. 17, vielleicht auch Anklang an c. 47<sup>14</sup>, aber keine Drohung mit Jahves Gericht über die Gottlosen. Das bestätigt auch der Schlußsatz: er ist so verblendet, daß er den Selbstbetrug nicht begreift. וְאֵיךְ nicht subjektiv: handele ich nicht betrügerisch, sondern objektiv: betrügt es mich nicht, was ich in der Hand habe, woran ich mich halte? Der Vf. hat immer nur die Individuen im Auge und ihr kleines Geschick, Djes. dagegen die weltgeschichtliche Krisis, in der Jahve die Götter besiegt und die Völker dem Heidentum entreißt.

44, 21. 22 gehört wieder dem Djes. an, wie man sofort am Stil merkt, und bildet die Fortsetzung von v. 6 — 8. „Denke an dies“ bezieht sich nicht auf den folgenden Satz כִּי עָבַדְתָּ אֱתָנָה, denn dann würde אֱתָנָה fehlen, aber auch nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, denn es ist nicht denkbar, daß „Jakob“, Jahves Knecht und Zeuge, in der Weise, wie es ein solcher Zusammenhang ergäbe, vor dem einfältigsten Götzendienste gewarnt werden könnte und müßte, so schlimm es auch hin und wieder unter den Juden aussah (Jer. 44 Hes. 8). Nicht daran soll Israel gedenken, daß der Bildanbeter ein alberner Mensch ist, sondern daran, daß Jahve allein geweisst hat und allein Gott und Fels ist, Israels König und Erlöser. כִּי heißt also denn, nicht daß. Das folgende Wort עָבַדְתָּ muß aus עָרַי (vgl. v. 8) verschrieben sein, weil doch in dem עָבַדְתָּ nicht so unerhört Neues steckt, daß es gleich zweimal hinter einander gesagt werden könnte; עָרַי und עָבַדְתָּ stehen zusammen wie c. 43<sup>10</sup>, und der Satz: denn mein Zeuge bist du, ist die beste Motivierung für den imper. זָכֵר. וְאֵיךְ ist rätselhaft; qal kann es nicht sein, weil das וְ assimiliert sein müßte, auch gibt weder der Satz: du sollst mich nicht vergessen, noch der näherliegende: du wirst mich nicht vergessen, einen glaubhaften Sinn.

<sup>22</sup> *Ich tilgte gleich der Wolke deine [Vergehen] und gleich dem Gewölk deine Sün-  
[den],  
Wende dich her zu mir . . . . . denn ich habe dich erlöst . . .*

<sup>\* 23</sup> *Jubelt, ihr Himmel, denn Jahve hat's getan,  
Jauchzt, ihr Tiefen der Erde,  
Brecht, Berge, in Jubel aus,  
Wald und alle Bäume darin,  
Denn erlöst hat Jahve Jakob,  
Und an Israel verherrlicht er sich.*

<sup>\* 24</sup> *So spricht Jahve, dein Erlöser, dein Bildner von Mutterleibe:  
Ich bin Jahve, der alles schuf, ausspannte den Himmel,  
Ich allein, der gründete die Erde, wer mit mir?*

Ein Prophet, der für die nächste Zukunft die glorreiche Befreiung und Wiederaufrichtung des Volkes durch sinnenfällige Wundertaten Jahves erwartet, kann die Befürchtung, daß Israel Jahve vergißt, gar nicht hegen. Ist der Text richtig, so kann man nur eine inkorrekte Konstruktion des niph. mit dem acc. annehmen (statt לִי הִנְשָׁה), wie sie in jüngeren Schriften bei intrans. Verben vorkommt: du wirst mir nicht vergessen, und zum Sinne wäre dann c. 49<sup>14</sup> ff. zu vergleichen. Am einfachsten liest man wohl הִנְשָׁה und bringt diese Tröstung mit v. 8a in Verbindung: fürchte dich nicht. Eine Probe, wie man nicht verbessern und kritisieren darf, liefert Folgendes: הִנְשָׁה wird in הִנְשָׁה, verstoße mich nicht, verwandelt und dann damit bewiesen, daß der Stichos (und einiges dazu) unecht ist; man bringt selber einen Unsinn in den Text und verurteilt dann den Autor. 22 Daß Israel Jahves Knecht ist und von ihm nicht vergessen wird, dafür gibt es den allerbesten Beweis: Jahve hat seine Sünden beseitigt „wie eine Wolke“, die schnell und spurlos vergeht (Hos. 64 13s Hiob 7<sup>9</sup> 30<sup>15</sup>). Das letzte Distichon ist zu kurz. שִׁיבָה mit Betonung der letzten Silbe vor א (G.-K. § 72 s) muß etwa so gebraucht sein wie öfter im Hiob und Psalter: „wende dich her zu mir“; man sollte dahinter etwas erwarten wie אֵל הַשָּׁמַיִם c. 41<sup>10</sup>.

44, 23 Abschluß des Abschnittes c. 42<sup>14</sup> — 44<sup>22</sup> durch ein kleines Iyrisches Lied von sechs dreiehebigen Stichen. Der Himmel und die Erde bis in ihre Tiefen hinab sollen jubeln, weil Jahve „es getan“, Israel erlöst hat und sich an ihm verherrlicht. Die Natur spiegelt die Stimmung des Poeten wider. Es ist nur ein Freuden sprung, durch den Djes. bisweilen seinen überwallenden Gefühlen Luft machen muß. רִנָּה ist auf der zweiten Silbe betont wie auch c. 49<sup>13</sup> vgl. 54<sup>1</sup> (G.-K. § 67 Anm. 12). תְּהוֹת תְּהוֹת bezeichnet Hes. 26<sup>20</sup> den Hades, an den aber der Dichter wohl nicht denkt.

44, 24—45, 7 ein Gedicht von fünf Strophen zu je fünf Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, Einleitung einer Reihe von Ausführungen über Tyrus. Die ersten zwei Strophen bewegen sich fast in lauter Partizipien. Während Djes. anfangs mit einem bloßen „spricht euer Gott“ c. 40<sup>1</sup> auskommt, häufen sich von c. 42 an je länger desto mehr die der Formel „so spricht Jahve“ angehängten Appositionen und mehrten sich die Wiederholungen, sodaß der Leser unsicher wird, ob das Pathos des Autors sich an sich selber nährend so gewaltig anschwillt, daß er kaum dagegen schreiben kann, oder ob er sich selbst mit der Wiederholung seiner tönendsten Epitheta und prägnantesten Schlagwörter anstachelt. 24 Nach den Attributen, die Jahve als Israels Gotte beständig beigelegt werden, kommen solche, die vom Allgemeinsten und Ersten, von der Schöpfung, anfangend, in immer engeren Kreisen sich dem Zielpunkt der jegigen Tätigkeit Jahves zubewegen. לִבְרִי steht gewöhnlich am Schluß mit Rückbeziehung auf ein vorhergehendes Ich, vertritt aber hier das Ich des vorhergehenden Distichons und leitet das dritte ein, teils des Metrums wegen, teils wegen des Gegensatzes zu מִי אֲנִי, welchen Frage Satz das Qre mit Unrecht in מִי אֲנִי, von mir aus, verwandelt, da es nicht auf den Antrieb zur Tätigkeit, sondern auf die Tätigkeit selbst ankommt (LXX τίς έρεπος). Jahve, der Schöpfer der Erde, wird gewiß auf ihr seinen Willen durchsetzen. 25 Das beliebte Thema von der Weissagung wird jetzt, wo der Gegensatz Babel-Tyrus näher vor das Auge

<sup>25</sup>Der zerbricht die Zeichen der Mantiker und die Wahrsager zu  
[Toren macht,  
Der die Weisen rückwärts treibt und ihre Wissenschaft narrt.  
<sup>26</sup>Der zu Stand bringt das Wort seiner Knechte und den Rat seiner  
[Boten,  
Er, der spricht von Jerusalem: es sei bewohnt, [und vom Tempel:  
werde gegründet!]  
Und von den Ruinen des Landes: sie werden gebaut, und seine  
[Trümmer richt' ich auf,

des Propheten tritt, etwas anders abgehandelt als sonst; denn während den Göttern, denen bis dahin Jahve gegenüberstand, keinerlei Weissagung eingeräumt wurde c. 41<sup>26</sup>, wird den Babyloniern doch wenigstens eine Pseudomantie zugestanden, die freilich vor Jahve zu Schanden wird. בָּרִים, LXX ἐγγαστιμῶδοι, muß hier wie Jer. 50<sup>38</sup> in בָּרִים, von בָּרַר, beschauen, verbessert werden: die haruspices (s. P. Haupt, Journ. of bibl. Lit. 1900, S. 57, vgl. SBOT zu Prv. 18); ihre „Zeichen“ sind nicht die, die sie tun, sondern die, die sie auslegen, die Opferzeichen. Von den babylonischen „Weisen“ konnte Djes. genug wissen, ohne daß er in Babylonien lebte; wie verhängnisvoll die Mantik für Babel wird, führt er c. 47 aus. Zur Opferschau der Babylonier vgl. noch Hes. 21<sup>26</sup>. 26–28 bildet eine zweite Strophe. Während Jahve die Wissenschaft der Chaldäer durch seine Leitung der Geschichte Lügen straft, bestätigt er die Weissagung seiner Propheten. Der Sing. „sein Knecht“ ist kaum zu verstehen; der Held des Gedichts c. 42<sup>1–4</sup>, der nicht weisagt, kann es nicht sein, ebenso wenig Israel, wenn man nicht auch מַלְאכֵי schreiben, דָּבַר als Sache, Angelegenheit, und עֵצָה als „Beschluss über“ verstehen will, was doch sehr gezwungen herauskommt. Die Vermutung, daß schon zur Zeit des Vfs. ein einflussreicher Israelit am Hofe des Cyrus gelebt haben könnte, wie hundert Jahr später Nehemia, und daß unser Prophet mit ihm in Verbindung stand oder gar selber dieser Mann war, kommt einem und vergeht wieder, weil doch gar zu abenteuerlich und zu wenig durch andere Anzeichen gestützt. עֲבָדִי für Jeremia (Hizig) wäre eine Geheimnisträmerei, abgesehen davon, daß der Jeremia, den Djes. kennt, den Untergang Babels usw. nicht gewissagt hat; sich selbst und sein Orakel kann der Vf., der so wenig von sich spricht, mit einem so allgemeinen Ausdruck auch nicht bezeichnen; gen. obj. wird עֲבָדִי schon wegen v. 25 nicht sein. Eben der Gegensatz zu v. 25 und der allgemeine Sinn, den דָּבַר sonst hat s. zu c. 40<sup>8</sup>, macht wahrscheinlich, daß עֲבָדִי beabsichtigt war als Synonymum zu מַלְאכֵי; Jahves Knechte und Boten werden seine Propheten sein und ihr Wort die ganze Weissagung, die als Einheit gedacht wird. עֵצָה ist etwas schwierig. Wäre es nicht Djes., der dies schreibt, so würde man versucht sein, עֵצָה מַלְאכֵי auf den Beschluss des mal'ak Jahve zu deuten, der nach Sacharja und Maleachi die Theokratie gründet und vertritt und im Tempel seinen Wohnsitz nehmen wird und dessen Sendung durch Jahve nach Sacharja durch die bevorstehende Erfüllung der Weissagung bewahrheitet werden wird. So aber wird עֵצָה nach c. 46<sup>11</sup> der durch die Propheten verkündigte Ratsschluss Jahves über die Zukunft sein; wie es scheint, hat das Wort schon einen technischen Sinn und bezeichnet etwa das, was wir durch Zukunftsplan, „Eschatologie“, ausdrücken. Ist das so, so stammt es aus der auch c. 43<sup>13</sup> 46<sup>10. 11</sup> benutzten Stelle c. 14<sup>26f.</sup> Da auch „das Wort seiner Knechte“ eigentlich das דָּבַר יְהוָה בִּיד עֲבָדִי ist, welchen theologischen Ausdruck man allerdings bei einem Djes. nicht erwarten darf, so ist der durch die Boten Jahves verkündigte Ratsschluss Jahves dazu eine natürliche Parallele, sobald man den Einfluss von c. 14<sup>26f.</sup> annehmen darf. Vgl. noch die allerdings ironisch gemeinte Stelle c. 41<sup>28</sup>: von den Göttern hat keiner עֵצָה. Nach dieser Vorbereitung kann nun endlich das Ziel des göttlichen Wirkens und Weissagens genannt werden: Jerusalem und die jüdischen Städte sollen wieder aufgebaut werden. Der Text ist aber in v. 26 (von יְרוּשָׁלַיִם an) bis v. 28 mehrfach in Unordnung. Es scheint, daß wir v. 26 von יְרוּשָׁלַיִם bis תְּיֹשֵׁב und v. 28 von יְרוּשָׁלַיִם bis zum Schluss als Varianten anzusehen haben. Die zweite, v. 28 b, paßt an ihrer jetzigen Stelle nicht: daß לְאֹכֵל mit oder ohne י dort keinen Sinn gibt, ist doch klar, und daß Cyrus selbst den Tempel erbauen





- 45 <sup>1</sup>So spricht Jahve [der Gott] zu seinem Gesalbten Cyrus,  
 Dessen Rechte ich gefaßt habe, niederzutreten vor ihm Völker,  
 Zu öffnen vor ihm die Türen, und daß Tore unverschlossen sind:  
<sup>2</sup>Ich, ich gehe vor dir her, und Hügel ebne ich,  
 Eherne Riegel zerbreche ich und eiserne zerhaue ich.  
<sup>3</sup>Geben will ich dir die Vorräte des Dunkels und die Schätze des Verstecks,  
 Ich Jahve, der dich rief bei deinem Namen, der Gott Israels;  
<sup>4</sup>Um meines Knechtes Jakob willen und Israels, meines Erwählten,  
 Rief ich dich mit deinem Namen, mit Ehrennamen, obgleich du mich  
 [nicht kanntest,

Wundern und der Sieg der wahren Religion unter den Heiden, sich durchaus nicht so, wie er erwartete, erfüllt hat und daß es gerade darum das Beste ist, weil es sich gar nicht so erfüllen konnte, sondern immer zu hoffen und zu streben gab, bis sich endlich nach mehr als einem halben Jahrtausend eine unendlich viel höhere Erfüllung einstellte, während Dtsch., nach Dillm.s Maß gemessen, um deswillen tief herabzusetzen wäre. c. 45, 1.2, der dritte Fünfzeiler, geht nun näher auf die Person des Cyrus ein. 1 Hinter יהוה hat die LXX noch האל, das eine erwünschte Ausfüllung des ersten Stichos bildet. Cyrus ist Jahves Gesalbter, natürlich nicht in dem Sinn, in dem, übrigens viel später, von dem Messias geredet wird, sondern in der Weise, wie Mich. 5<sub>4</sub> von den 7,8 Geweihten gesprochen wird, die wider Syrien aufgestellt werden sollen; er ist von Jahve geweiht zur Ausführung seines großen Geschäfts. Der transitive Inf. ַר hat auffälliger Weise a statt o (Olsh. S. 531), ַר ist doch wohl besser, eine weitere Änderung aber schwerlich nötig. Das Sächsen: die Hüften der Könige (nämlich ihren Gürtel vgl. I. Reg. 20<sub>11</sub>) machte ich offen, dessen letztes Wort sehr häßlich mit dem ersten des folgenden Distichons „zu öffnen“ zusammenstößt, scheint mir vom Rande eingedrungen zu sein und ursprünglich zu v. 5b zu gehören (s. d.). Für שְׁעָרַי hat die LXX עָרַי. 2 Jetzt wendet sich Jahve direkt an Cyrus, was ja bei Dtsch. nicht befremdet, der sogar Götter anreden läßt, die gar nicht existieren. Er geht vor ihm her, um mit seiner Wundermacht alle Hindernisse zu beseitigen. הָרֹר kommt c. 63<sub>1</sub> als part. vor: aufgebläht, wird hier also etwas ähnliches bedeuten wie רָכַסִּים c. 40<sub>4</sub>; die LXX hat הָרִים, was zum Verbum nicht so gut paßt. אֶשֶׁר des Ktib wird vom Qre in אֶשֶׁר verbessert vgl. v. 13, c. 40<sub>8</sub>. Zu den Türen von Erz könnte man die hundert ehernen Tore Babels bei Herod. I, 179 vergleichen, wenn nicht die Türen selbst hier anstößig wären, da sie eben vorher dagewesen sind und zwar in anderer Form; mir scheint, daß sie die Riegel, die jetzt im kürzeren Stichos des Distichons stehen, verdrängt haben und daß im letzteren Dtsch. nur בָּרֹל geschrieben hat; vielleicht, daß einem Abschreiber, der letzteres Wort zu naht fand, Ps. 107<sub>16</sub> einfiel, ohne daß ihm das verschiedene Metrum Kummer machte. 3—5, der vierte Fünfzeiler. Jahve gibt dem Cyrus die Schätze, die in dunklen Verstecken verborgen liegen. Von den Schätzen des Krösus kann Dtsch. gehört haben, nun soll Cyrus auch noch das selbst durch Beute (Jer. 51<sub>13</sub>) und den Handel reich gewordene Babel erobern. Nach Plinius (s. Gesen. im Komm.) soll Cyrus 2½ Milliarden Mark erbeutet haben. מַמְּוֹן, im sing. מַמְּוֹן, aramäisch מַמְּוֹן aus מַמְּוֹן, Mammon (ursprüngliches מ in Aramäisch, wie oft in ע übergegangen, im Hebräischen eigentlich wider die Erwartung in מ). Wie Cyrus an der Erbeutung der Schätze erkennen soll, „daß ich Jahve bin“, kann man sich kaum vorstellen; da aber לָמַעַן gleich im Anfang des folgenden Distichons wieder vorkommt und לָמַעַן יֵרָאָה im Anfang von v. 6, so wird man berechtigt sein, das „damit du erkennst, daß“ hier zu streichen. Dann erhält man den einfachen Sinn: ich Jahve, der dich berufen hat, gebe dir die Schätze, eine objektive Aussage, die ohne weiteres verständlich ist: der von Jahve Berufene ist der Herr der Welt. 4 Er ist es aber nicht um seiner selbst willen, sondern um dessen willen, zu dessen Gunsten er berufen ist, und das ist das Volk, dessen Gott Jahve ist. Cyrus ist nur das Werkzeug, Israel das Ziel der göttlichen Tätigkeit. וְאָקְרָא, da rief ich, ו nimmt v. 4a wieder auf. Die Ehrennamen Jahves Hirt und Gesalbter bekam Cyrus, obwohl er ursprünglich Jahve nicht



<sup>5</sup>*Ich Jahve und keiner mehr,            außer mir kein Gott.*  
 (¹)*Die Hüften der Könige entgürte ich,            <sup>6</sup>doch dich gürte ich,*  
<sup>6</sup>*Damit man erkenne vom Aufgang der Sonne            und von ihrem Untergang,*  
*Daß nichts ist außer mir,            ich Jahve und nichts weiter,*  
<sup>7</sup>*Der Licht bildet und Dunkel schafft,            Heil und Unglück,*  
*Ich Jahve [der Gott] bin's,            der alles dieses tut.*

einmal kannte. Dieser Satz steht nicht in Widerspruch mit c. 41<sub>26</sub>. Cyrus kennt Jahve, seitdem er mit Namen von ihm gerufen und von einem Siege zum anderen geführt ist. Die LXX kennt weder hier noch c. 44s das Wort כנה und übersetzt auf's Geratewohl. 5a Jahve ist der einzige wirkliche Gott, und da eine so außergewöhnliche Erscheinung wie Cyrus nur durch Gottes direktes Eingreifen möglich ist, so muß sich Jahve dem Cyrus auch irgendwie geoffenbart haben; ein unpersönliches Einwirken Gottes auf seine Werkzeuge liegt ganz außer dem Gesichtskreis des Propheten. Übrigens ist dies Distichon gewissermaßen die verstärkte Wiederholung des „Ich Jahve“ im zweiten (v. 3b). 5b-7, die letzte Strophe. V. 5b ist unvollständig; es muß etwas ausgefallen sein, worin von den Erfolgen des Cyrus die Rede war, da sonst v. 6 schlecht vorbereitet ist, denn an dem bloßen Gürtlen des Cyrus können die Völker der Welt nichts erkennen. Wahrscheinlich ist der Satz in v. 1a: die Hüften der Könige entgürte ich, vom Abschreiber zuerst vergessen, dann an den Rand geschrieben und so nach v. 1 verschlagen worden; wenn man ihn wieder an den Anfang von v. 5b setzt, so hat man an ihm einen passenden Gegensatz zu v. 5b: die Könige mache ich wehrlos, dich mache ich stark, und die notwendige Vorbereitung von v. 6. Das לא ירעהני, das hier nicht mehr am Platz ist und mit dem Anfang von v. 6 schlecht zusammenklingt, muß irrtümlich aus v. 4 wiederholt sein. 6 Wenn Jahves Held alle Könige besiegt, müssen alle Menschen begreifen, daß nur Jahve Gott ist, da die Götter jener Könige nichts gegen ihn vermochten. Das ist (neben v. 4) das zweite Motiv, aus dem Djes. die persischen Erfolge erklärt. Die gewaltige politische Katastrophe ist ihm Vorbedeutung für die geistige Weltumwälzung; er beurteilt alles pneumatic. Ähnlich erkannten in allen Jahrhunderten Christen von lebendiger eschatologischer Richtung in den großen geschichtlichen Begebenheiten die Anzeichen des nahen Weltendes und des andbrechenden Gottesreiches — eine göttliche Weisheit und eine weltliche Torheit. Für כמעריבה (Suffig ohne mappiq) sollte man כן ער erwarten. 7 Die Menschen sollen insbesondere erkennen, daß Jahve alles schafft, Licht und Finsternis, Glück und Unglück. Dann haben sie keine Bilder außer Jahve mehr nötig, mit denen sie das Glück herbei und vor allem das Unglück hinwegzaubern. Der Zusammenhang von v. 6 und 7 zeigt, daß der Prophet es durchaus nicht auf einen beiläufigen Katechismusunterricht für Cyrus abgesehen hat, sondern auf eine Polemik gegen seine alten Gegner, die Verehrer der Götter. Es ist ohnehin die Frage, ob jene Elemente der persischen Religion, die in der späteren Zeit zum lehrhaften Dualismus ausgebildet wurden, schon zur Zeit des Cyrus eine so scharfe Formulierung erhalten hatten, daß die persische Religion dadurch Leuten, die doch selber auch freundliche und feindliche Gewalten, einem Djes., der den Mythos vom Kampf zwischen dem Gott des Lichts und der Ordnung und den lichtfeindlichen Ungeheuern des Chaos kennt (c. 51s), hätte auffallen müssen. Djes. hätte sich ohne Zweifel deutlicher und ausführlicher ausgedrückt, wenn er die Zweigeisterlehre hätte angreifen wollen; er will nichts weiter sagen, als daß von Jahve Glück wie Unglück abhängt, so gut wie Tag und Nacht. Cyrus aber ist für ihn eine Lichtgestalt, die weder Vater noch Mutter hat, hält er es doch nicht für nötig, auch nur einmal Persien oder Medien zu erwähnen. Der zweite Stichos in v. 7a hat seine beiden Partizipien wohl vom Abschreiber erhalten, denn בורא kommt eben vorher und עשה gleich hinterher vor, nötig ist keines von beiden, dagegen verderben sie das Metrum. Mit dem Schlußdistichon v. 7b kehrt das Gedicht in den Anfang c. 44<sub>24</sub> zurück: Jahve der Gott (LXX) tut alles.

45,8 ist wieder eine kleine lyrische Eruption wie c. 42<sub>10</sub>ff. c. 44<sub>23</sub>, wie die letzte aus sechs drehbigen Stichen bestehend. Der im Vorhergehenden berührte Gedanke von dem



\*<sup>8</sup>Träufelt, ihr Himmel droben,  
 Und die Wolken mögen rinnen von Recht!  
 Öffnen wird die Erde [ihren Schoß],  
 Daß wachsen Heil [und Frieden],  
 Und Gerechtigkeit läßt sie sprossen zumal:  
 Ich Jahve habe es geschaffen.

\*<sup>9</sup>Wehe dem, der hadert mit seinem Scherbe bei irdenen Scherben:  
 [Bildner,  
 Spricht der Ton zu seinem Bildner: was machst du, du hast keine Hände?

Siege der wahren Religion in der ganzen Menschheit hat den Propheten begeistert: die ganze Welt wird von Recht und Heil erfüllt sein. Das erste Distichon und im allgemeinen auch sein Verhältnis zum folgenden ist klar: der Himmel soll das Recht herabträufeln, die Wolken davon rinnen, die Folge wird sein, daß die Erde fruchtbar sein wird an den Gütern, die die wahre Religion kennzeichnen. Auch c. 55<sup>10</sup> wird der Himmel als die Erde befruchtend vorgestellt; mit Recht ist daher הרעיו als imper. vokalisiert (nicht als perf., wie Wort will), um die Ursache stärker gegen die Wirkung abzuheben. Unter צדק kann man hier wohl nicht wie c. 41<sup>2</sup> den Sieg des Rechts verstehen, der sich an die Unternehmungen des Tyrus knüpft: wie sollten die Wolken davon rinnen, die Erde damit befruchtet werden können! צדק ist hier der objektive Bestand an heilsamen Wahrheiten, Einrichtungen, Sitten, die Jahves Wort und Geist auch nach c. 11<sup>1</sup> ff. 32<sup>15</sup> ff. 2<sup>2</sup> ff. in Israel und dann auch unter den Völkern schafft, das Rechte schlechthin nach dem prophetischen Ideal. Die Folgen dieser Schöpfung, das צמח ירח in übertragenem Sinn, weist dann die Erde auf in dem, was sie hervorbringt; es ist das Heil, ישע, der auch in jenen jesaiianischen Stellen beschriebene glückliche Zustand der Dinge, und die צדקה, das Recht, die Herrschaft des Rechts und der Ordnung unter den Menschen, daß dann die Völker keine Kriege mehr führen, die Hirten auf der Prärie nicht mehr um die Weideplätze hadern usw. Jedoch haben die beiden mittleren Stichen jedesmal die letzte Hebung verloren; zu תפתח fehlt das Objekt, zu יפרו das zweite Subjekt. Jenes Objekt darf nicht fehlen, weil man sonst פיה (Ps. 106<sup>17</sup>) ergänzen wird, das nicht paßt, weil es sich hier nicht um ein Strafgericht handelt. Man kann etwa ergänzen רחמה, ihren Schoß, vgl. das Bild c. 55<sup>10</sup>. תפתח ist, wenn תצמיח richtig ist, impf., nicht jussiv: die Tätigkeit der Erde ist die natürliche Folge des himmlischen Regens, braucht also nicht mehr besonders empfohlen oder gewünscht zu werden. Sie bewirkt ihrerseits weiter, daß sprossen Heil . . . ושלום darf man wohl dem Sinn nach ergänzen vgl. c. 32<sup>17</sup>. Die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen erinnert an Hsj. 2<sup>23</sup> f. Im dritten Distichon bezieht sich ירח nicht auf zwei Subjekte, sondern auf mehrere Objekte, indem die im Vorhergehenden genannten Güter Heil (und Friede) mit der Gerechtigkeit zur Frucht der Erde zusammengefaßt werden. Der ganze sittlich-physische Zustand wird zuletzt als Jahves Schöpfung bezeichnet; mit dem perf. בראתיו (wo man eher ein weibliches Suff. erwartete) versetzt uns der Prophet in die goldene Zeit, als wäre sie schon da. Der Dichter von Ps. 85 hat unser kleines Lied augenscheinlich benutzt.

45, 9—13, vier dreizeilige Vierzeiler. Gegen die Beschlüsse des Schöpfers soll sich das Geschöpf nicht auflehnen, darum auch nicht die Israeliten gegen Jahves Absicht, sein Volk durch den Perser zu retten. 9 Wer eine Scherbe mit Scherben von Erde (Gen. 2<sup>7</sup>), nicht mehr als eine Scherbe ist, wie kann der mit dem Töpfer hadern! אר steht im zweiten Stichos ähnlich wie עץ Hiob 9<sup>26</sup> = כ, besser wäre es, wenn im ersten und zweiten Stichos mit אר und עץ abgewechselt wäre, aber daß der Satz unverständlich sei (Wort), ist doch eine Übertreibung. Die LXX hat für das erste Distichon eine wunderliche Übersetzung in v. 9, deren fremdartige Vorlage man kaum herzustellen wagt, dazu im Cod. Rom. eine zweite Übersetzung des ersten Stichos, die nach v. 10 verschlagen ist und deren Text lautet: הִירָב יִצְרָא אֵל יִצְרָא, was nicht schlechter ist als der hebr. Text, aber der letztere gibt einen ganz befriedigenden Sinn, nur daß הִירָב vielleicht dem הִיאמר etwas besser entspricht. Im zweiten

<sup>10</sup>Wehe dem, der zum Vater spricht: was zeugst du, und zum Weibe: was hast du Wehen?

<sup>11</sup>*So spricht Jahve [der Gott],  
Über das Kommende beauftragt  
[mich]*

*der Heilige Israels und sein Bildner:  
und über meiner Hände Werk be-  
[stellt mich]!*

Distichon, das überladen ist, muß יהוה nach der LXX gestrichen werden, denn während der Ton, wenn der Töpfer ihn ansaßt, sich wehren könnte mit der Frage: was machst du? kann doch das fertiggestellte Werk nicht mehr sagen, der Verfertiger habe keine Hände. Ebenso ist nach der LXX das ה am Schluß in יד zu verbessern: du kannst ja nichts, was willst du eigentlich? Djes. bedient sich hier eines starken Ausdrucks für die unbedingte Untergebenheit Israels unter die Gottheit, den ein älterer Schriftsteller schwerlich gefunden hätte und den nur der Schöpfungsgedanke (i. v. 11 f.) möglich gemacht hat. Daß die Allmacht des Schöpfers den Semiten leicht zu einer despotischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen führt, zeigt sich auch hier; mit Recht hat der Dichter des Hiob, der in seiner Religionsauffassung von Djes. ebenso stark verschieden, wie in manchen Dingen und gerade auch in der Verherrlichung des Schöpfers von ihm beeinflusst ist, gegen die göttliche Despotie sich aufgelehnt, indem er sehr fein den Eliphas von der Wertlosigkeit der Menschen, die in elenden Tongehäusen stecken und unbeachtet wie Mücken dahinsterven, den Hiob aber von dem wundervollen Kunstgebilde, zu dem Gott den Menschen geformt hat, reden läßt und für den Menschen die Freiheit beansprucht, auch Gott gegenüber zu fragen: warum tuft du das? Nachgeahmt ist der Vers c. 29<sub>16</sub> und benutzt von Paulus zu seiner eigenartigen Theodicee Röm. 9<sub>22</sub>. 10 soll offenbar dasselbe sagen wie v. 9, ist aber kaum in demselben Sinn zu verstehen. Da der אב nicht das Kind selbst sein kann (wie ja auch nicht אבא und אבא steht), so weiß man nicht, wer dem „Vater“ (sonderbar für אבא) und dem Weibe das Zeugen und Gebären zum Vorwurf machen sollte. Wenn es noch hieße: warum hast du mich gezeugt! (vgl. Jer. 15<sub>10</sub>) So wie die Redensart jetzt lautet, scheint sie sich gegen den zu wenden, der sich in Dinge mischt, die ihn nichts angehen, oder der Unmögliches verlangt (wobei allerdings das וי Wunderlich ist und eher etwa ויִּיִּי: sagt man auch? zu erwarten wäre). Mag man den Satz wenden wie man will, so paßt er nicht in den Zusammenhang; Jahves Beschluß, Israel durch den Perser wiederherstellen zu lassen, kann durch das Bild vom zeugenden Vater und in Wehen liegenden Weibe nicht charakterisiert werden. v. 10 ist also ein Ranbzipat gewesen und zwar ein recht unglücklich gewähltes, vielleicht auch entstelltes; auch das ויליד spricht dafür, das nicht etwa durch c. 55<sub>10</sub> gekürzt wird. 11 יצרי ist natürlich mit Rücksicht auf das Bild von v. 9 gewählt: Israel, Ton in Jahves Hand, soll Jahve keine Vorschriften machen. Dies letztere wird aber schlecht ausgedrückt durch die Fortsetzung: über das Kommende frage mich (oder wenn man mit Sedler unnötiger Weise יצרי לשאלתי liest: wollt ihr mich befragen?), denn es ist nicht einzusehen, warum man nicht fragen darf nach dem, was Jahve beschlossen hat. Für יצרי muß der Vf. ein Wort geschrieben haben, das dem folgenden יצרי entspricht, dies Wort ist יצרי, das, mit doppeltem Akkus. konstruiert (vgl. c. 55<sub>11</sub>. Jer. 42<sub>5</sub> I. Reg. 14<sub>6</sub>), bedeutet: jemand mit etwas beauftragen, zu etwas abordnen. Sarkastisch sagt Jahve zu den Israeliten, die besser wissen wollen, was sich schickt: ich soll wohl eure Aufträge für mein Verfahren in Empfang nehmen und ausführen und ja nicht nach eigenem Ermessen vorgehen. Ebenso die Fortsetzung: über mein Werk bestellst mich, behandelt mich als euren Beauftragten für mein eigenes Werk! eine ironische Ablehnung der Vorschriften, die die Angeredeten ihrem Gott und Schöpfer machen möchten, zugleich Hervorhebung der Tatsache, daß die Erlösung Israels doch immer das Werk Jahves, seiner Hände, ist, nicht das des Persers, der bloßes Werkzeug bleibt. על-כני ist durch v. 10 veranlaßt falsch erklärende Glosse zu פעל ידי; denn das Werk der Hände Jahves ist in diesem Zusammenhang nicht Israel, sondern die Berufung des Cyrus, daselbe, was auch האתיור meint; vgl. den ähnlich ungeschickten Einsatz in c. 29<sub>23</sub>. Eine ebenso gemeinte, wenn auch allgemeiner gehaltene Abweisung der Überflügen laßen wir schon c. 40<sub>13</sub> f.

<sup>12</sup> *Ich, ich habe gemacht die Erde* und Menschen auf ihr geschaffen,  
*Meine Hände spannten die Himmel* und all' ihr Heer bestellte ich:

*[aus,*  
<sup>13</sup> *Ich, ich habe ihn erweckt in Ge-* und all' seine Wege geebnet,  
*[rechtigkeit*  
*Er wird bauen meine Stadt* und meine Gefangenen entlassen!

Nicht um einen Kaufpreis, noch um ein Geschenk, spricht Jahve der Heere.

\* <sup>14</sup> *So spricht Jahve [der Heere]:* der Fellache Ägyptens  
*Und der Kaufmann Äthiopiens und die Sabäer,* die hochwüchsigen,  
*Zu dir werden sie herüberziehen und dein sein,* hinter dir hergehen,  
*Und vor dir werden sie niederfallen,* zu dir flehen:  
*„Nur in dir ist Gott und keiner mehr,* keinerlei Gottheit,

12 ist nur die Einleitung zu v. 13 und würde von uns etwa in folgender Weise ihm subordiniert sein: ich, der ich allein die Welt geschaffen habe, ich habe auch den Tyrus zu meinem Werkzeug erwählt. **אני** verstärkt nur das Suff. von **יך**. Der Sinn ist derselbe wie c. 44<sup>24</sup>. 13 **בצדק**, in Gerechtigkeit, d. h. so wie es recht war, wie ich mußte und durfte; es ist die positive Antwort auf den Tadel der Unzufriedenen, daß Jahve nicht den Fremdling hätte zum Befreier machen sollen, und das **אנכי** greift auf das von v. 12 zurück: der Schöpfer der Menschen hat auch über die Geschichte der Menschen zu verfügen. Er, gerade er, der Perser Tyrus, soll Jerusalem wieder aufbauen und Jahves Eulanten (**ללוי** abstr. pro concr.) entlassen. Den Schlußsatz: nicht um einen Kaufpreis usw. halte ich für einen Zusatz von fremder Hand. Er steht in Widerspruch mit c. 43<sup>2</sup> (Jahve gibt ein Lösegeld für Israel), was freilich nicht allzu schwer genommen werden darf, hängt sich ferner nicht etwa mit seiner Last an die ganze vorhergehende Ausführung, sondern einzig und allein an das Wort **ישר** (wofür die LXX **ישר** hat), stört sogar die Klarheit des Gegensatzes: ihr seid unzufrieden über Tyrus, aber ich will ihn nun einmal zu meinem Werkzeug, enthält die nach v. 11a unnötige und bei Dtsch. ungewöhnliche Wiederholung der Bemerkung, daß Jahve spricht, wird endlich auch von v. 14 ff. derart in Schatten gestellt, daß man ihn nur mit dem quandoque dormitat Homerus entschuldigen könnte. Der Einsetzer ist, wie es scheint, durch c. 52<sup>2</sup> beeinflusst und glaubt wohl, daß er dem Propheten zu Hülfe komme, wenn er auch die finanziellen Bedenken gegen die persische Intervention abschneidet. Übrigens ist es möglich, daß der eigentliche Zusatz nur bis **שׁוּר** geht; das „spricht Jahve der Heere“ ist vielleicht nur eine Korrektur zu dem Eingang des folgenden Gedichts.

45, 14—17, fünf Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen: Israels Rettung durch Jahve und Jahves alleinige Gottheit wird selbst durch die afrikanischen Völker verherrlicht werden. 14 **צבאות**, das die LXX mehr hat, ist eine wünschenswerte Vervollständigung des ersten Stichos, vgl. auch die Schlußbemerkung zu dem letzten Satz von v. 13. Die Punktatoren lassen Zion anreden (weibliche Suffixe), Dtsch. dürfte ein Maskul. gemeint haben, Jakob, Israel vgl. v. 17. Die drei afrikanischen Völker wurden schon c. 43<sup>2</sup> genannt, die Sabäer werden hier ähnlich ausgezeichnet wie c. 18<sup>2</sup> die Kuschiten (**כדד** in emphatischem Sinne). Wenn nun der Text richtig ist, so wird folgendes gesagt: jene Völker sollen mit ihren Schätzen den Israeliten zufließen; in Ketten vorübergeführt, werden die Afrikaner Israel und Jahve ehren. Der Sinn könnte nur sein: der Sieger Tyrus wird sie dem Jahvevolke schenken. Denn es ist eine abenteuerliche Idee, daß sich die Sabäer usw. die Ketten freiwillig anlegen, um sich so den Israeliten als Sklaven zu präsentieren: war denn das Brauch und pflegten bei den Israeliten die Sklaven Ketten zu tragen? Freiwillig wird niemand Sklave in Ketten, am wenigsten ein Volk Sklave eines anderen, und freiwillig können die Ägypter usw. wohl Geschenke bringen, aber nicht ihren Erwerb. Wir würden übrigens lieber Löwen und Nilpferde in Ketten sehen als jene hochkultivierten Völker, und es würde schwer halten, den Vorwurf nationalen Hochmuts und sinnlichster Hoffnung von dieser Stelle fernzuhalten, wenn der Text richtig wäre. Aber der Vorwurf trifft höchstens die späteren Abschreiber, der Text ist schwerlich richtig. Im Anfang ist jetzt die Rede von dem Besitz der Ägypter und Kuschiten, man erwartet nun doch,



- <sup>15</sup>Fürwahr, bei dir ist ein verborgener Gott, ein rettender Gott!  
<sup>16</sup>Zu Schanden sind geworden und auch beschämt alle [seine Gegner],  
 Zusammen gegangen in Scham die Bilderkünstler;  
<sup>17</sup>Israel ward gerettet durch Jahve, eine Rettung für ewige Zeiten,  
 Nicht werdet ihr zu Schanden und beschämt werden bis in alle  
 [Ewigkeit].“

daß nachher etwas davon gesagt werde, aber statt dessen hören wir nur von den Menschen selber. Ferner heißt es: die Sabäer usw. ziehen an dir (עלֶיךָ, nicht zu dir) vorüber, sodann gehen sie „hinter dir“, darauf ziehen sie wieder vorüber und „huldigen dir“: was ist das für ein wunderliches Durcheinander. Dort schlägt יָנֵעִי und כָּחֲרִי vor und streicht das zweite עֲבָרִי, aber warum die Ernüdeten der Ägypter und die Äthiopier und die äthiop. Kaufleute statt der Krieger und Adligen in Ketten vorüberziehen müssen, das ist doch nicht einzusehen. Trotzdem scheint Wort auf der richtigen Spur zu sein; nur ist auch בּוֹקִים zu streichen und das עלֶיךָ in אֵלֶיךָ zu verwandeln: die Ägypter, Kuschiten usw. werden freiwillig zu Israel hinüberwandern, sich ihm dienend anschließen, aber nicht als Sklaven, sondern als Klienten, sie werden das tun, was c. 44<sup>5</sup> schon etwas allgemeiner von dem und jenem Nichtisraeliten vorhergesagt wurde. Sie werden es tun, weil sie sich überzeugt haben, daß allein Israel den wahren, rettenden Gott hat. Es scheint, daß Sach. 8<sup>20–23</sup> unsere Stelle zum Vorbild hat. Das Sätzchen „in Ketten werden sie vorüberziehen“ glossiert das vermeintliche: an dir werden sie vorüberziehen. Statt כָּחֲרִי spreche ich כָּחֲרִי aus (vgl. Wort), statt יָנֵעִי lese ich יָנִיב (נָלִיב resp. שָׁבִי für יָנֵעִי resp. כָּחֲרִי, wie Cheyne will, ist doch gar zu willkürlich und wohl noch von den „Ketten“ beeinflusst). Der Sellache und der Kaufmann werden als Repräsentanten Ägyptens und Äthiopiens genannt, nicht blos, weil sie einem Juden als beste Typen beider Völker erscheinen mußten, sondern auch, weil die den Staat darstellenden höheren Kasten, Könige, Krieger und Priester, bei der Zertrümmerung der Staaten zu Grunde gehen. Sie fallen vor Israel nieder wie vor einer Gottheit, ja flehen es an, nicht in heidnischer Menschenvergötterung, sondern weil sie von Israel in seine Kuligemeinschaft aufgenommen zu werden begehren; Djes. denkt sich immer noch die Religion an das Volk gebunden, sodaß man nicht einfach als Mensch zu Menschen zu einer anderen Religion übertreten kann, sondern als Bürger oder als Klient durch einen Rechtsakt in die fremde Sakralgemeinschaft aufgenommen werden muß. 15 Gewöhnlich beschränkt man die Rede der Fremden auf das letzte Distichon in v. 14, aber mit Unrecht. v. 15 wird nicht vom Propheten gesprochen, weil der nicht sagen kann, daß Jahve ein verborgener Gott sei, in Israel hat Jahve sich nicht im Verborgenen gehalten v. 19, nur für die Ägypter usw. ist er verborgen geblieben; die letzteren müssen also Sprecher von v. 15–17 sein. Lies mit Klosterm. u. a. אֱתֶךָ oder besser אֱתָךָ für אֱתֶה. Am Schluß ist אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל wohl aus וְאֵל (den drei letzten Konsonanten dieses Komplexes entsprechend) hervorgegangen, indem der Abschreiber den Parallelismus verbessern wollte. Ob mit dem verborgenen Gott auf den ägyptischen Gott Amon (Jer. 46<sup>25</sup>) angespielt wird? 16 Das erste Distichon ist am Schluß verstümmelt, die LXX hat jedoch für כלם etwa כָּל־קִמְיֵי gelesen. צִרִים nur hier für Götzenbilder; die Bilderkünstler sind beschämt „dahingegangen“ (vgl. Hiob 7<sup>9</sup>), statt mit ihren Palladien uns und sich gegen Jahves Helden zu schützen. Tyrus hat mit den Völkern der Welt auch deren Götter, das Heidentum selber, besiegt v. 6. 17 Klingt fremd im Munde Jahves oder auch des Propheten, dagegen natürlich im Munde der huldigenden Fremden. Israel wurde gerettet mit einer Rettung vgl. c. 14<sup>6</sup>. Der Plur. עֲלֵמִים kommt nur bei jüngeren Schriftstellern vor. Israels Rettung, sagen angesichts der erlebten Weltumwälzung die Fremden, wird sich niemals in Schande verkehren, sondern von ewiger Dauer sein; mit ihr bricht für Djes. der neue Äon an, die Zeit der Herrschaft der wahren Religion und des vollkommenen Weltfriedens, der allgemeinen σωτηρία, von der nun das folgende Gedicht redet.

45, 18–25, drei Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Das Gedicht ist vom vorhergehenden durch dessen feierlichen Schluß und die eigene

- \*<sup>18</sup> *Denn so spricht Jahve, — Er der Gott!*  
*Der die Erde bildete und sie machte — Er hat sie aufgestellt!*  
*Nicht zum Chaos schuf er sie, er bildete sie zum Wohnen:*  
*Ich Jahve und keiner mehr [keinerlei Gottheit]!*  
<sup>19</sup> *Nicht im Verborgenen habe ich geredet, an einem Ort dunklen Landes,*  
*Nicht gesagt zum Samen Jakobs: umsonst sucht mich!*  
*Ich Jahve rede Rechtes, verkünde Redliches.*

Eingangsformel deutlich geschieden, schließt sich ihm aber doch eng an. Das letzte Ziel Jahves ist Rettung, aber nicht bloß für Israel, sondern für alle, die aus der gegenwärtigen Weltkatastrophe entkommen. Wie Jahve sich in Israel keineswegs als „verborgenen Gott“ gezeigt hat, vielmehr als Gott der Offenbarung und klaren Vorhergesagung, so hat er geschworen, daß von jetzt an die ganze Menschheit ihn als den alleinigen Gott und Retter erkennen und verehren soll. Hier haben wir zum ersten Mal in hellem Licht den großen Gedanken von der σωτηρία, der der Grundgedanke des N. Test. werden sollte. 18 Es gibt eine Rettung für ewige Zeiten v. 17, denn sie ist das Endziel alles göttlichen Tuns. In den einleitenden Sätzen wird in sinnvoller Weise hervorgehoben, daß Jahve die Erde nicht für nichts, für das Chaos geschaffen, sondern daß er sie zum Wohnsitz der Menschen bestimmt habe, darum kann auch der letzte Zweck der Sendung des Cyrus nicht die Zerstörung sein, wie man ja aus der Niederwerfung der Völker schließen könnte (vgl. dagegen c. 10.), sondern nur das Heil für alle Menschen. Der Satz *לֹא-יִרְאוּ בְרָאָה* hat natürlich mit Gen. 12 nichts zu tun, weil Gen. 1 jünger ist als Djes.; er hätte sogar nicht so, wie er lautet, geschrieben werden können, wenn der Prophet Gen. 1 gekannt und daraus ersehen hätte, daß die Erde doch anfangs *רָחוּק* war, hätte wenigstens eine andere Form erhalten. Der Satzbau ist in v. 18 noch schwungvoller als sonst und erinnert an c. 28<sup>21</sup>. Das erste Distichon ist überladen und das „Schöpfer des Himmels“ wohl zu streichen, um so mehr, als es die Aufmerksamkeit von dem Hauptgedanken ablenkt, daß Jahve die Erde zum Wohnen geschaffen habe. Dem vierten Distichon fehlt der zweite Stichos, der am besten aus dem Schluß von v. 14 ergänzt wird, da der Vf. überall auf das vorhergehende Gedicht zurückgreift. Das zeigt sich sofort in 19, wo der Ausdruck „nicht im Verborgenen“ augenscheinlich einen Gegensatz zu v. 15a ausspricht: die Ägypter mögen „verborgene“ Götter kennen, Jahve ist kein solcher. Nicht bloß in der Einrichtung des Kosmos hat er sich als den Gott geoffenbart, der das Gute und Heilsame für die ganze Menschheit hervorbringen wollte, daselbe hat er auch in seinem Reden, in der Offenbarung durch das Wort, die an Israel erging, bewiesen. Er hat es nicht gemacht wie manche Orakelgottheiten, die sich in geheimnisvoller Zurückgezogenheit, in Wildnissen, Höhlen, an entlegenen Orten (Dtn. 30<sup>11-13</sup>) aufhalten oder auch nur in Mysterien (die späteren Juden haben wohl einmal das griechische Mysterion von *μυστήριον* abgeleitet) sich den Eingeweihten enthüllen (Paulus stellt dennoch, freilich ohne eigentlichen Widerspruch mit unserem Propheten, die verborgene Weisheit der Christen in Parallele zu der Mysterienweisheit I. Kor. 2.) oder deren Orakel sibyllinisch geheimnisvoll umlaufen, sondern er hat frei und deutlich herausgesprochen, jeder konnte es hören und verstehen oder auch im Jahvist, Jes., Jeremia usw. lesen. Auch sprach er nicht „an einem Ort eines dunklen Landes“. Ein dunkles Land kann die Wüste sein vgl. Jer. 20, doch sieht man nicht recht, wozu eine Wüstenorakelstätte hier so besonders hervorgehoben würde, es wäre denn, daß der Vf. auf den Kult der Amonsoase in Ägypten anspielte oder sonst ein berühmtes fernes Orakel kannte, das etwa seine heidnischen Nachbarn ähnlich verehrten, wie die Israeliten der Königszeit die Höhle auf dem Sinai (I. Reg. 19). Er kann auch die Unterwelt meinen und sagen wollen, Jahve sei kein Gott wie der auch in Phönizien verehrte Osiris, und es bedürfe keiner magischen Zauberei, um verworrene und vieldeutige Orakel zu erhalten. Djes. sieht viel zu verachtend auf das Gaukelspiel der Mantren herab, um uns genauere Mitteilungen von dem zu machen, was er von ihnen weiß. Darum braucht man aber nicht das dunkle Land mit der allgemeinen Phrase abzutun: ein Ort, wo es niemand hört, weil Djes. nicht zu Kindern

- <sup>20</sup> *Versammelt euch und kommt,      Entronnene der Völker!*  
*Ohne Einsicht sind, die da tragen      das Holz ihres Bildes,*  
*Und die, die da beten      zu einem Gott, der nicht rettet.*
- <sup>21</sup> *Bringt vor, bringt herbei ein Zeichen,      man berate sich zusammen!*  
*Wer hat dies hören lassen von der Vorzeit her,      es längst vorgebracht?*  
*Nicht ich Jahve, und keiner mehr      ein Gott außer mir?*  
*Ein gerechter und rettender Gott      ist nicht neben mir.*
- <sup>22</sup> *Wendet euch zu mir und laßt euch retten,      alle Enden der Erde,*

spricht. Jahve ist ein Gott, der Rechtes und Redliches spricht und weisagt, der wahr und unzweideutig redet, wenn sein Volk ihn befragt, und ihm besonders die Zukunft aufheißt (מַגִּיד), er betrügt seine Verehrer nicht (מִישְׁרִים im Gegensatz zu תְּהוֹרָה vgl. c. 43<sup>10</sup>). So steht es mit seinem Verhalten gegen Israel, und die Israeliten als seine Zeugen wissen das, wissen auch, daß seinem „Reden“ sein Tun entspricht, aber auch die Heiden müssen und sollen ihn so kennen lernen. Diesem Gedanken ist v. 20. 21, die zweite Strophe, gewidmet. Hier kann nun nicht blos hingewiesen werden auf das vor Augen Liegende, hier muß polemisiert werden gegen Jahves Rivalen, das liegt nun einmal dem Dtsj. im Blut und wird ihm als notwendig erschienen sein, weil er unter Heiden lebte, aber das tiefere psychologische Motiv für den Eifer, mit dem er den Weisagungsbeweis den heidnischen Religionen gegenüber immer wieder ausspielt, steckt offenbar in der Neuheit dieses Gedankens für ihn selber. Der erste Stichos ist stark überladen, denn er hat sechs statt drei Hebungen, aber es scheint, daß התנגשו יחדו mit seinem auffälligen hithp.: nähert euch einander insgesamt, wofür die LXX ἡττιצעον gehabt zu haben scheint, eine Variante zu יצעו יחדו v. 21a ist, die nur durch Konjekturen ihre gegenwärtige Form im hebr. Text erhalten hat und lauten sollte wie im griechischen Text. Die „Entronnenen der Völker“ sind diejenigen, die nach der großen Weltkatastrophe noch übrig sind und die wie jene Ägypter und Sabäer jetzt den „verborgenen“ Gott kennen gelernt haben und noch besser kennen lernen sollen. Denn v. 20b: jene Katastrophe hat gezeigt, daß der Götzendienst Torheit ist; die hölzernen Götter, die sie in die Schlacht tragen (vgl. II. Sam. 5<sup>21</sup>) oder daheim in Prozessionen, in denen um Sieg oder Rettung gebetet wird, umhertragen, helfen nicht gegen Jahves Gesalbten. Im dritten Distichon von v. 20 ist והמתפללים zu lesen, da auch das vorhergehende Partizip den Artikel hat und das Wort für drei Hebungen aufkommen muß. 21 Jene Entronnenen sollen doch einmal zeigen, daß die Götter etwas vermocht und getan haben. v. 21a hat wieder den Wechsel zwischen der 2. und 3. pers., der bei dieser Aufforderung stehend ist (c. 41. 21 f.), kann im Übrigen aber nicht in Ordnung sein. Denn der erste Stichos hat zwei, der zweite drei Hebungen statt umgekehrt, dazu weiß man nicht, was die Aufgeforderten melden und herbeibringen sollen, sodaß auch eine Umstellung der beiden Stichen nichts nützt. Ich nehme an, daß אָא aus אַא, defektiv für אִית, durch Mißverständnis des Abschreibers hervorgegangen ist (vgl. c. 44<sup>25</sup>); das „Zeichen“ bedeutet hier den Beweis, den man für eine bemerkenswerte Begebenheit, eine Kundgebung der Gottheit, eine wunderbare Rettung oder erfüllte Weisagung beibringt (vgl. m. Komm. zu Hiob 21<sup>29</sup>). Durch solche Zeichen würde man Jahves Satz, daß die Verehrer von Göttern, die nicht retten, einichtslos sind, widerlegen können, aber selbstverständlich wird niemand einen solchen Beweis „herbeibringen“ können, auch wenn man sich gemeinsam darüber berät. Dagegen Jahve kann für sich den Beweis führen durch seine Weisagung, die מִקֶּדֶם, von alters her, „dies“, das was sich jetzt begibt, vorhergesagt hat. Dtsj. denkt wohl an die Weisagungen der Propheten des 8. Jahrh.s von der Verbannung und Wiederherstellung und (מֵאֵן) an Jeremias Verheißung der Rückkehr Israels in Jer. 30. 31. Jahve hat sich aber auch als rettenden Gott durch die Tat bewiesen und seine Verheißungen wahr gemacht (צִדִּיק). Dergleichen kann man doch von keinem anderen Gott vorbringen? 22 bis 25, die dritte Strophe, bringt nun die Hauptsache, das Beste und Höchste in den dem Tnrus gewidmeten Gedichten. Alle Enden der Erde, alle Menschen sollen sich an Jahve wenden und sich von ihm, dem treuen Heiland v. 21,



Denn ich bin Gott und keiner mehr, <sup>23</sup>bei mir habe ich geschworen,  
 Ausgegangen ist aus meinem Munde Wahrheit, mein Wort geht nicht  
 [zurück,  
 Daß mir sich beugen soll jedes Knie, sich zuschwören jede Zunge.  
<sup>24</sup>„Nur in Jahve habe ich“, wird man sagen, „Sieg und Kraft,  
 Insgesamt werden umkommen und zu Schanden werden alle auf ihn  
 [Entbrannten,

retten lassen, sagt das erste Distichon, dessen Inhalt uns fast neutestamentlich anmutet. Zwar erwarten die neutestamentlichen Schriftsteller die Weltkatastrophe und die σωτηρία erst von der mehr oder weniger nahen Zukunft, während hier die Krisis schon da ist und es schon „Entronnene“ (v. 20) gibt, indessen wird auch hier vorausgesetzt, daß die noch umkommen müssen, die nicht zu dem Auftraggeber des Cyrus sich bittend wenden. „Laßt euch retten,“ denn ich, der einzige wirkliche Gott, habe geschworen, daß ich alle Menschen zu meinen Dienern machen will, daß also die, die sich mir unterwerfen, gerettet, die, die sich auslehnen, vernichtet werden sollen. Unverrückbar fest steht diese seine Absicht, Sache der Einzelnen also ist es, sich für Gottes Reich retten zu lassen. Der Schwur Jahves bei sich selbst auch z. B. Amos 6<sup>8</sup>. 42. Jer. 22<sup>5</sup>; wie er lautet, zeigt Jes. 49<sup>18</sup>: so wahr ich lebe! was er bedeutet, lehrt unsere Fortsetzung: das, was Jahve beschwört, ist צדקה, Wahrheit, d. h. nicht sowohl etwas, was wahr ist, sondern was wahr gemacht werden wird, ein Versprechen, das mit Treue erfüllt wird. Für יצא schreibt man doch wohl besser יצאה, denn צדקה kann nicht Gen. zu פי oder auch adverb. Affus. sein. Lies ferner לֹא דָּבַר וְלֹא דָּבַר für דָּבַר וְלֹא דָּבַר vgl. die LXX. Jetzt erst der Inhalt des Schwurs: jedes Knie soll sich Jahven beugen, nämlich im Kultus (I. Reg. 19<sup>18</sup>), jede Zunge ihm Treue geloben (c. 19<sup>18</sup>) — zitiert von Paulus Röm. 14<sup>11</sup> und freier Phil. 2<sup>10.11</sup>. 24 und 25 muß Rede eines Dritten sein, da Jahve nur in der 3. pers. vorkommt, und dieser Dritte muß Subj. von אָמַר sein. אָמַר לי, wie die Akzente verbinden, gibt keinen Sinn; man übersetzt: sagt man von mir, als wenn עלי יאמר dastände, oder: hat er mir gesagt, als wenn plötzlich und ohne erkennbaren Grund der Prophet spräche und zwar nicht sehr geistreich; schon die Voranstellung von לי macht diese Erklärungen unmöglich. Konjiziert hat man לאמר (nach der LXX, die jedoch ירהו zum Vorhergehenden zieht), das aber am Anfang des Verses stehen sollte und sich sehr prosaisch ausnehmen würde, ferner יאמר und יאמר (Cheyne). Der letztere Vorschlag trifft das Richtige. Marti nennt allerdings dies יאמר „unglaublich, weil unverständlich“, ohne einen Grund für dies donnernde Verdikt abzugeben; er verwandelt dann nach einem späteren Vorschlag Cheneys יאמר לי in ליאמר, obwohl die Konsonanten עקב mit אָמַר nicht die geringste Ähnlichkeit haben und Dtsch. ganz aus dem Geleise geraten sein müßte, wenn er hier mit einem Male Jahven, der über die Heiden spricht, in die Rede fiele und über „Jakob“ spräche. יאמר ist eingeschoben wie so oft bei Dtsch. יאמר; Subjekt ist natürlich der Mensch, der das Knie vor Jahve beugt und sich ihm zuschwört; das vorhergehende לי ist selbstverständlich mit dem Hauptsatz, nicht mit dem eingeschobenen יאמר zu verbinden. Die Heiden, die „sich retten lassen“, sagen: nur in Jahve habe ich צדקות. Dieser Plur. bedeutet Jdc. 5<sup>11</sup> Nch. 6<sup>5</sup> die Taten Jahves, durch die er sich als Israels redlichen Bundesgenossen bewährt, Jes. 33<sup>15</sup> die Gesetzeserfüllung des Juden; hier, wo es neben יץ, Kraft, steht (vgl. c. 46<sup>13</sup> Pl. 71<sup>15</sup> ff.), muß es den Erfolg bedeuten, den die gerechte Sache im Kampf davonträgt, den Rechtsieg vgl. das יצדק v. 25. Der Sinn von v. 24 ist demnach: nur durch Jahve bestehe man die als großen Rechtskampf gedachte Weltkrisis als Sieger, ohne ihn oder gar wider ihn ist man Parteigänger des κτῶν λόγος, der causa infirmior, und unterliegt mit Schanden. Das νικῶν des N. T.s liegt in dem „Sieg und Kraft“ Röm. 8<sup>31</sup> – 33. In der zweiten Vershälfte scheint das Ktib יץ als Subj. von יבוא anzusehen (vgl. die LXX), während die Punktation יץ richtiger zum Vorhergehenden zieht. Man will יבוא lesen: zu ihm (עך wie c. 19<sup>22</sup>) werden kommen alle wider ihn Entbrannten; יבוא wäre damit durch eine Art Hendiadyoin zu verbinden: beschämt werden sie kommen. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß die wider ihn Entbrannten zu Jahve kommen

<sup>a</sup>In Jahve singen und sich rühmen      aller Same Israels.“

\*46 *Geknickt ist Bel, gekrümmt Nebo,  
Verfallen ihre Bilder dem Getier,  
Aufgelegt, aufgeladen dem müden.*

sollten, da ihnen doch c. 41<sup>11</sup> völlige Vernichtung angedroht wird; auch heißt בִּי bei Djes. nicht: sich schämen, reuig sein. יִשְׁכַּר zu lesen würde auch nichts helfen, da Jahves Feinde sich eben nicht befehren, sondern zu Schanden werden sollen. Oben ist mit Rücksicht auf c. 41<sup>11</sup> יִחְרִי יִאֲכַר für יִרְיָ יִבְאָן angenommen worden. Cheyne will עָלָי (für עָרִי) lesen, dessen Suff. sich auf „Jakob“ (s. oben) beziehen soll, aber abgesehen davon, daß jeder Leser das Suff. vielmehr auf Jahve beziehen würde, erhielte man so einen sehr ungeschickten Satz: die Gegner werden zu Schanden erstens Jakobs wegen, zweitens weil sie wider ihn entbrannt sind. 25 Den Beweis dafür, daß nur Jahve Sieg und Kraft gewährt, gibt das Schicksal Israels. Während Jahves Feinde umkommen, bleiben die Israeliten Sieger, während jene zu Schanden werden, rühmen sie sich ihres Gottes; dieser Parallelismus dürfte zur Bestätigung der Änderung in v. 24b dienen. Die drei Sätze in v. 24. 25 entsprechen zugleich den drei Sätzen der Ägypter usw. in v. 14–17: nur Jahve ist ein hilfreicher Gott, seine Gegner sind zu Schanden geworden, Israel gerettet.

Kap. 46 nimmt sich etwas bröckelhaft aus; auf den ersten Eindruck hin könnte man zu der Meinung kommen, der Prophet liefere hier (und c. 48) nur einige Nachträge zum Vorhergehenden und habe diese Kap. in einer Zeit geschrieben, wo seine frische Begeisterung durch trübe Erfahrungen, die er an seinen Volksgenossen gemacht hatte, einigermaßen herabgestimmt worden sei, sodaß er sich etwas Gewalt antun müsse, um auf der Höhe zu bleiben. Auch die eigentümliche Erscheinung, daß in c. 46<sup>ss.</sup> 48 neue Absätze mit שְׁמַעִי statt mit אֲמַר כֹּה beginnen, scheint für die relative Selbständigkeit dieser Kap. zu sprechen (c. 49 ff. wird es plötzlich wieder anders). Indessen wird jener Eindruck größtenteils durch die Einsätze hervorgerufen, die fremden Händen zu verdanken sind; es mag also genügen anzunehmen, daß zwischen c. 45 und 46 und zwischen c. 48 und 49 eine gewisse Pause in der Produktion und vielleicht Produktionsfähigkeit des Propheten eingetreten war.

46, 1. 2, zwei dreizeilige Dreizeiler: die babylonischen Götter brechen zusammen. 1 In Perfekten, denn auch קִרַּם dürfte als Perf. gemeint sein vgl. v. 2, wird geschildert, wie Babels Gottheiten vor Chrus erliegen. Unter בָּעַל (babyl. bilu, kontrahiert aus בַּעַל = בעל), welcher nordsemitische Gottesname in Babylonien den dem Anu nächststehenden höchsten Gott bezeichnet, wird in der Stadt Babel speziell Merodak (eigentlich Marduk) verstanden, vielleicht auch von unserem Autor; die späte Stelle Jer. 50<sup>a</sup> stellt allerdings Bel und Merodak im Parallelismus neben einander. נְבֻ (babyl. Nabu, was wahrscheinlich mit נְבִיא zusammenhängt), Falschgotttheit von Borsippa, zum Sohn Merodaks gemacht und in seinem Tempel mitverehrt, war besonders der Schutzpatron der chaldäischen Dynastie Babels, wie die Namen Nabopolassar, Nebukadnezar, Nabuned zeigen, verdiente also vor anderen neben Bel als Repräsentant der babylonischen Götterwelt genannt zu werden. קִרַּם nur hier und v. 2 (doch vgl. קִרַּם, Haken). Die Bilder Nebos und Bels sind zu Teil geworden dem Tier; דִּיר bedeutet gewöhnlich das Wild, hier aber wegen der Fortsetzung das Lasttier. בְּרֵמָה ist wahrscheinlich nur Variante oder Korrektur dazu; möglich ist auch, daß eines der beiden Wörter vor עִיפָה gehört. Die Ausdrucksweise ist befremdend; wenn wir v. 1a allein hätten, würde man דִּיר übersetzen: sind verfallen, nämlich zum Zertreten. Auch v. 1b ist auffällig: „euer Getragenes (fem. wie gewöhnlich die neutralen Begriffe bei Djes.) ist Aufgeladenes“, zwei schwerfällige Partizipien mit dem unerwarteten Suff. der 2. pers. Letzteres will Wort streichen, muß dann aber auch כִּשָּׂא entfernen und aus vier Stichen drei machen. Auch v. 2 hat nur drei Stiche; ist also Wort im Recht, so gibt es ein kleines Gedicht zu 2 > 3 Stichen. Die Diktion würde diese Annahme gewiß begünstigen, der Stil wird verbessert, da die beiden Partizipien jetzt, Apposition zu דִּיר, in ihrer asyndetischen Folge rasch dahineilen, den vorhergehenden und folgenden Perfekten entsprechend, und da כִּשָּׂא jetzt nicht mehr in



<sup>2</sup>Gekrümmt, geknickt sind sie allzumal,

Konnten nicht retten die Last,

Und sie selbst sind in die Gefangenschaft gewandert.

<sup>3</sup>Hört auf mich, Haus Jakob

Die ihr aufgeladen seid vom

[Mutterleibe,

<sup>4</sup>Und bis zum Greisenalter bin ich's,

Ich habe getragen und ich werde

[tragen

und aller Überrest des Hauses Israel,  
getragen vom Mutterschoße an,

ja bis zum grauen Haar schleppe ich,  
und werde schleppen und retten.

doppeltem Sinn gebraucht wird. Da man ohne diese Annahme v. 2b für verstümmelt halten muß, so schließe ich mich Wort an, lese also עֲצוּתָם... נִשְׁאוּתָי. Das Suff. des ersten Partizips mag als נִשְׁאוּתָי vor נִשְׁאוּתָי gehören. Wer nicht mitgehen mag, muß נִשְׁאוּתָי nach c. 45<sup>20</sup> (Am. 5<sup>26</sup>) deuten (am Neujahrsfest wurden die Bilder Merodachs und Nebos in Babel in Prozession umhergetragen) und darin ein witziges Wortspiel mit dem folgenden נִשְׁאוּתָי sehen: was ihr sonst tragt, tragen jetzt die Bestien. Aufgepackt sind die Bilder den Tieren nicht von den Siegern, sondern von den flüchtenden Babyloniern, das zeigt schon der Ausdruck עֲצוּתָי und besonders das mittlere Sätzchen in v. 2. 2 Wiederholung der Verben von v. 1; יָרָו scheint anzudeuten, daß der Vf. alle Götter Babels meint und jene nur als hervorragendes Beispiel genannt hat. Die Götter sollten eigentlich die den Tieren aufgeladenen Bilder in Sicherheit bringen können, statt dessen wandern sie selbst, an ihre Bilder gebunden, in die Gefangenschaft. Da נִשְׁאוּתָי das Prädikat im sing fem. bei sich hat, statt ad sensum mit dem Plur. konstruiert zu sein, so scheint es, als ob hier Bild und Numen in korrekter Weise auseinander gehalten werden sollen (während v. 6f. beide identifiziert werden). Das ist allerdings nicht der Fall, wenn man mit Wort נִשְׁאוּתָי für נִשְׁאוּתָי schreibt, doch will mir die Notwendigkeit dieser Änderung nicht einleuchten. Jedenfalls ist der Spott geistreicher und kräftiger, wenn Bel und Nebo als Numina figurieren, die sich vergebens abquälen, ihre eigenen Bilder zu retten, und dabei selber abgefaßt werden.

46, 3. 4, zwei dreizehnbige Dierzeiler, läßt sich als ein kleines Gedicht ansehen, das im Anschluß an und im Gegensatz zu dem v. 1. 2 entworfenen Bild von der kläglichen Ohnmacht Bels und Nebos Jahve verherrlicht, wie er — nicht etwa sein eigenes Bild, sondern — sein Volk trägt und es rettet. 3 „Höret“ statt des sonst üblichen: so spricht Jahve; für die Beiwörter, die sonst Jahve empfängt, treten jetzt allerlei Attribute für das Volk auf. Ob der „ganze Überrest des Hauses Israel“ auch die Nordisraeliten miteinschließt, läßt sich nicht sicher entscheiden, doch sollte man es fast glauben; es wird doch einen Grund haben, daß der Prophet so selten von Juda spricht, dagegen so oft von Jakob, der doch mehr mit Israel und seinen Heiligtümern (Bethel, Sichem, Pnuel, Mahanaim) verbunden ist als mit Juda. Hat er etwa in Phönizien gelebt, so denkt er vermutlich nicht so sehr (oder wenigstens nicht allein) an die deportierten Israeliten als an die Überreste Israels in Palästina, die ja freilich später von der jüdischen Gola nicht für würdig befunden wurden, in die Gemeinde des neuen Tempels aufgenommen zu werden, während man dem Dites., der auch die Heiden aufnehmen will c. 45<sup>22</sup> ff., eine solche Exklusivität nicht zutrauen kann. In v. 3f. wird beständig auf v. 1. 2 zurückgegriffen. Sind die Götzenbilder die teuere Last ihrer Verehrer, so umgekehrt Jahves Verehrer die Last ihres Gottes — eine sinnvolle Umkehrung. Und auch der Erfolg entspricht dem: dort, wo der Mensch den Gott trägt, der Untergang, hier, wo der Gott die Menschen trägt, die Rettung. Der Gedanke, daß Gott Israel trägt, ist nicht neu (Ex. 19<sup>4</sup>. Dtn. 1<sup>31</sup> vgl. Hof. 11<sup>3</sup> und bei unserem Autor c. 40<sup>11</sup>), aber hier originell durchgeführt. Daß Jahve von Israel mit Arbeit belastet wird, sagte schon c. 43<sup>22</sup> ff. 4 Das Greisenalter, natürlich das des Menschen, nicht Jahves, ist nicht so auszudeuten, als ob Israel als Volk jetzt ein Greis wäre (vgl. übrigens Hof. 7<sup>9</sup>) oder es künftig werden müsse, auch scheint der Ausdruck nicht individualisieren zu wollen: jeder einzelne Israelit wird von Kindesbeinen an bis zum Tode von Jahve getragen (Ps. 71<sup>18</sup>), sondern der Prophet benutzt



\*<sup>5</sup> *Wem wollt ihr mich ähnlich und und mich vergleichen, daß wir ähn-  
[gleich machen] [lich wären?*

Die Gold aus dem Beutel schütten und Silber mit der Wage darwägen,  
Sie dingen einen Goldschmied, bücken sich und fallen nieder.  
[daß er's zum Gott macht,

das Bild: vom Mutterleib bis zum Alter nur als vollstümliche Redensart für einen Gedanken, den er sonst ausdrückt durch die Wendung: von Anfang bis in alle Ewigkeit. „Ich habe es getan und ich werde tragen“ enthält ohne Zweifel einen Fehler, sei es, daß שָׁנָא für שָׁנָא oder עָמַסְתָּ (Klostern.) oder נִשְׁאָרָי (wie oben übersetzt) für עָשִׂיתִי zu schreiben ist. Wort will am Anfang von v. 4 יָךְ für יָךְ schreiben; das ist kaum nötig und aus rhetorischen Gründen nicht einmal wünschenswert; eher sollte man daran Anstoß nehmen, daß der Vf. durch die Partizipien von v. 3 gleichsam so nebenbei etwas vorwegnimmt, was mit zur Hauptsache gehört und im verb. fin. kräftiger gewirkt hätte: ich habe euch immer getragen, so tue ich es auch in der Zukunft. Er konnte eben den rauschenden Eingang nicht entbehren und muß nun in v. 4b noch einmal sagen, was er v. 3 in den Partizipien sagt.

46,5—11 gehört dem Dtsj. nur zum Teil an, denn v. 6—8 ist ein junger Einsatz. In v. 5, 9—11, vier dreizehnbigen Vierzeilern, von denen die beiden ersten vermutlich durch Schuld des fremden Einsatzes drei Stichen eingebüßt haben, beweist der Prophet wieder die Unvergleichlichkeit und alleinige Gottheit Jahves durch die Weissagung und die Berufung des Christus und verheißt die gewisse Durchführung seines großen Planes. 5 Es könnte sein, daß auch v. 5 dem Einsatzer angehörte, nämlich als freies Zitat nach c. 40<sup>18, 25</sup>, aber wahrscheinlicher ist die Echtheit. Abgesehen davon, daß die Wortfülle dieses Verses ein spezifisches Charakteristikum des dtjesaian. Stiles ist, wüßte man nicht, warum der Einsatz v. 6—8 gerade hierher gesetzt wäre, wenn nicht eben v. 5 dessen Vf. dazu verlockt hätte; auch scheint v. 9 auf eine Einleitung hinzuweisen, wie sie v. 5 bietet. Oder vielmehr nur anbietet; es muß, wie auch das Metrum zeigt, zwischen v. 5 und v. 9 ein Distichon ausgefallen sein, dessen Inhalt etwa mit c. 44<sup>7</sup> übereinkam. לִכְרִי neben לִכְרִי c. 40<sup>18, 25</sup>. Warum דְּרִכָּהֶּיָּהּ statt der 1. pers. plur. qal gelesen werden muß (Wort), ist mir nicht klar vgl. c. 40<sup>25</sup>. — Der Einsatz

46,6—8 schließt sich mit einigen Ausdrücken (נִשְׂאָ, דָּכָל, וְזָכָר) und scheinbar auch dem Inhalt nach an den dtjes. Text an; aber dem Vf. ist ein Übergang von v. 5 auf v. 6 nicht gelungen, wenn er ihn beabsichtigt hat, und v. 8 ist ein anstößiger Vorgänger für v. 9 gerade wegen einiger formeller Ähnlichkeit bei innerer Verschiedenheit. Denn v. 9 zeigt wie v. 3 ff., daß Dtsj. wieder den großen Gegensatz zwischen dem weltgeschichtlichen Wirken Jahves und einer kleintlichen Darstellung der Gottheit im Kunstbilde im Auge hat, während der Vf. von v. 6—8 die Unvernunft betont, ein lebloses, von den Menschen selbst gefertigtes Bild anzubeten; Dtsj. denkt an den Kampf zwischen dem Heidentum, das in diesem Kap. durch die Babylonier und deren Götter repräsentiert wird, und Jahve, seinen Weissagungen und geschichtlichen Taten, der Vf. malt uns ein Genrebildchen aus dem Kleinleben der unteren Volksschichten; für Dtsj. sind endlich die Bildverehrer die Heiden schlechthin, für den Vf. die Heiden und auch abtrünnige Juden. Daß der Vf. von v. 6—8 mit dem von c. 44<sup>9—20</sup> identisch ist, scheint außer der Übereinstimmung in den eben genannten Zügen auch aus einigen Ausdrücken hervorzugehen, die nur in diesen beiden Stücken vorkommen („zum Gott machen“, הָשִׁיב עַל-לֵב, (סָגַר); nur hat unser Stück etwas mehr metrische Form. 6 „Die da hin)schütten usw.“, diese Einführung allein zeigt schon, daß wir ein Bild aus dem Privatleben zu erwarten haben. וְלִים von וְלִי nur hier vgl. וְלִי Dtn. 21<sup>20</sup>, ausschütten, wegwerfen, verschwenden; das Geld für die Götzen ist weggeworfen. Der praktische Gesichtspunkt tritt auch c. 44<sup>10 ff.</sup> überall hervor (ebenso Weish. 13 und überhaupt in der Polemik der späteren Juden). וְכֵן muß wohl der Wagnbalken sein, vielleicht nur eine poetische Umschreibung dafür. Das Gold und Silber dient nicht zur Bezahlung der Arbeit, weil dann nicht vom Darwägen gesprochen würde, sondern bildet das Material zu dem Bilde oder doch zu dessen Überzuge. Der Goldschmied liefert also die Materialien

<sup>7</sup>Sie heben ihn auf die Schulter,  
[schleppen ihn,

Und so steht er . . . .  
Auch schreit er zu ihm und er  
[antwortet nicht,

<sup>8</sup>Gedenkt hieran und werdet ver-  
[nünftig,

<sup>9</sup>*Gedenkt an das Frühere von urher*  
*Daß ich Gott bin und keiner*  
*[mehr,*

und lassen ihn nieder auf seinen Sitz;

von seinem Orte weicht er nicht.  
aus seiner Not rettet er ihn nicht.

denkt doch zurück, ihr Abtrünnigen!

. . . . .  
*Gottheit und nichts mir gleich.*

nicht, arbeitet in dieser Darstellung auch nicht (wie der Holzkünstler c. 44<sup>is</sup> ff., der nur den groben Kern verfertigt) auf den Verkauf, sondern auf Bestellung, wird gedungen. Ob er im eigenen Hause oder auf der Stör arbeitet, ist wohl nicht zu entscheiden, das erstere aber wahrscheinlicher; das „Dingen“ bezieht sich auf den Kontrakt zwischen Besteller und Handwerksmann. Daß es sich um keine staatlichen Bilder handelt, liegt auf der Hand (obwohl einem Phidias das Material auch zugewogen wurde). Er macht das erhaltene Metall zum Gott (Jdc. 8<sup>24</sup>—17. 174. Ex. 32<sup>2</sup> ff.). So wie das Bild aus den Händen des Handwerfers hervorgegangen ist, werfen sie sich vor ihm auf die Knie. 7 Dann heben sie den neugeborenen Gott auf die Schulter (danach kann man sich von der Größe des Bildes eine Vorstellung machen), weil er ja doch nicht gehen kann (Jer. 10s. Ps. 115<sup>7</sup>), und lassen ihn nieder auf seinen Sitz (c. 25<sup>10</sup>), „damit er stehe“, oder lieber, in engerer Verbindung mit dem Folgenden: und so steht er (וַיִּשָּׁבֵר), um sich nicht mehr von seinem Platz zu rühren. Statt der feierlichen *ἑρως* ein burlustes Bild. וַיִּשָּׁבֵר ist nur der Rest eines Stichos. Das Ktib scheint übrigens in v. 7a die Verben als Singulare angesehen zu haben: er hebt, schleppt, läßt nieder. Und wie funktioniert nun der neue Gott? Wie er steif auf seinem Postament steht (על-מכונית) könnte im zweiten Distichon von v. 7 ausgefallen sein), so bleibt er auch stumm beim Gebet seines Verehrers und hilft diesem nicht aus seiner Not (c. 44<sup>17</sup>). Die Religion hat für diesen Vf. hauptsächlich den Zweck, dem Menschen zu nützen, im Kampf ums Dasein zu helfen, eine Auffassung, zu der die private Religionsübung des Spießbürgers leicht herabsinkt, die aber nicht die des Djes. und überhaupt der Propheten ist. 8 „Denkt hieran“, an das v. 7b Gesagte, überlegt es, ihr „Abtrünnigen“. Diese letzteren sind doch wohl Juden, womit natürlich nicht gesagt ist, daß auch im Vorhergehenden abgefallene Juden geschildert sind, aber doch wohl, daß viele Juden sich vom Aberglauben haben anstecken lassen. Eben dasselbe lehren ja die meisten Einsätze von später Hand (c. 2<sup>20</sup>. 17<sup>f</sup>. 30<sup>22</sup>. 31<sup>sf</sup>). וַיִּשָּׁבֵר wie v. 9. c. 44<sup>21</sup>, הַשֵּׁבֵר wie c. 44<sup>19</sup>. הַרְאֵשׁוּ wird meist als denom. von אִישׁ, Mann (oder gar von שָׂר, Feuer) angesehen oder von אִשׁ, fest sein, abgeleitet, aber der Sinn: ermannt euch, werdet entflammt, werdet festen Sinnes, paßt nicht zum Zusammenhang; הַרְבֵּשׁוּ, schämt euch miteinander (de Lag.), entspricht nicht so recht dem lehrhaften Charakter von v. 6—8. c. 44<sup>ff</sup>. Ob das aramäische אִשִּׁי bedeutet: sich etwas fest einprägen, ist nicht sicher, sonst würde sich dies Wort eher empfehlen. Es scheint, daß sich הַרְאֵשׁוּ (א für י) zu תוֹשִׁיָה ähnlich verhält wie תַּפְלָל zu תַּפְלָה und daß die sekundäre Bedeutung von תוֹשִׁיָה, Einsicht, Vernunft, auch in unserem Verbum Platz gegriffen hat: benehmt euch vernünftig (vgl. Psch.).

46, 9—11, die Fortsetzung von v. 5, zeigt sofort wieder deuteriojesaianischen Stil und Geist. Leider ist der erste Vierzeiler verstümmelt; in 9a fehlt der erste oder der zweite Stichos. Wie man zu v. 5 aus c. 44<sup>r</sup> den Satz ergänzen kann: wer weisagt wie ich? so läßt sich zu v. 9a aus c. 44<sup>s</sup> etwa die Fortsetzung entnehmen: habe ich nicht längst hören lassen? oder man kann einen Finalsatz hinzudenken: damit ihr sehet und erkennt. Über die ראשונות kann man sich aus dem Jahvisten und den älteren Propheten belehren. Ob in 9b כִּי denn oder daß ist, läßt sich nicht sagen, weil man nicht weiß, was vorherging. אֱלֹהִים ist wohl zweites Prädikat neben אֵל. 10 Es folgen nun eine Reihe pathetischer Partizipien, wie sie auch der Dichter des Hiob liebt. מֵרֵאשִׁית ist statt מֵרֵאשִׁית c. 41<sup>28</sup> gewählt wegen אַחֲרֵית, Ausgang

- <sup>10</sup> *Der ich meldete von Anfang an  
[den Ausgang  
Der ich sage: mein Plan wird  
[bestehen,*  
<sup>11</sup> *Der ich rufe vom Aufgang den  
[Stoßvogel,  
Wie ich's geredet, werde ich's  
[bringen,*  
<sup>\*12</sup> *Hört auf mich, ihr Mutlosen,  
<sup>13</sup> Nahe bracht' ich mein Heil, nicht  
[fern ist's,  
Geben werd' ich in Zion Rettung,*
- und von urher das, was noch unge-  
[schehen,  
und all' mein Anliegen führe ich aus;  
vom fernen Land den Mann meines  
[Plans,  
wie ich's geplant, es ausführen.  
die ferne sind vom Heil:  
und meine Rettung zögert nicht,  
für Israel Herrlichkeit.*

(c. 41<sup>22</sup>). „Was nicht geschehen ist“ erhält durch den Zusammenhang den Sinn „bevor es geschehen ist“ (vgl. die LXX und c. 48<sup>5</sup>). Die עצה, das חספס kennen wir seit c. 44<sup>28, 29</sup>. חספס scheint wieder auf c. 14<sup>24</sup> zu beruhen (vgl. zu c. 43<sup>13</sup> 44<sup>28</sup>). 11 Tyrus ist der Stoßvogel, der sich mit wuchtiger Schnelligkeit auf die Beute stürzt (vgl. Hes. 17<sup>3</sup> Jer. 49<sup>22</sup>), der Mann, der Jahves Ratsschlag ausführt (das Ktib יעצרי ist ebenso gut wie das Qre יעצרי); c. 40<sup>13</sup>: Jahve braucht keinen Rat von Menschen, aber Menschen für seinen Rat. In v. 11b gewinnt der Parallelismus, wenn man יעצרי für יצרתי schreibt; auch hier wie in v. 10 übt Jesajas gewaltiges Wort c. 14<sup>24-27</sup> seinen Einfluß. Im Ganzen macht das Gedicht den Eindruck, als sollte es früher Gesagtes zusammenfassen, Neues ist eigentlich nicht darin. Gleichwohl verfehlt das getragene Pathos jener Partizipialsätze seinen Eindruck nicht, und das Bild vom Stoßvogel ist prächtig.

46, 12, 13, ein vorläufiger Abschluß in drei dreiebigigen Distichen: habt guten Mut, das Heil ist nahe. לב אברירi paßt nicht in den Zusammenhang, warum sollten die, die ferne sind vom Heil, starrherzig genannt werden? Starrherzige bedeutet es schwerlich (לב חוקר Hes. 24 oder לב קשי Ex. 37 ist doch etwas ganz anderes), auch wüßte man mit Starrsinnigen nichts anzufangen, selbst wenn v. 6–8 zum ursprünglichen Text gehörte, denn Verstorbenen macht man nicht solche Verheißungen wie hier. Sinn gibt allein das לב אברירi der LXX (Klosterm. u. a.), d. h. die Mutlosen vgl. Jer. 40 und zur Sache c. 40<sup>21</sup> ff. צדקה muß hier dasselbe besagen wie in v. 13, den Sieg des Rechts, das Heil. Für das zweite חשועה in v. 13 hätte man gern ein anderes Wort; aber v. 13b macht überhaupt keinen sehr günstigen Eindruck und könnte wohl ein Zusatz sein. In הפארתו läßt man besser das Suff. mit der LXX weg.

Kap. 47, ein Triumphlied über Babel, fünf Strophen zu je sieben Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Babel wird gedemütigt, es hat seinen Fall durch seinen Hochmut und seine Bedrückung Israels verdient und wird ihn durch seine Zauberkünste nicht verhüten. Das Bild von der üppigen, tyrannischen, zauberkundigen Königin Babel wird durch das ganze Gedicht festgehalten, was freilich für einen alttestamentlichen Dichter und besonders für Djes., den Meister der Personifikation, keine große Schwierigkeit hatte. Leider führt die Dichtung an mehr als einer Stelle dem Leser zu Gemüte, wie wenig sicher alttestamentliche Texte sind und wie oft auch da, wo ein leidlich guter Sinn und eine fehlerfreie Sprache uns ahnungslos läßt, der ursprüngliche Wortlaut ganz verändert sein mag. Die Meinung Dillmanns, es seien hier die Verse der „Totenklage“ und die Weisen des Volksliedes (besser des Tanzrhythmus) durcheinander gewürfelt, um gegen das Ende hin „der gewöhnlichen prophetischen Sprache“ (was heißt das?) Platz zu machen, kommt für eine ernsthafte Textkritik nicht in Betracht. Kennt gleich die alt. Poesie nicht die genaue Versmessung der griechischen Poetik, so hat doch auch sie eine vernünftige Prosodie, die innerhalb der poetischen und prophetischen Literatur als ein den alten Übersetzungen an Wichtigkeit nicht nachstehendes kritisches Hilfsmittel gewürdigt zu werden verdient, aber freilich vielfach auch mit dilettantischer Willkür behandelt wird. 1–4 die erste Strophe. Babel, die Königin, bisher



- \*47 <sup>1</sup>*Herab und setze dich in den Staub, Jungfrau Babel,*  
*Setze dich zur Erde ohne Stuhl, Tochter der Chaldäer,*  
*Denn nicht nennt man dich ferner Zarte und Üppige!*  
<sup>2</sup>*Nimm die Mühle und mahle Mehl, deck' auf deinen Schleier,*  
*Leg' ab die Schleppe, deck' auf den Schenkel\*), durchschreite Ströme!*  
<sup>3</sup>*Rache will ich nehmen unerbittlich, spricht 'unser Erlöser,*  
*Jahve der Heere sein Name, der Heilige Israels.*

\*) v. 3a: Aufgedeckt werde deine Scham, auch wird gesehen werden deine Schmach.

eine Jungfrau (das  $\text{בַּת}$  vor  $\text{בָּבֶל}$  ist wohl nicht nötig und eher aus dem zweiten Distichon eingedrungen), weil nach der freilich irrigen Meinung des Dichters noch nicht von einer fremden Macht unterjocht, soll vom Fürstenthron herabsteigen und sich, nicht als Trauernde (wie c. 32b), sondern als Gedemütigte, zur Erde hinsetzen (vgl. Jer. 13<sup>18</sup>), soll „auf“ dem Staube sitzen, dem Sinnbild der Niedrigkeit. Sie wird Tochter der Chaldäer genannt, als ob sie eine chaldäische Stadt wäre, während nur die Dynastie aus dem südlich von ihr gelegenen Chaldäa stammte. Sie wird nicht „fortfahren, daß man sie nenne“ (zum verb. fin. s. G.-K. § 120 c) Zarte und Üppige vgl. Dtn. 28<sup>54, 56</sup>; die sinnlich geartete, reiche, von allem Luxus Aliens verwöhnte Bevölkerung wird durch das Bild einer üppigen, verweichlichten Haremsdame treffend charakterisiert. 2 Jetzt wird sie eine Sklavin, und zwar die allerniedrigste, die die Handmühle drehen muß (Ex. 11s vgl. Odys. 20<sup>105</sup> ff.), nicht mehr den Schleier (Ent. 4i) trägt, da sie keine Ehre mehr zu schützen hat; sie muß die Schleppe ( $\text{שַׁלְשָׁלָה}$  ap. ley.) ablegen ( $\text{שָׁפַח}$  mit dag. lene s. G.-K. § 46 Anm. 2) vgl. den stärkeren Ausdruck Jer. 13<sup>26, 22</sup>, den Schenkel entblößen, um Ströme zu durchwaten, weil sie in die Gefangenschaft wandert. Der Vf. muß in einem Lande wohnen, wo man Ströme durchwaten kann, wie in Palästina und Phönizien; am Euphrat oder Tigris oder auch nur an einem der babylonischen Schifffahrtskanäle hätte er schwerlich diese Worte geschrieben. Dißm. findet den Gedanken von der Wanderung in die Gefangenschaft nicht genug angedeutet, aber wie soll denn eine Sklavin sonst dazu kommen, Ströme zu durchwaten? 3a bringt einen neuen Gedanken: das Weib wird geschändet. Aber es ist kein richtiges Distichon, der erste Stichos ist zu kurz, der zweite zu lang; die dreifache Anwendung von  $\text{גִּלְגָּל}$  in v. 2. 3a ist nicht schön, der zweite Stichos ist von Jer. 13<sup>26</sup> abhängig, wo ebenfalls die sinnlichen Ausdrücke durch solche wie Schmach, Schimpf abgelöst werden, die Entehrung aber besser motiviert ist als hier. Da außerdem v. 3a dem Zusammenhang nicht zum Vorteil gereicht, vielmehr die Aufforderung, in die Gefangenschaft zu wandern, einen viel besseren Übergang zu dem Satz: Rache will ich nehmen, spricht unser Erlöser, bietet, so kann man den Vers ohne Bedauern fahren lassen und als durch v. 2b angeregten Zusatz eines Lesers betrachten, dem Djes. zu milde redet, und das um so lieber, als dadurch die Stichenzahl der ersten Strophe der der übrigen Strophen gleich wird. 3b 4 In  $\text{אָקַר נִקָּם}$  tritt plötzlich Jahve als Sprecher auf, ohne daß ihn der massor. Text als solchen einführt, ja im Widerspruch mit dem Suff. von  $\text{נִקָּם}$  v. 4. Neben diesem Übelstand ein zweiter: v. 3b ist zu kurz, v. 4 zu lang für unser Versmaß. Endlich steht v. 4 jetzt ganz isoliert da. Offenbar gehört  $\text{נִקָּם}$  zu dem Distichon v. 3b und das vorhergehende Wort muß die Anknüpfung und die Vermittlung zwischen der 1. und 3. pers. übernehmen: für  $\text{אָמַר}$  ist  $\text{אָמַר}$  zu schreiben (LXX Cod. Al.). Heißt  $\text{לֹא אֶסְנֶנּוּ}$ : ich will nicht schonen, so steht es absolut wie die das Gleiche besagenden Verben Jer. 13<sup>14b</sup>; mit  $\text{אָמַר}$  würde ja auch der Vf. aus dem von Anfang bis zu Ende festgehaltenen Bilde von der Jungfrau Babel herausfallen. Wahrscheinlich beruht aber  $\text{אָמַר}$  auf einer anderen Deutung von  $\text{עָנָה}$  als der eben erwähnten. Die letztere ist auch nicht zweifelsfrei, die Aussprache  $\text{עָנָה}$  kaum sicherer, dagegen dürfte das sonst nicht vorkommende niph.  $\text{עָנָה}$  als pass. von  $\text{עָנָה}$ , jemanden bitten: ich will mich nicht erbitten lassen, sowohl möglich als auch besonders passend sein (ähnlich Wort, der nur das niph. als pass. zum hiph. aufzufassen scheint); Grätz u. a. wollen  $\text{עָנָה}$  nach Hes. 24<sup>14</sup>: ich lasse nicht fahren. Daß Jahve der Gott der Heere (der Gestirne) ist, verdiente in einer Bedrohung der sternanbetenden Babylonier besonders betont zu werden; warum

<sup>5</sup>Setze dich still hin und geh' ins Dunkel,      Tochter der Chaldäer!  
 Denn nicht nennt man dich ferner      Herrin der Reiche.  
<sup>6</sup>Ich habe gezürnt auf mein Volk,      entweiht mein Erbe,  
 Gab sie in deine Hand, nicht schenktest du      Mitleid ihnen,  
 Auf dem Greise liebest du lasten      dein Joch gar sehr.  
<sup>7</sup>Und du sprachest: auf ewig werde ich sein,      Herrin für immer,  
 Nicht nahmst du dies zu Herzen dir,      dachtest nicht an seinen Ausgang.

„der heilige Israels“ hinzugefügt wird, zeigt gleich nachher v. 6. V. 4 gibt sich deutlich als Abschluß der ersten Strophe, ebenso deutlich 5 als Anfang der zweiten Strophe v. 5—7. „Still“ im Gegensatz zu dem stolzen Königswort, dem prahlenden Hochmut; *שָׁמָּה* ist wohl das Dunkel des Gefängnisses c. 4<sup>27</sup>. *בָּרַרָה* ist stat. constr. zu *בְּרִירָה* (Jer. 13<sup>18</sup>: Königinmutter). Die Stadt Babel als solche ist Regentin über die kleinen altbabylonischen und die unterjochten Königreiche; Djes. lebt wohl in einem Lande, wo die Stadt das Volk bedeutet (vgl. zu c. 23<sup>18</sup>). 6 erinnert vielfach an Jer. 12<sup>7</sup> s. „Ich entweihte mein Erbe“ vgl. zu c. 43<sup>28</sup>: ich machte das mir geheiligte und in Folge dessen unantastbare (Jer. 2<sup>a</sup>) Erbe profan, sodaß nun die Fremden sich seiner bemächtigen konnten: eine etwas andere Auffassung über die Chaldäer, als die Jes. über die Ägypter hat; diese haben den Auftrag, Israel zu züchtigen, jene nur die Erlaubnis. „Erbe“ bedeutet in der älteren Zeit durchweg einen Grundbesitz, und deswegen konnte der Ausdruck auf die Gottheit angewandt werden, die eben auch ursprünglich immer Bewohnerin und Besitzerin eines bestimmten Bodens oder Bezirks ist, wenn sie ihn auch nicht geerbt hat. Jahve ist der Obereigentümer des israelitischen Landes, das er eben deshalb Abraham und seinen Nachkommen verleihen konnte; die Israeliten sind sein Gesinde, seine Lehnsleute, die ihm Zins zahlen; Jahves Boden kann nur mit seiner Erlaubnis betreten werden. Hat er jetzt sein Land preisgegeben, seine Leute den Chaldäern überliefert, so sollten diese doch berücksichtigen, mit wem sie es zu tun haben und daß die Preisgebung nur eine bedingte ist, veranlaßt durch Jahves Zorn über den Ungehorsam seiner Knechte, nicht durch seine Ohnmacht gegenüber den Chaldäern. Das Mitleid, das den Chaldäern zur Pflicht gemacht wird, ist wieder ein charakteristisches Zeichen für den Unterschied zwischen Djes. und den älteren Propheten. Diese drohen dem Volk viel Schlimmeres, als was hier Djes. über Israels Los sagt und den Chaldäern als Verbrechen anrechnet. Für ihn ist Israel immer Jahves Günstling, seine Strafwürdigkeit wird nicht geleugnet, aber verschwindet ganz vor dem überfließenden Mitleid Gottes, und die Fremden sind doch eben nur die „Völker“, die vor Jahves Liebling Respekt haben sollten. Daß die Auffassung eines Amos, Jesaja, Jeremia viel tiefer ist, läßt sich nicht leugnen, so sehr sich auch die Äußerungen unsers Df.s über Jahves Güte mit unseren christlichen Überzeugungen zu berühren scheinen. Das zweite Distichon in v. 6 ist nicht gut gebaut, vielleicht fehlerhaft; für das *לָרָה*, das in Folge seiner Stellung auffällig stark betont ist, sollte man einen speziellen Ausdruck erwarten entsprechend dem des dritten Distichons: den Greis liehest du schwer arbeiten. Geschichtlich kann man diese Anklagen nicht weiter belegen; nach Jer. 29 und Hesekiels Darstellung kann es wenigstens im Anfang den Deportierten gar nicht so übel ergangen sein, man hat ihnen offenbar ihr Vermögen belassen und vielleicht auch neue Ländereien angewiesen (vgl. c. 36<sup>10</sup> f.), die zurückkehrenden Juden haben verhältnismäßig viele Sklaven, und die in Babylonien zurückbleibenden sind nicht arm (Sach. 6<sup>9</sup> ff.). Immerhin mag zu öffentlichen Bauten von den Babyloniern so gut, wie früher von den Israeliten selber, die Fremdenkolonie herangezogen sein; ganz aufs Geratewohl hat Djes. diese Beschwerden wohl nicht erhoben, wenn er auch übertriebenen Nachrichten (vgl. zu c. 44<sup>7. 22</sup>) folgen dürfte. 7 Babel mußte oder vielmehr bedachte nicht, daß es seine Herrschaft über Jahves Volk nur eine gewisse Zeit behalten konnte, sondern benahm sich, als habe es von vornherein ein Recht auf sein Herrschen und werde immer obenauf bleiben. Aber der Ausgang wird anders sein, die mißbrauchte Herrschaft ein Ende nehmen. Bei dem Worte „Ausgang“ denkt ohne Zweifel der Prophet zugleich an den Sinn, den das Wort sonst für ihn hat, an die große Weltumwälzung; um so stärker



<sup>9</sup>Und nun höre dies, Wollüstige, die sicher thront,  
 Die da spricht in ihrem Herzen: Ich und keiner mehr!  
 Nicht werde ich sitzen als Witwe, nicht kennen Kinderlosigkeit:  
<sup>9</sup>Kommen werden dir diese zwei plötzlich an Einem Tag.  
 Kinderlosigkeit und Wittum, nach ihrem vollen Maß kommen sie über dich,  
 Ob auch sehr viel sind deine Zauber, stark deine Bannsprüche,

ist der v. 7a ausgesprochene Tadel gegen die Meinung Babels, es werde ewig sein. אֵלֹהִים ist ein selbständiger Satz und das Folgende nur Erweiterung dazu, denn wenn בְּיָדָא Präbifat wäre, so würde etwa אֲנִי für אֶרֶץ stehen. עַד, von den Punktatoren unsinnig mißverstanden, ist Subst. und Gen. zu נִבְרָתָא, das ja doch offenbar stat. constr. ist. אֶלָּה v. 7b bezieht sich auf jenen Gedanken zurück, daß Babel nur durch Japhes Zulassung eine gewisse Zeit Macht über sein Volk hat und daß die Entweihung von Japhes Erbe eine Grenze hat und abgelöst wird durch dessen Verherrlichung. Die Subjektivität dieser Ausführungen ist bei dem naiven Charakter dieses Autors nicht verwunderlich; er geht so völlig auf in seinen eschatologischen Vorstellungen, daß er gar nicht anders kann, als sie in irgend welcher Form auch bei anderen vorauszusetzen, selbst bei den Babylonianern; alle lebendige Religion ist naiv und subjektiv. 8 bis רָאִי v. 10, die dritte Strophe, eingeleitet durch das beliebte „Und jetzt“ (c. 5a). עֲרִיבָא ist doch nicht die Wonnige (Dillm.), sondern die in Wonne lebende. רִישָׁבָא bis עַד wörtlich herübergenommen in Zeph. 2<sup>15</sup>. Die Annahme, daß die wörtliche Übereinstimmung auf Zufall beruhe, erfordert einen starken Glauben; die entgegengesetzte, daß die eine Stelle von der anderen abhängig ist, ist kein Ausfluß einer sehr niederen Anschauung von der prophetischen Schriftstellerei (Sr. Schwally ZATW 1890 S. 195), sondern das unvermeidliche Ergebnis von oft zu machenden Wahrnehmungen. Dies ist in unserem Fall schwerlich der, der geborgt hat, denn wenn auch bei ihm, der so oft von den alten Weissagungen spricht, ältere Wendungen ab und an auftauchen (s. zu c. 43<sup>13</sup> 44<sup>26</sup> 46<sup>10f.</sup>), so ist doch wörtliches Abschreiben seine Art nicht; auch hat keine dritte Hand dies Distichon eingefügt, das hier nicht fehlen kann. אֶפְסִי mit der alten Kasusendung i (nicht Suffix), des poetischen Kolorits wegen. Der Satz: ich und niemand mehr, soll wohl nicht die sich über Gott erhebende Vermessenheit ausdrücken, die der ungefähr gleichzeitige Dichter von c. 14<sup>13f.</sup> dem Chaldäerking zuschreibt, sondern den Gedanken von v. 7: keine Menschenmacht kommt gegen mich auf. Ehe und Kinder passen eigentlich nicht zu בְּתוּלָא v. 1, das freilich eingesetzt sein könnte (vgl. c. 23<sup>12</sup>). Die Kinder sind natürlich die Bevölkerung; der Ehemann könnte der König sein, nicht fremde Völker oder Könige, die mit Babel verkehren und die nach einem seit Hosea oft gebrauchten Bilde wohl ihre Buhlen genannt werden könnten, deren Witwe sie aber nicht sein würde. Aber der Vf. hat sich das Bild nach dieser Seite nicht näher ausgemalt. Witwenchaft und Kinderlosigkeit kommen, wie 9 כְּתָמָם (LXX schlechter פְּתָאִים, Knochmal u. a. künstlich: רִאֲמִים als Zwillinge) zeigt, hauptsächlich als die zwei größten Übel, die ein Weib treffen können, in Betracht. Als Witwe sitzen (zu יָשָׁב v. 8 vgl. Hof. 3<sup>3f.</sup>) heißt ohne Schutz dahinleben. Das doppelte Unglück, Schutzlosigkeit und Vereinsamung, kommt (vielleicht besser mit Klostern. יָבָא zu lesen) im Nu, an Einem Tage, wenn nämlich Chrus das Volk in die Gefangenschaft führt. בִּיבָא trotz der Menge, nicht wegen, denn die Beschwürungen gelten in diesem Kap. als Mittel, freilich als nutzlos, gegen das Verderben, als Grund hingegen der Hochmut und die Bedrückung Israels. Vielleicht sind im letzten Distichon von v. 9 die beiden Stichen umgestellt, mindestens muß כָּאֵר in den ersten längeren zurückversetzt werden. עֲצָמָא und רַב dienen als inf. 10 bis רָאִי v. 10. Ob Fortsetzung des inf. durch das verb. fin. oder ein selbständiger Satz beabsichtigt ist, läßt sich nicht entscheiden, das erstere ist wahrscheinlicher. בְּטָר ist gewiß nicht absolut gebraucht, wenn gleich darauf בַּ folgt. Dagegen wäre zu erwägen, ob nicht בְּדַעְתָּךְ, auf deine Wissenschaft, gelesen werden sollte, wie gleich hinterher, denn רָעָה ist ein fast zu allgemeiner Ausdruck für das, was Babel zur Last gelegt wird, und steht v. 11 in anderem Sinne, doch läßt sich das Vertrauen auf die Wissenschaft nicht gut mit dem Satz: keiner sieht mich, vereinigen; man muß mit dem unbefriedigenden Text



- <sup>10</sup>Und du vertrautest auf deine Bosheit,  
Deine Weisheit und deine Wissenschaft  
Sodaß du sprachest in deinem Herzen:  
*sprachst: keiner sieht mich,  
die hat dich verführt,  
Ich und keiner mehr!*
- <sup>11</sup>Doch kommen wird über dich Böses,  
Und fallen auf dich Verderben,  
Und kommen plötzlich Verwüstung,  
*das du nicht weißt wegzuzaubern,  
das du nicht vermagst zu sühnen,  
die du nicht weißt [zu bannen].*
- <sup>12</sup>Stehe doch bei deinen Bannsprüchen  
Vielleicht kannst du nützen,  
*und deinen vielen Zaubern,  
vielleicht schreckst du.*
- <sup>13</sup>Abgequält hast du dich mit deinen Rat[gebern],  
*mögen sie doch her-  
[zutreten,*  
Mögen dich retten, die den Himmel einteilen,  
Feststellen nach den Monaten,  
*die in die Sterne schauen,  
von wannen es kommt!*

vorlieb nehmen, wenn man nicht auch רָאִי (mit ā wegen der Pausa Olsh. § 132) ändern will. Folgte man freilich der LXX, so würde man nicht zögern zu übersetzen: und (obwohl) du vertrautest auf deine Wissenschaft, sprachst: ich und keiner mehr. Vielleicht ist sowohl der hebr. wie der griech. Text aus Konjekturen hervorgegangen. 10, von חִכְמָתָךְ an, bis 12, die vierte Strophe, deren beide ersten Disticha denen der 3. Strophe v. 8 korrespondieren. Jene Sicherheit, von der v. 8 sprach, beruht auf der Weisheit und Wissenschaft, auf der Magie und der Mantie, die kaum irgendwo sonst so weit ausgebildet war wie in Babylonien durch das technische Genie der Protobabylonier; sie verführte Babel zu seiner hochmütigen Sicherheit. Der erste Stichos läßt sich besser standieren, wenn man die beiden Substantive umstellt. 11 In drei einander ähnlichen und grade dadurch wirkungsvollen Distichen wird nochmals das Unglück angedroht, dem Babels Wissenschaft und Kunst (denn die „Weisheit“ ist vor allem die geheime Kunst des Adepten) nicht gewachsen ist. Das zweimalige רָעִי spielt auf רַעְתָּךְ an. שַׁחֲרָה nicht: dessen Morgenröte, weil dazu כְּפָרָה nicht paßt, auch keine Morgenröte für Babel kommen wird, sondern entweder: dessen Zauber du nicht kennst (שַׁחַר als Subst.), oder besser: das du zu beschwören, wegzuzaubern nicht verstehst (inf. piël nach der Bedeutung des entsprechenden arab. Wortes vgl. v. 15). Andere wollen שַׁחֲרָה, das heißen soll: es ablaufen; aber abgesehen davon, daß diese Bedeutung nirgends vorkommt (Hes. 16<sub>33</sub> heißt es: erkaufen), „kauft“ man mit der Magie nicht „ab“. Für בָּא am Anfang wird בָּאָה zu schreiben sein. הוֹרָה vgl. Hes. 7<sub>26</sub> „das Herabstürzende“, sonst הָוָה כְּפָרָה, prägnant: durch Sühnopfer beseitigen oder fern halten. Hinter dem letzten רָעִי ist das Verbum ausgefallen, das dem שַׁחֲרָה und כְּפָרָה entsprechen sollte, etwa חִבְרָה. Zu שָׂאָה vgl. c. 10<sub>3</sub>. Das vorhergehende עֲלֶיךָ mag, weil metrisch lästig, dem Abschreiber angehören. 12 Ironisch: versuch's doch einmal mit deinen Bannsprüchen, vielleicht kannst du etwas ausrichten (prosaisch nachgeahmt in c. 44<sub>10.11</sub>), vielleicht schreckst du. Das Unglück wird nach babylonischer Vorstellung als böser Dämon gedacht, den man durch Bannformeln, Exorzismen usw. abhält oder austreibt, ähnlich wie man mancher Orten das Ungeheuer, das bei Sonnenfinsternissen die Sonne zu verschlingen droht, durch Lärm verschreckt. Dieser braucht natürlich nicht in Babylonien zu wohnen, um solche Dinge zu kennen, die überall, auch unter den Juden (vgl. den Bannspruch Jer. 10<sub>11</sub>), im Schwange waren. עָמְרִי kann heißen: tritt auf in der Pose des Beschwörers mit Bannsprüchen! oder: arbeite mit deinen zauberischen Experimenten im Laboratorium des Adepten! Ersteres ahmen in ihrer Weise auch pseudo-prophetische Schriftsteller des A. T.s nach. Der Relativsatz: „mit denen du dich gemüht hast von deiner Jugend an“ ist Randkorrektur zu den entsprechenden Worten in v. 15 und nur an die falsche Stelle geraten. 13 bis 15 die letzte Strophe. Ist Babel das klassische Land der Magie v. 11 f., so auch der Mantik, besonders der Astrologie. רַב עֲצָתֶיךָ ist ganz unannehmbar; den Gen. hat das Ktib als Plur. angesehen, da aber dieser Plur. mit Suffigen niemals vorkommt (Olsh. S. 290), so hat die Punktation den Sing. beibehalten, aber mit der pluralischen Endung, was eine Unform ergibt. Auch der Sinn ist unbefriedigend: was sollen denn das für Ratschläge sein, mit denen Babel sich abgemüht hat? Da gleich hinterher und die ganze Strophe hindurch von Babels Astrologen geredet wird und auch das Verbum עָמְרִי

<sup>14</sup>*Siehe, sie sind wie Stoppeln, die Feuer verbrannt hat,  
Retten nicht das eigene Leben vor der Gewalt der Lohe.\*)*

<sup>15</sup>*So sind dir geworden, um die du dich mühtest, deine Zauberer von  
[deiner Jugend an:*

*Jeder gradaus sind sie getaumelt, keiner, der dich rettet.*

\*) Keine Kohle, um sich zu wärmen, kein Feuer, davor zu sitzen!

etwas Ähnliches voraussetzt, so vermute ich, daß vom Vf. יַעֲצִיף geschrieben ist. Was das für Ratgeber sind (vgl. 40<sup>13</sup>), sagt die Fortsetzung. הַכְּבָרִי, die den Himmel eingeteilt haben (nach dem arabischen habara, zer schneiden), nämlich in die „Häuser“ oder Stationen (מִלּוֹחַ) II. Reg. 23<sup>5</sup>) des Tierkreises, zum Zweck der Astronomie und Astrologie, um nach den Konstellationen von Sonne, Mond und den fünf Planeten mit den Tierkreisbildern zunächst wohl meteorologische, dann auch das Geschick des Staates und der Einzelnen (Horoskopie) betreffende Erscheinungen zu bestimmen und vorherzuberechnen. Das perf. הַכְּבָרִי des Ktib, Relativsatz, ist dem הַכְּבָרִי des Qre vorzuziehen, da die Astronomen den Himmel nicht immer auf's Neue einteilen, sondern vor Alters eingeteilt haben. הַחֲוִיִּים hat den Artikel als Apposition zu dem Subj. des Hauptverbums und des Relativsatzes, dagegen nicht das folgende Partiz., das das יַעֲצִיף fortsetzt und expliziert. Vielleicht ist מוֹעֲדִים von יָעַר für מוֹדִיעִים von יָעַר zu schreiben, da ersteres besser zu לְחַרְשִׁים paßt; dies letztere Wort bedeutet nicht: Monat für Monat, sondern: nach den einzelnen Monaten, wo die Sonne usw. neue Häuser passieren; nach den Stellungen der sieben Wandelsterne zu den Tierkreisbildern werden die Schicksalskalender abgefaßt. Auch in dem (später eingesetzten) Satz Gen. 1<sup>14b</sup> dienen die Gestirne zu מוֹעֲדִים. Dties. wird solche Jahrberechnungen gekannt haben, wie sie vor Kurzem auch unter uns umliefen; nach ihnen sollen Babels Ratgeber feststellen, was in den einzelnen Monaten geschehen wird, ob sich dann vielleicht Rat findet, was man zu tun oder zu lassen hat. מוֹעֲדֵי הָאֵשׁ hat Ew. richtig erklärt: von wo es kommt (עֹלֶיךָ) wird wieder zugesetzt sein wie v. 11b; I. רִבְאָה, ob von der feindlichen Stellung des Saturn oder des Mars, ob es Pest gibt oder Krieg, ob der Krieg von Osten kommt oder von Norden usw.; natürlich ist das Spott über die blinden Mantiker, denn der wahre עֵשֶׂה רָע ist ja doch Jahve (45<sup>7</sup>). Die partitive Fassung von מוֹעֲדֵי הָאֵשׁ ist prosaisch und auch sachlich verkehrt, denn die Astrologen bestimmen alle irgendwie erheblichen Ereignisse vorher. 14 Die Astrologen können sich selbst nicht retten, wie viel weniger andere. Der Zweck des Sages v. 14b ist mir nicht recht verständlich. Daß das Feuer, das Babel vernichtet und mit ihm die Zauberer und Mantiker, kein angenehmes Kaminfeuer ist, das ist ja gewiß richtig, aber wie konnte Dties. darauf kommen, das zu bemerken? Man kann nicht umhin, in dem Satz eine Reminiszenz aus c. 44<sup>16</sup> zu sehen und ihn für eine wichtig sein sollende Randbemerkung zu halten. Metrisch ist es ein dreizehbiges Distichon, kein Pentameter. לְחַכְמֵי ist wahrscheinlich inf. חֲכָמִים in pausa Olsh. § 148f. 15 schließt sich an v. 14a an. So, d. h. unfähig zu helfen und selber wie Stoppeln verbrennend, sind dir geworden die, um die (für אִשֶּׁר ist nach der Korrektur in v. 12a בְּאִשֶּׁר zu schreiben) du dich bemüht hast. Es ist klar, daß hier dieselben Leute gemeint sein müssen, von denen die ganze Strophe spricht und v. 13 dasselbe ausgesagt war, die Mantiker, daß also die beiden folgenden Wörter nicht heißen können: deine Krämer von deiner Jugend an. Die Egeeten, die dennoch so übersehen, hätten außerdem die Pflicht gehabt zu zeigen, inwiefern Babel vernünftiger Weise bei den Kaufleuten, die sonst das Muster von Kriegsfurcht sind (c. 13<sup>14</sup>. 21<sup>15</sup>), Hülfe gegen das persische Heer suchen könnte. Auch wäre der Nachweis, warum der Vf. hier so unerwartet und ungeschickt („so“ sind sie geworden) auf die Krämer zu reden kommt, in etwas ernsthafterer und ausreichenderer Weise zu führen, als durch Einschlebung eines Zwischengedankens: andere Hülfe hast du nicht zu erwarten, wo der „Zwischengedanke“ wichtiger wäre als das angeblich vom Vf. Gesagte. Die Schreibung des סָחָרִיךְ mit ס mag dafür sprechen, daß man שָׁחַרָה v. 11 mit ש sprach, daß also das Wort ein Lehnwort ist, da sonst ש zu erwarten wäre. Jeder gradaus taumeln sie, in topf-



\*48 <sup>1</sup>Höret dies, Haus Jakob,

(Die sich nennen mit dem Namen  
[Israel

Die schwören bei Jahves Namen

und aus Judas Leib gekommen sind,

und den Gott Israels rühmen —

Iojer Bestürzung davon fliehend und ohne sich nach ihrer Herrin umzusehen. Zu לעברו vgl. Hes. 10: אל-עבר פניו.

48, 1–11 stellt Jahves Weisagungen in Beziehung zu Israels Unglauben und Götzenglauben: Jahve habe seine Weisagungen, sei es daß er sie gab oder zurückhielt, nach dem verstorbenen Sinn der Israeliten eingerichtet. Diese Ausführung ist so unerhört fremdartig, daß ich sie nicht für deuterofesaianisch halten kann. Dazu gibt es ganz wunderbare Widersprüche: Jahve hat seine Weisagungen längst gegeben, um zu verhüten, daß Israel seine Taten „seinem Götzengbild“ zuschreibe, und er hat sie nicht früher gegeben, damit Israel nicht sagen könne, es habe schon alles gewußt. Da nun auch nicht leicht ein Späterer dergleichen aus eigener, selbständiger Konzeption zustande gebracht haben kann, so sind wir zu der Annahme gezwungen, daß ein deuterofes. Text vorliegt, der von späterer Hand stark glossiert ist. Oben ist versucht, Djes.s Anteil von den Zusätzen zu scheiden. Danach scheint Djes., wie öfter, die neue Weisagung von Tyrus und von Babels Untergang in Gegensatz zu früher gegebenen und erfüllten Weisagungen zu setzen, um auf Grund der letzteren für die erstere Glauben zu fordern. Der Glossator benutzte diesen Text zur Unterlage einer Strafpredigt, die er vermutlich bei unserem Propheten vermist hat; er urteilt über Israel ganz anders als Djes. und steht dem Hesekiel und Tritojes. viel näher. Djes. hat getreu seinem Satz, daß die Sünde vergeben, die Strafe abverdient, die Zeit der Erlösung und der Wunder nahe ist, nur Trost, Mitleid, Ermunterung für Israel; wenn er am Volk etwas auszusagen hat, so ist es nur die Verzagtheit und der Kleinglaube, die Taubheit für die Weisagung, nicht jener bössartige Un- und Aberglaube, der nach diesen Zusätzen Israel kennzeichnen, ja es seit seinem Ursprung gekennzeichnet haben soll. Der Vf. dieser Zusätze könnte derselbe Mann sein, der die Schrift des Tritojes. angehängt, die Lieder vom Gottesknecht eingesetzt und mit Zusätzen versehen und vielleicht auch andere Stücke (c. 42<sup>5</sup>–7, 12, 20, 21, 24<sup>b</sup>, 43<sup>20</sup> b, 21, 44<sup>a</sup>–20, 45<sup>10</sup>, 13 b, 46<sup>a</sup>–8, 48<sup>16</sup> b–19, 49<sup>2</sup> b, 2, 50<sup>10</sup>, 11, 51<sup>10</sup> b, 15, 16, 18, 52<sup>a</sup>–6, 54<sup>15</sup>, 17 b, 55<sup>7</sup>) und kleinere Glossen eingesetzt hat, die er wohl auch meist selbst verfaßte, der Redaktor von c. 40–66. Er verfährt ganz ähnlich wie die Ergänzter im B. Jeremia, die auch bald mehr oder weniger selbständige Stücke einsetzen, bald Jeremias Lieder durch Zwischenbemerkungen, wie hier, glossieren. 1 „Höret (i. zu c. 46<sup>a</sup>) dies“, nämlich das, was von v. 3 an folgt. Nur bis יקרא scheint Djes.s Anrede zu gehen; gleich das folgende Distichon ist verdächtig. וקרא stützt sich auf c. 44<sup>a</sup>, ist dort aber in ganz anderem Sinne gebraucht: wer sich mit dem Namen Israel benennt, ist c. 44<sup>a</sup> noch ein Fremder, der Israelit werden möchte, hier dagegen soll der Ausdruck eine Umschreibung für geborene Israeliten sein und kann es deshalb, weil der Vf. gar nicht die Israeliten überhaupt, sondern, wie die Fortsetzung zeigt, die Juden im Sinn hat, für die allerdings der Name Israel ein Ehrenname war. Also rührt das Distichon von einem nachexilischen Juden her. Für מים liest man besser mit Seder מַיִם, denn während das Bild eines Brunnens oder einer Quelle zwar passen würde, wüßte man nicht, was man sich unter den Wassern des wasserarmen Juda vorstellen sollte. Der Schwur bei dem Namen eines Gottes ist hier Zeichen und Bekenntnis der Zugehörigkeit zu ihm; das Deuteronomium schreibt den Schwur bei Jahve vor (6<sup>13</sup>, 10<sup>20</sup>). Rühmen mit dem Gott Israels ist verkürzt für: rühmen mittelst (Ausrufung) des Namens dieses Gottes (c. 41<sup>25</sup> Pf. 20<sup>a</sup>); ein solches rühmendes Ausrufen geschieht beim Opfer, in der Prozession usw. und ist kurze Bezeichnung des Kultes selber (i. zu c. 26<sup>a</sup> vgl. Er. 20<sup>24</sup>); sprachlich liegt folgende Entwicklung vor: das ursprüngliche ist שׁוּב וּבִירָה, das zweite der absolute Gebrauch von וּבִירָה, eine dritte Phase neue Zufügung des ursprünglichen Objekts, aber mit ב (i. m. Komm. zu Pf. 20<sup>a</sup>). Die letzten Worte von v. 1 werden besser zu v. 2 gezogen; wäre das geschehen, so würden die Deutungen nicht so verschiedenartig und so unbefriedigend ausgefallen sein. Die mit בִּי beginnenden



Nicht in Wahrheit und mit Recht?

Und stützen sich auf den Gott

[Israels,

Aus meinem Munde kam's und ich

[ließ es hören,

(Weil ich wußte, daß du hart bist

Und deine Stirne Erz.)

<sup>2</sup>Und ich gab euch Meldung vordem,

(Damit du nicht sagst: mein Bild

[hat's getan

<sup>2</sup>nennen sie sich doch nach der  
[heiligen Stadt  
Jahve der Heere sein Name.)

<sup>2</sup>das Frühere habe ich vordem gemeldet,  
plötzlich tat ich's und es kam;

und ein Eisenband dein Nacken

bevor es kam, ließ ich's hören,

und mein Schnitz- und Gußbild  
[es bestellt.)

Sähe: sie werden nach der heiligen Stadt genannt und stützen sich auf den Gott Israels, sollen offenbar etwas Vorhergehendes motivieren, aber gewiß nicht die Aufforderung: höret dies! die überhaupt keiner besonderen Motivierung bedarf (zumal bevor man weiß, was man hören soll), sondern eben die letzten Worte in v. 1. Aber sie können selbstverständlich nicht ihr Gegenteil motivieren, die Behauptung, daß die, die sich nach Jerusalem nennen und auf Jahve stützen, sich nicht mit Wahrheit Israeliten nennen und Jahve nicht verehren. Also ist der Schluß von v. 1 eine Frage und hat den positiven Sinn: in Wahrheit verehren die „Israeliten“ Jahve, denn Jerusalem ist ihr Mittelpunkt und Jahve ihre Stütze. Dazu paßt auch allein der emphatische Schluß: Jahve der Heere sein Name. Zu אלהים für אלהים vgl. G. H. § 150i. Jerusalem heißt die heilige Stadt auch in dem Gedicht c. 52i, öfter bei späteren Schriftstellern (Neh. 11i. Dan. 9.2a. Mt. 4s), nie aber bei den älteren. „Sich stützen“ vgl. c. 10.2o. Das Einschließen setzt augenscheinlich voraus, daß die Juden, die sich Israeliten nennen, vielleicht nicht alle in Jerusalem wohnen, aber sich doch als dessen Bürger ansehen (Vf. 87). 3 gehört dem Dties. an und bildet mit dem ersten Stichos von v. 1 einen Vierzeiler. Der Ton liegt auf den Wörtern אלהים und אלהים, zu denen v. 6b den Gegensatz bringt mit אלהים מעתה. Die früheren Ereignisse sind von Jahve geweissagt und darauf plötzlich (c. 29s 47ii) zur Ausführung gebracht, sodaß die Israeliten, die Zeugen davon gewesen sind, daraus den Glauben auch an die neuen Weissagungen schöpfen können und müssen. Lies אלהים, das י cons., weil Geschichtliches vorgebracht wird; das masc. Suff. wie oft in der 3. pers. plur. für das fem. 4 ist wieder eine Glosse, die sich diesmal mit ihrer 2. pers. dem deuteroseiaianischen Tenor anschließt, aber nicht so mit ihrem Inhalt dem Gedanken des Grundtextes. Denn wie Jahve deswegen früher geweissagt und die Weissagungen erfüllt haben soll, weil er die ehernen Stirn des Volkes kannte, das ist an sich nicht leicht und aus Dties.s Gedankenwelt überhaupt nicht zu begreifen. Diese pädagogische Betrachtung der Offenbarungen Jahves statt der geschichtlichen der Propheten und Dties.s charakterisiert den Vf. als Schüler der Deuteronomisten und Hesekiels. Zu קשה (verfürt für „hart von Gesicht“ Hes. 24, „von Herzen“ Hes. 37, „von Nacken“ Dtn. 31.27) vgl. Dtn. 9.27; zu der Konstruktion מדעתי vgl. Dtn. 7.7s. Vom harten Nacken Israels spricht Ex. 32s. Dtn. 9s, von der harten Stirn Hes. 37ff. 5a kann dem Dties. angehören, denn daß hier v. 3 zum Teil wörtlich wiederholt wird, ist wenigstens nicht so ganz ungewöhnlich bei ihm; nur ziehe ich mit Rücksicht auf den Eingang v. 1 und auf v. 6ff. jetzt doch vor, die pluralische Anrede für ursprünglich zu halten und demnach אלהים und אלהים zu lesen. Dagegen ist v. 5b wieder Glosfierung des späteren Schriftstellers, dem die alte Volksreligion ganz unbekannt und unverständlich ist, der vielmehr, wie die nachexilischen Schriftsteller überhaupt, die Meinung hat, daß die ältere Geschichte fast nichts als beständiger Abfall zum Götzendienst war. Dties. glaubt keineswegs, daß Israel am Götzengilde hängt, erklärt im Gegenteil, daß in Israel „kein Fremder“ war und daß die Israeliten Jahves Knechte und Zeugen sind (c. 43.12); er mühte seine ganze Ansicht von Jahves Knecht Israel, alles, was er vor c. 48 geschrieben hat, verlegen, wenn er v. 5b sollte geschrieben haben. Der Vf. von v. 5b ist entweder identisch oder doch einerlei Meinung mit dem von c. 46s. 6a dürfen wir dem Propheten zuteilen,

„Gehört habt ihr und es erkannt,  
Neues lasse ich hören von jetzt an

gesehen, bezeugt ihr es nicht?  
und Aufgespartes und was ihr nicht  
[wußtet,

Jetzt ist es geschaffen und nicht und zuvor habt ihr's nicht gehört.  
[vordem,

(Damit du nicht sagst: siehe, ich habe es gewußt.)

aber das Distichon ist in üblem Zustande. Mit **חֹהַר בְּלֵה** ist nichts anzufangen; **חֹהַר** für das erste Wort (Ort) ist nicht gerade wahrscheinlich, da Dties. wohl geschrieben hätte. Wahrscheinlich sind die beiden Wörter durch Konjekturen aus einem unleserlichen Text entstanden, ich schreibe für die drei ersten Wörter: **וְשָׁמַעְתֶּם וְתִכְרְרָה**; ihr habt gehört (was ich weisagte) und es (bei der Erfüllung, als „es kam“) erkannt, in dem Ereignis die vorhergegangene Weissagung wiedererkannt. In dem zweiten Stichos tritt der Plural (den die LXX auch schon im ersten Stichos hat) deutlich hervor; es scheint also, daß er da, wo es nicht mehr der Fall ist, vom Abschreiber oder Redaktor aus Rücksicht auf die Glossen in den Singul. verwandelt worden ist. Unverständlich ist aber die Betonung des „Ihr“, es ist ja gar kein Gegensatz da: ich glaube daher, daß **וְאָתָם** für **וְאֵתָם** geschrieben werden muß als Parallele zu **וְשָׁמַעְתֶּם** und vielleicht als Wiederaufnahme des von mir angenommenen **וְתִכְרְרָה**. Für **וְהִירִי** des hebr., **וְהִירִי** des griech. Textes möchte ich ferner **וְהִירִי** lesen, denn das **וְהִירִי** ist fast immer, und so noch v. 3 und 5, Sache Jahves (oder auch seiner Gegner unter den Heiden und ihren Göttern), die Israeliten aber haben zu bezeugen, daß Jahve geweissagt und das Geweissagte wahr gemacht hat. Mit 6b tritt jetzt der Gegensatz auf, die neue Weissagung, deren Inhalt später (v. 14) angegeben wird. **וְהִירִי** gehört ohne Zweifel zum Verbum, dessen Suffiz entweder in **וְ** zu verwandeln oder einfacher wegzulassen ist; man sollte eigentlich erwarten, daß das zweite oder dritte Wort des ersten Stichos an den Anfang gestellt wäre. Im zweiten Stichos lese ich **וְהִירִי** ohne Suffiz. Die neuen Weissagungen hätte Jahve wohl früher geben können, er hat sie aber „aufgespart“, denn Jahve will „seine Ehre keinem anderen geben“ v. 11, man soll erkennen, daß Weissagung und Erfüllung von ihm herrührt. Dties. ist der Erfüllung der Weissagung, die ja kein anderer als er selber verkündet, erstaunlich sicher und antezipiert darin schon jetzt den Sieg der Jahvereligion über das Heidentum. 7a Jahve bringt die Weissagung, wenn die Tat im Werk ist, „geschaffen“, schon ohne vollkommen ausgeführt zu sein. Mit Klost. u. a. lese ich **וְהִירִי** für **וְהִירִי**; das **ו** von **וְהִירִי** wird dann besser getrichen und das folgende Verbum **וְשָׁמַעְתֶּם** ausgesprochen. v. 6b und 7a wird nun in v. 7b höchst unglücklich glossiert: damit du nicht sagst: das wußte ich schon. Denn diese dummdreiste Behauptung könnte ja, nachdem Dties. gesprochen hat, auch jetzt gemacht werden; der Glossator hat das Wort **וְשָׁמַעְתֶּם**, das nur sagen kann: von mir hast du es nicht gehört, in allgemeinerem Sinn verstanden: von irgend jemand, irgend einem Gözen erfahren. Dties. kann und will gar nicht sagen, daß Jahve aus pädagogischen Gründen die Weissagung von Cyrus bis zu seiner Zeit aufgespart hat, sondern er will durch die Betonung der Neuheit denselben Eindruck hervorbringen wie c. 43<sup>18</sup>ff., das Neue ist das Große, das Wichtigste, das „unerhört“ Neue, das die Überlegenheit Jahves beweist (c. 55<sup>1</sup>ff.), das ihm seinen Ruhm sichert v. 11. Hätte nicht auch wirklich eine vor Jahrhunderten ergangene Weissagung über Cyrus den götzendienerischen Israeliten (wenn Dties. solche könnte) besser den Mund stopfen können, als eine jetzt ergehende, wo Cyrus schon Miene macht, über Babel herzufallen, und also auch ein gewöhnlicher Israelit, ob jahvegläubig oder nicht, auf den Gedanken kommen konnte, Babel werde fallen und Israel dadurch befreit werden? Vielleicht will Dties. Jahve deswegen rechtfertigen, daß es nicht schon ältere Cyrusorakel gibt; aber in diesem Fall entspricht seiner Art nicht eine solche schlaue Sophisterei, sondern nur das pathetische Motiv, daß die größte Weissagung bis zur größten Tat aufgespart werden sollte, damit die letztere „plötzlich“ (v. 3) auf die erstere folgen und man daran recht erkennen kann, daß beides von Jahve kommt und keinem anderen. Das weibliche Suffiz von **וְהִירִי** mag als Beweis gelten, daß das Ktib das vorhergehende **וְשָׁמַעְתֶּם** ohne Suff. ausgesprochen

<sup>8</sup>Weder habt ihr's gehört noch gewußt,

(Denn ich wußte, ganz treulos  
[bist du

<sup>9</sup>Um meines Namens willen halte  
[ich meinen Zorn hin

<sup>10</sup>Siehe, ich habe dich geläutert,  
[doch ohne Silber,

noch habe ich vordem euer Ohr ge-  
[öffnet,  
und Abtrünniger von Mutterleib  
[an geheißten,  
und wegen meines Lobpreises  
schone ich deiner, dich nicht aus-  
[zurotten.

dich geprüft im Ofen des Elends.)

haben will. 8 Liest man blos die erste Vershälfte mit dem, was im Folgenden (in v. 11) dem Propheten angehört, so klingt es pathetisch und frohlockend: niemals habe ich dir bisher eine Mitteilung davon gemacht, um meines Ruhmes willen! Das völlig Neue ist natürlich für dessen Verkündiger, Dtsj., etwas Begeisternendes. Ob das piäl פתחה richtig ist, das ist mehr als zweifelhaft; Ent. 713 steht es mit Recht, weil man dort ein Objekt leicht ergänzt (die Knospe öffnet: die Blätter), aber was sollen denn die Ohren öffnen? Wort will פתחה, aber der Intensivstamm hat hier keinen rechten Sinn; ebenso geht נפתחה (Gräß) nicht an, da es sich nicht um ein allgemeines Offensein des Ohrs, wie Marti richtig bemerkt, sondern um das Öffnen des Ohrs für eine besondere Weissagung handelt; und da auch das part. פתחה aus demselben Grunde nicht möglich ist, so bleibt nur übrig, mit der LXX פתחה zu lesen. Außerdem wird in v. 8 der Plur. der Anrede durchzuführen sein. v. 8 b ist wieder Glossie. Das pual פתח noch v. 12 (?), sonst nur bei Tritojes. (5812. 613. 622) und Hesekeel (1012); auch der Gedanke, daß Israel schon von Mutterleib an abtrünnig war, ist von Hesekeel abhängig (Hes. 16. 23), während Jes. (c. 121 ff.), Jeremia (c. 22) und Dtsj. die entgegengesetzte Meinung haben; פשע auch c. 46s. Hier kümmert sich der Glossator noch weniger als sonst um Dtsj.s Meinung von der Sache; er könnte doch wissen, daß nach unserem Propheten Jahve beständig צדקא gewissagt, also Israel nicht als treulos behandelt hat, daß also sein Einsatz der ganzen Theologie Dtsj.s ins Gesicht schlägt vgl. zu v. 5b. 9 Vom Glossator. Der Anfang zitiert den Anfang von v. 11 so, wie es oft in Kommentaren geschieht (vgl. m. Ann. zu Micha 54b); vielleicht ist daraus zu schließen, daß v. 9. 10 eigentlich hinter v. 11 stehen sollte, und dann weiter, daß diese Glossen ursprünglich sämtlich am Rande standen. Der „Name“ Jahves ist hier deutlich, wie überhaupt gewöhnlich bei den Späteren (s. z. B. zu c. 187), etwa so viel wie der Jahvefultus. Um diesen nicht zu zerstören, läßt Jahve seinem Zorn gegen das sündige Volk nicht den Zügel schießen, denn mit dem Volk würde er auch seinen Kult vernichten. Der Vf. schreibt zu einer Zeit, wo es eine Gemeinde mit einem Kult gibt, wo aber Zustände herrschen wie zur Zeit des Maleachi, Tritojes. oder auch Deuterofacharja. Zu תרלתו (Lobpreis, den die Opfergemeinschaft Gott bringt) muß man wohl wieder למען hinzudenken. Was לה אהמם heißt, ist unbekannt. Levij hält das Verb. für ein denomin. von אהמם, Nase, gleichbedeutend mit אהרר, dann könnte es (vielleicht mitsamt תרלתו) Variante zu dem ersten Stikos sein oder sogar die ältere, nachträglich in besseres Hebräisch umgesetzte Lesart; aber jene Bedeutung von אהמם ist doch sehr unsicher. Oben ist ein אהמם עליך angenommen (ähnlich Gräß u. a.). „Dich nicht auszurotten“ — wie wäre ein solcher Gedanke bei Dtsj. möglich! 10 Jahve hat, fährt der Glossator fort, das Volk läutern wollen durch das Unglück, aber es hat nichts geholfen. בכסך soll wohl, wenn der Text richtig ist, heißen: mit Erzielung von Silber; es könnte ein technischer Ausdruck der Goldarbeiter sein (vgl. unseren Ausdruck: mit Gewinn arbeiten). עני in חנם zu verwandeln, weil בכסך, wenn es „für Geld“ heißt, letzteres Wort neben sich haben kann, ist doch gar zu spielerisch. בחר steht nicht in dem Sinn, den es bei Dtsj. immer hat, sondern in der Bedeutung prüfen (hebr. בחר), ist also aramäisches Lehnwort. Das Bild vom Ofen auch Jer. 114. Dtn. 420. I. Reg. 851. Dem Glossator mag hauptsächlich die Stelle Jer. 620 vorlächeln. Er ist der Meinung, daß das Exil (und vielleicht noch anderes Unglück späterer Zeit) das Volk nicht gebessert hat. 11 Daß hier wieder Dtsj. das Wort hat, geht schon aus der Unverträglichkeit des ersten



- <sup>11</sup>Um meines Namens willen tue ich's,  
(Denn ach, wie wird er entweiht!) und meine Ehre geb' ich keinem  
[anderen.
- \* <sup>12</sup>Höre auf mich, Jakob,  
Ich bin's, ich der Erste und Israel, den ich berufen habe:  
und auch ich der Letzte,  
<sup>13</sup>Und meine Hand hat gegründet die [Erde  
und meine Rechte ausgespannt die [Himmel;  
so stehen sie da allzumal.
- <sup>14</sup>Versammelt euch alle und hört:  
wer unter ihnen hat dies gemeldet?  
Mein Freund wird ausrichten mein  
an Babel und am Samen der Chaldäer;  
[Geschäft

Sahes mit v. 10 hervor: ich habe dich geprüft im Elendsofen, um meines Namens willen werde ich's tun. Wahrscheinlich ist für das zwiefache למען שמי zu lesen למען שמי, denn das folgende Sätzchen: ach, wie wird er entweiht! verrät, daß ein Substantiv wie שמי vorhergegangen ist, auch v. 9 ist ein indirektes Zeugnis dafür, vgl. ferner c. 42s, welche Stelle in Verbindung mit ihrer Fortsetzung 42s zugleich lehrt, wie der echte Zusammenhang in unserer Stelle gedacht ist: dadurch, daß Jahve Neues bringt, erwirbt er sich Ruhm und zwar einen solchen, den ihm niemand, kein anderer Gott, streitig machen kann. Der eingeschobene Satz: כי אף יחל ist ein Stoßseufzer nicht über die Ungerechtigkeit der Heiden, sondern über die Gottlosigkeit der Juden und ohne Beziehung zu Dties. Gedankengang, also dem Glossator angehörig.

48, 12–16 vier dreieibige Tetrastiche. Jahve hat kraft seiner göttlichen Machtvollkommenheit den Tyrus berufen und offen davon geweisagt. Der Text ist mehrfach schadhaft, auch in metrischer Hinsicht, v. 16b ein Zusatz. 12. 13 Jahves wichtigste Attribute, seine Ewigkeit und seine Welterschöpfung, werden noch einmal in Erinnerung gebracht, weil es sich um den von der Macht der Feinde und dem Murren der Israeliten belämpften Plan handelt, durch Tyrus Babel bestrafen und Israel erlösen zu lassen vgl. c. 40<sup>13f.</sup> 45<sup>17ff.</sup> 46<sup>9ff.</sup> Für מְקַרְאִי (vgl. v. 8) scheint die LXX אשר קראתי אני gelesen zu haben, wovon jedoch אני zum folgenden Distichon gehört, vgl. 41<sup>8f.</sup>; es ist also nicht nötig, dem Dties. das pual מְקַרְאִי zuzuschreiben. „Ich bin es“ ist der Hauptsatz, mit Pathos gesprochen: ich tue alles, bestimme alles c. 44<sup>24.</sup> 45<sup>7</sup>; „ich der Erste usw.“ ist Apposition zu dem ersten אני; für אף schreibt man aus metrischen Gründen besser אף! Zu v. 13b vgl. Ps. 33<sup>9</sup>, doch scheint an unserer Stelle nicht mehr von der Schöpfung die Rede zu sein, sondern יעמדי, wie wohl der drei Hebungen wegen mit der LXX zu lesen ist, nur zu bedeuten: als Diener dastehen, da sonst die Tätigkeit der Hände Jahves nicht erwähnt wäre, auch statt des part. קרא das perf. stände. 14 „Versammelt euch“ ist wegen v. 12 eine Anrede an die Israeliten; kann Dties. nicht zu einer wirklichen Volksmenge reden, so hat er doch das Bedürfnis, es sich so vorzustellen, als ob er es täte. Darum ist auch das בהם besser als das בכם vieler Handschriften, denn es bezieht sich auf die „anderen“ v. 11, auf die Götzen, die von Tyrus nichts geweisagt haben. Die nota acc. vor אלה ist sonderbar. Eingesetzt ist auch in v. 14b יהורר (vgl. die LXX), das den Stichos überfüllt und als 3. pers. gegen den Tenor der Rede verstößt; das folgende Wort ist אֶבְרָהָם (c. 41<sup>8</sup>) zu lesen. Es ist recht wohl möglich, daß letzterer Ausdruck erst von späterer Hand verändert ist, weil man es anstößig fand, daß Tyrus ebenso „Freund Jahves“ heißen sollte wie Abraham. Diese Änderung hat dann auch die Änderung von חפצי in חפצו zur Folge gehabt. Sodann ist mit der LXX zu lesen כשרים ורע, denn es ist kaum glaublich, daß ורע Parallele zu חפצו und von עשו abhängig sein soll, und eine Targumübersetzung berechtigt nicht dazu, schlanweg ein neues Verbum einzufügen. In der Liebe findet Dties. das Motiv dafür, daß Jahve den Tyrus immer siegen läßt und ihn und keinen anderen zum Werkzeug erkoren hat; nach einem objektiven Grunde zu suchen, liegt ihm völlig fern: auch hier die subjektiv religiöse Betrachtungsweise, die unseren Propheten charakterisiert (vgl. zu c. 43<sup>4</sup>). 15 Jahves Wille und Wahl entscheidet, er hat durch Wort und Tat sich für Tyrus erklärt. Für הרצורר

<sup>15</sup> *Ich, ich habe geredet und ihn gerufen, ihn gebracht und seinen Weg ge-  
[lingen lassen,*  
<sup>16\*</sup> *Nicht habe ich von Anfang an seit es geschieht, bin ich dabei.*  
*[im Verborgenen geredet,*

(Und jetzt hat der Herr Jahve mich gesandt und seinen Geist)

\* <sup>17</sup> *So spricht Jahve, dein Erlöser, der Heilige Israels:  
Ich Jahve, dein Gott, lehre dich zum Nutzen,*

\*) Nahet euch mir, hört dies.

liest man doch wohl besser mit der LXX אֲנִי יְהוָה. 16 Was hier die Aufforderung soll: nahet euch usw., ist ganz unverständlich, müssen wir doch nach v. 12 und 14 die Zuhörer als schon anwesend denken, und kommt doch nicht etwa ein neuer bedeutender Gedanke, der einen neuen Anlauf rechtfertigen würde. Ganz verkehrt ist es, v. 16 als Einleitung zu v. 17 ff. anzusehen, denn v. 16 handelt von der Cyrusweisagung, v. 17 ff. von ganz verschiedenen Dingen, von der Nachfolge Jahves und ihrem Segen. Es scheint daher, daß קָרָבִי bis אָנֹכִי, dem auch ein korrespondierender Stichos fehlt, hier zu streichen ist; es mag als Variante zu dem Anfang von v. 14 am Rande gestanden haben. „Ich habe nicht im Verborgenen geredet“ (c. 45<sup>10</sup>) schließt sich eng an v. 15 an. Der „Anfang“ kann nicht die Schöpfung, das „es“ in הָיְתָה nicht die Erde sein, weil man dadurch ganz aus dem Zusammenhang geriete und auch das אֲנִי nicht erklären könnte, vielmehr muß beides auf die Wirksamkeit des Cyrus gehen, die Jahve von ihrem Anfang an vorhergesagt hat (vgl. c. 41<sup>20</sup>) und bei der er, als sie eintrat, zugegen war, auf dem Plan war (Prv. 8<sup>27</sup>), sodaß man ihn dabei gleichsam sehen konnte und mußte. Allerdings liegt dem Satz v. 16b: und jetzt hat Jahve mich gesandt, die abgewiesene Auffassung zu Grunde, denn das עָתָה steht dem מָרְאִי gegenüber, aber dieser Satz ist ohne Frage eine Glosse. Schon aus seiner unmetrischen Form geht dies hervor, mehr noch aus dem Umstand, daß hier plötzlich der Prophet von sich selber redet, was ja doch nicht allein nicht motiviert ist, sondern auch auf einem Mißverständnis des Zusammenhanges beruht, denn selbstverständlich meint das הֵנִיר und הִבְרִיתִי v. 14–16, die Vorhersagung des Cyrus, gerade die Weissagungen des Dtsjes. selber. Letzterer hält nur sich selber immer im Hintergrunde, anders als Tritojes., der c. 61<sup>1</sup> ff. sehr ausführlich von sich und dem Geist auf ihm spricht. Dieser Zusatz rührt vielleicht von dem Herausgeber her; bei ihm, der sich für Cyrus nicht mehr persönlich, sondern nur noch geschichtlich interessierte, ist es begreiflich, daß er v. 16a auf die gesamte ältere Weissagung bezog und daß er es für gut befand, auch den Dtsjes. einmal von sich reden zu lassen, wie er es bei fast allen anderen Propheten wahrnahm. Übrigens zeigt die Vergleichen von c. 61<sup>1</sup>, daß רָוִי nicht zweites Subj., sondern zweites Obj. ist. Bei Tritojes. wie überhaupt bei den Späteren spielt der Geist eine große Rolle, weniger bei den Alten, die das klare Wort, das persönliche Reden Jahves zum Propheten vorziehen, bei Dtsjes. kommt der Prophetengeist überhaupt nicht vor. Auch in Mich. 3<sup>8</sup> ist der Geist Jahves von jüngerer Hand eingesetzt. Es mag sein, daß die jüngeren Schriftsteller darin von den alten Prophetengeschichten beeinflusst sind.

48,17–19 klagt darüber, daß Israel Jahves Gebote nicht befolgt hat; hätte es das getan, dann wäre es glücklich gewesen und nicht in Gefahr gekommen, ausgerottet zu werden. Daß diese sechs Distichen von Dtsjes. verfaßt sind, kann ich nicht glauben; es spricht aus ihnen ein gesetzlicher Geist, und von Dtsjes. Begeisterung für die bevorstehende Wunderzeit läßt sich nichts spüren. Der Vf. wird eher mit dem Glossator dieses Kap.s identisch sein. 17 Wenn Dtsjes. der Vf. wäre, so würden die mit אָנִי beginnenden Sätze noch zur Einleitung gehören, sie sind aber deutlich Aussagesätze der eigentlichen Rede. Jahve lehrt Israel „zum nützen“, Nützlich für sich selber zu erzielen, הוֹעִיל absolut wie c. 44<sup>10</sup>. Die Religion wird von der eudämonistischen Seite aufgefaßt, als eine Veranstaltung zur Glückseligkeit der Menschen; mit dem Eudämonismus geht regelmäßig eine Art Rationalismus Hand in Hand: die Religion ist ihm Lehre. Letzteres liegt auch in dem Satz: der dich wandern läßt auf dem Wege, den du gehst oder gehen mußt vgl. Ps. 32<sup>8</sup> ff. מְרַדֵּךְ (Dtsjes. sagt הוֹלִידֶךָ bei den Späteren häufig

Führe dich auf dem Wege, den du  
[gehst,  
Daß gleich dem Strom wäre deine  
[Wohlfahrt  
<sup>19</sup>Daß wie der Sand wäre dein Same

Und nicht ausgerottet würde und  
[vertilgt

\* <sup>20</sup>*Zieht aus von Babel  
Mit Jubelschall meldet's,  
Tragt es hinaus  
Sagt: erlöst hat Jahve*

<sup>21</sup>*Nicht haben sie gedürstet,  
Wasser aus dem Felsen  
Und spaltete den Stein,*

<sup>18</sup>o, hättest du gehorcht auf meine  
[Gebote,  
und dein Heil wie die Wellen des  
[Meeres!  
und die Sprößlinge deines Leibes  
[wie seine Körner,  
dein Name vor mir weg!

*flieht von den Chaldäern!  
lasset dies hören,  
bis an's Ende der Erde,  
seinen Knecht Jakob!  
in Wüsten ließ er sie wandern,  
ließ er rinne seinem Volke  
daß die Wasser flossen.*

im eigentlichen oder übertragenen Sinne (c. 11<sup>15</sup> Ps. 25<sup>6</sup>). 18 לֹא לְךָ für לְךָ auch c. 63<sup>19</sup> (G.-K. § 231); es ist hier Wunschpartikel, weil sonst יִירֶרֶךְ folgen würde, daher auch das pers. nicht als praes. (Dillm.) zu fassen: wenn du doch aufmerksam gehört hättest — du hast es nicht getan. Der Vf. urteilt sehr scharf über das Volk, so auch in den Glossen v. 4ff. Von Jahves Geboten spricht Djes. niemals, der Satz atmet den Geist des Nomismus. Die Fortsetzung durch das impf. cons.: sodaß dein Friede, deine Gerechtigkeit (d. h. ihre Folge, das Wohlergehen) dem Strome gleiche, so unerschöpflich reich und bleibend wäre (Am. 5<sup>24</sup>): es spricht hier ein Palästiner, der nur zu gut mit wasserlosen oder bald versiegenden Bächen vertraut ist und desto mehr die großen Ströme bewundert. Wie anders könnte das Volk dastehen, wenn es fromm gewesen wäre und dadurch die Segensverheißungen des Gesetzes verdient und eingeheimst hätte! 19 Es wäre dann die alte Verheißung wahr geworden, daß Israel zahlreich werden soll wie der Sand des Meeres; der letztere Ausdruck enthält dieselbe Variation des jehoiistischen Bildes vom Staub der Erde (Gen. 13<sup>16</sup>), die sich auch in der deuteronomistischen Nachahmung Gen. 22<sup>17</sup> und in der nachexilischen Stelle I. Reg. 4<sup>20</sup> findet, ferner in dem Einschubel Hos. 21. Das Suffix von כְּעֶרְוִי bezieht sich auf הָוִי; und כְּעֶרְוִי scheint Kerne oder Körner zu bedeuten vgl. das aramäische כְּעֶרְוִי, eine kleine Münze, ein Gewichtchen, granum, wie das hebr. גֶּרֶר, auch Apfel-, Kürbiskern. Mit der LXX ist in dem letzten Satz wohl ולא יכרת zu schreiben: und nicht, wie es jetzt zu geschehen droht, dein Same ausgerottet werden müßte „vor mir weg“, so, daß ich kein Volk mehr habe, weil der Ungehorsam Israels ihn hinderte, es zu retten. Mit Marti lese ich שָׁמַיִךְ nach der LXX. Dieser Gedanke ist gewiß für Djes. unmöglich, für den die Sünden des Volkes längst vergeben sind und der nur an das Gegenteil der Ausrottung denkt. Der Vf. dieser Ausführungen muß in einer recht trüben Zeit leben oder doch auf eine böse Zeit zurückblicken.

48, 20, 21, sieben Distichen mit zweizeiligen Stichen, eine liedartige Aufforderung an die Israeliten, Babel zu verlassen und Jahves Erlösung und wunderbare Aushilfe auf der Wüstenwanderung in aller Welt zu preisen. Inhaltlich schließt sich das Lied an v. 12—16 an. 20 „Zieht aus von Babel“, eine Antezipierung der Rettung wie in den früheren Liedern c. 42<sup>10</sup>—13 44<sup>23</sup> 45<sup>8</sup>. „Fliehet von den Chaldäern“, etwas anders als c. 52<sup>11, 12</sup>, wo verheißen wird, daß der Auszug aus Babel keine Flucht sein soll. כְּשָׂדִים steht wegen der durch die Versart gebotenen Kürze für אֶרֶץ כְּ, wie auch die Nachahmung Jer. 50<sup>8</sup> 51<sup>6</sup> annimmt. Man flieht nicht vor den Chaldäern als Verfolgern, sondern von ihnen, um nicht in ihr Verderben verwickelt zu werden; eine ängstliche Flucht ist es auch nicht, denn die Fliehenden preisen mit lautem Jubel, daß Jahve seinen Verehrer und Liebling Jakob erlöst hat. 21 Die 3. pers. ist veranlaßt durch עָבְדִי. Man wird nachträglich zu erzählen haben, daß die Zurückkehrenden nicht gedürstet haben, obwohl Jahve sie, wie Djes. immer wieder betont, geraden Wegs durch die Wüste führte. Haupt stellt beide Stichen um. חֲרֻבֹת, meist von wüste



<sup>22</sup>Keinen Frieden, sagt Jahve, haben die Gottlosen.

49 <sup>1</sup>Höret, Geslade, auf mich,  
Und merkt auf, Nationen, von ferne!  
Jahve hat von Mutterleib an mich berufen,  
Vom Schoß meiner Mutter meinen Namen genannt.

liegenden Städten gebraucht, steht hier seiner Grundbedeutung gemäß von der wasserlosen Wüste (die LXX hat den Singular). Wie bei dem mosaischen Wüstenzuge hat Jahve Wasser aus dem Felsen fließen lassen (Ex. 17<sup>6</sup> Num. 20<sup>11</sup>). In c. 43<sup>16</sup> ff. war ähnlich die Befreiung aus Ägypten als Vorbild herangezogen. Ob zweimal vom Vf. נִצַּח geschrieben ist, steht dahin; vielleicht ist auch v. 21b nur Variante zu dem vorhergehenden Distichon, wo מִלֵּךְ volltöniger als מִלֵּךְ? zu sprechen sein möchte. Die LXX hat noch einen Satz mehr nach c. 43<sup>20</sup> b.

48, 22 ist ein Satz von der Hand des Herausgebers. Er findet sich auch am Schluß von c. 57, wo er aber im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht, also von Tritojef. geschrieben ist. Wahrscheinlich zerlegte der Herausgeber das Buch c. 40–66 in drei kleine megilloth und markierte durch unseren Vers die Zusammengehörigkeit der drei Teile. Es ist kein Grund, dem Vers eine weitere Bedeutung beizulegen und etwa zu meinen, daß er eine größere gedankliche und stoffliche Einheit abschließe oder gar einen zeitlichen Abstand von c. 40–48 gegen c. 49 ff. andeute, denn so weit reicht weder die Kenntnis noch das Interesse des Herausgebers. Daß er grade hierher gestellt ist, kommt einfach daher, daß die drei kleinen Volumina ungefähr gleich groß sein sollten, daß das Lied v. 20f. eine Art Abschluß und das Ebed-Jahve-Lied c. 49<sup>1</sup> ff. einen guten Anfang bildet.

49, 1–6, das zweite Gedicht vom Knecht Jahves, sechs dreizehnbige Vierzeiler. Es steht in keiner Beziehung zu c. 48 und berührt sich mit c. 49<sup>7</sup> ff. nur in dem einen Gedanken von Israels Wiederherstellung, der aber in v. 7 ff. der Hauptgedanke ist, dagegen in dem Gedicht ausdrücklich einer höheren Idee untergeordnet wird, sodaß jene Berührung höchstens von Einfluß auf die Wahl des Ortes für das Lied gewesen sein kann, aber im übrigen nicht bloß gegen Abfassung durch Djes., sondern auch gegen eine Bekanntschaft des Propheten mit dem Liede spricht, da er sonst nicht gegen jene höhere Idee hätte unempfindlich bleiben können. In demselben Versmaß wie das erste Lied c. 42<sup>1–4</sup> abgefaßt, unterscheidet es sich von diesem dadurch, daß es den Knecht Jahves in der 1. pers. von sich reden läßt. Es stellt seine Doppelaufgabe dar, Israel zu Jahve zurückzuführen und Jahves Licht und Heil über die ganze Erde zu verbreiten, und schildert seine Ausrüstung dazu und die göttliche Unterstützung in diesem schweren, oft entmutigenden Beruf. Der Knecht Jahves wird hier noch individueller behandelt als in c. 42<sup>1–4</sup>. 1 Die fernen Völker sollen zuhören, weil ihnen besonders gilt, was der Gottesknecht über seine letzte und höchste Aufgabe zu sagen hat. Was er sodann über seine Berufung sagt: Jahve hat mich von Mutterleibe an gerufen, meinen Namen genannt, erinnert an Ausdrücke, die Djes. teils von Israel, teils von Tyrus gebraucht. Daß hier von keinem „empirischen“ oder „idealen“ Volk die Rede ist, zeigt v. 5f. deutlich genug; und wann ist denn das ideale Israel geboren und vor wem hat Jahve seinen Namen genannt? הוֹדִיר ist sonst ein term. techn. im Kultus, mit Jahve als Objekt; ist Jahve das Subj. und sein Name das Obj., so bedeutet es seine Selbstoffenbarung und Bekanntgebung seines Namens (Ex. 20<sup>24</sup>). Hier hat Jahve nicht seinen eigenen Namen genannt zum Zweck seiner Verherrlichung, sondern den Namen dessen, der ihn offenbaren soll, „auf dessen Thora die Gestade warten“. Da kann es sich also nicht um einen menschlichen Eigennamen handeln, sondern nur um einen solchen Namen, der seinen Träger als den Offenbarer Gottes kennzeichnet, und das ist eben der Name „Knecht Jahves“ (wie „Prophet für die Völker“ Jer. 1<sup>5</sup>). 2 Der zweite Vierzeiler spricht von der persönlichen Ausrüstung des Gottesknechts: sein Mund, mit dem er wirken soll, ist wie ein scharfes Schwert, wie nach dem berühmten Satz Jer. 23<sup>20</sup> Jahves Wort ein Feuer und ein Felsen zerschmetternder Hammer ist. Apf. 1<sup>16</sup> wird der Ausdruck in etwas anderer Form auf den Menschensohn angewandt.

<sup>2</sup>Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert,  
Im Schatten seiner Flügel versteckte er mich,  
Machte mich zu einem glatten Pfeil,  
In seinem Köcher barg er mich.

<sup>3</sup>Und er sprach zu mir: mein Knecht bist du\*)  
An dem ich mich verherrlichen will;

\*) Israel

<sup>5b</sup>Und geehrt war ich in den Augen Jahves,  
Und mein Gott ward meine Stärke.

Dagegen hat das Volk Israel doch wohl weder in der Idee noch in der Wirklichkeit einen solchen Mund, auch wäre das kaum eine lobenswerte Eigenschaft an einem ganzen Volk (Ps. 57<sub>5</sub>). Ebenso wunderlich wäre der Gedanke, daß Gott Israel wie einen glatten Pfeil in seinem Köcher versteckt gehalten hätte; das Volk oder der Prophetenstand war so wenig versteckt wie andere Völker oder Propheten (vgl. c. 45<sub>19</sub>). Ein ideales Volk könnte zur Not als eine verborgene Größe gedacht werden, aber eine solche ist es entweder immer, seinem Begriff nach, oder aber der Vf. sollte irgendwo und irgendwie ausführen, wie die verborgene Idee zur sichtbaren Wirklichkeit wird. Statt dessen erhält man auch als nachhegelscher Leser den Eindruck, daß der Vf. nur sagen will, Jahve habe sein Werkzeug beständig und sorgsam in der Verborgenheit beschützt, um es im rechten Augenblick zu verwenden. Das paßt auf Individuen, die, obgleich schon bei ihrer Geburt von Gott als sein Werk- und Rüstzeug bezeichnet, doch erst in der Stille, unerkannt und unbegriffen von der Welt, heranreifen müssen. Daher wäre auch nirgends mehr als bei diesen Liedern die ältere mechanische Deutung auf Jesus von Nazareth berechtigt, wenn sie nicht eben zu mechanisch wäre und nicht den Nachdruck auf äußere Übereinstimmungen legte, statt auf die innere Entwicklung der wahren Religion auf das Christentum hin, das doch übrigens selbst die alttestamentlichen Ideale durch seine Wirklichkeit überbietet. Was diesen letzteren Punkt anbelangt, so verdient an dieser Stelle besondere Berücksichtigung der Umstand, daß die Ebed-Jahve-Lieder sich wesentlich auf die formale Seite der Religion (Thora, Licht, Recht, Heil usw.) beschränken, aber auf den eigentlichen Inhalt nicht eingehen und noch viel weniger im Gegensatz zu dem, was „zu den Alten gesagt ist“, Neues und Höheres lehren. 3. 5b Diese beiden Distichen sind zum dritten Vierzeiler zusammengestellt, weil sie jetzt ziemlich isoliert dastehen und unter sich aufs beste zusammenpassen. Besonders v. 5b steht im Text an einer Stelle, wo er offenbar nicht hingehört und höchst unbequem ist; die Exegeten helfen sich mit der Allerweltsausflucht der Parenthese, ohne zu sagen oder nur zu fragen, was diese an der jetzigen Stelle soll und warum v. 5b die so eng verbundenen Vierzeiler v. 5a und 6 trennen und damit um ihren Sinn und ihre Wirkung bringen mußte. Wahrscheinlich hatte der Abschreiber das Distichon v. 5b vergessen und am Rande nachgetragen, von wo es an den unrichtigen Platz geriet. Wer will, kann diese Möglichkeit auf den ganzen Vierzeiler v. 3. 5b anwenden und ihn demnach zwischen v. 1 und 2 setzen, wo er vielleicht am allerbesten paßt, indem sein Anfang: er sprach zu mir, mein Knecht bist du, die natürlichste Fortsetzung von שָׁמַר bildet. Doch ist dies nicht grade nötig; man kann auch annehmen, daß v. 3 den ersten Vierzeiler v. 1 wieder aufnehmen soll; v. 3a spricht ja von der Berufung. In v. 3b ist יִשְׂרָאֵל zu streichen (mit J. D. Mich., Gesen. u. a.), wie schon die Fruchtlosigkeit der verzweifeltsten Erklärungsversuche beweist. Ist es Apposition oder Wiederaufnahme von אֲנִי, so kommt ein verschrobener Satz heraus (mein Knecht bist du, du das Israel, an dem ich mich verherrlichen will), und die Absicht Jahves, sich an Israel zu verherrlichen, würde als nebenher laufendes Motiv in das Subj. geraten, zu dem עָבְדִּי Prädicat wäre, statt vernünftiger Weise selbst Prädicat, und zwar eine wichtige Aussage zu sein; ist es Vokativ (o Israel, du, an dem ich usw.), so begreift man nicht, warum der Vokativ nicht an den Anfang gestellt ist und warum Jahves Absicht seiner Selbverherrlichung in einem Relativsatz angehängt und als etwas Bekanntes vorausgesetzt wird, wenn das noch Unbekannte durch den Satz repräsentiert wird: du bist mein Knecht. Bei beiden Deutungen läge es offenbar viel näher, den Hauptsatz und den Nebensatz mit einander zu vertauschen: verherrlichen will ich mich an dir, o Israel, der du

<sup>4</sup>Und sprach ich: zum Eiflen habe ich mich bemüht,  
Fruchtlos und nichtig meine Kraft verschwendet,  
Fürwahr, mein Recht war bei Jahve  
Und meine Vergeltung bei meinem Gott.

<sup>5a</sup>Und jetzt spricht Jahve,  
Der mich vom Mutterleib an zum Knecht sich bildete,  
Zurückzuführen Jakob zu sich,  
Und daß Israel nicht hingerafft werde:

mein Knecht bist. Die abenteuerlichen Deutungen, zu denen sonst noch der Votativ verführt hat, dürfen übergangen werden. Nicht besser fährt man, wenn man **לַיְהוָה** für ein zweites Prädikat neben **עַבְדִּי** hält, als hätte der Dichter plötzlich das Bedürfnis gefühlt, die Gestalt des Gottesknechts nachträglich genauer zu bezeichnen, oder sich auf Kosten des guten Geschmades der Exegeten annehmen wollen, die den Gottesknecht für ihr ideales Israel erklären. Läßt man „Israel“ weg, so führt der Relativsatz einfach das vorhergehende Prädikat weiter aus: du bist mein Knecht, an dem ich mich verherrlichen will. Die Einsetzung der unrichtig deutenden Glosse ist offenbar durch c. 44<sup>23</sup> veranlaßt, wo freilich, wie immer bei Dtsch., Israel nicht als aktives Werkzeug Jahves, sondern als der zu erlösende Gefangene erscheint und Jahves Selbstverherrlichung an ihm mit seiner Erlösung zusammenfällt. Eine ähnliche Glossierung tritt in der LXX schon c. 42<sup>1</sup> auf. Daß die Einsetzung von „Israel“ für das Alter der allegorischen Deutung spreche, ist ein schlechter Trost, denn die Fußzeile des Herausgebers zu den Ebed-Jahve-Gedichten, c. 42<sup>5-7</sup> und c. 50<sup>10.11</sup>, sind noch älter und vertreten doch die natürliche Auffassung; kann übrigens der Umstand, daß die allegorische Umdeutung des A. T. s. alt ist, es entschuldigen, daß wir heute, nachdem das historische Verständnis der h. Schrift mühsam errungen ist, wieder in sie zurückfallen? was einst der naiven theologischen Ausbeutung erlaubt schien, ist heute nur ein Ausfluß der Neigung, sich die Exegese durch Verwischung aller schärferen Züge der alten Texte bequem und das Nachdenken überflüssig zu machen. Unser Dichter versteht das **עַבְדִּי** (zu der Pausalform mit ä. j. Wsch. § 269a) ganz anders als Dtsch. c. 44<sup>23</sup>: er meint damit die Erfolge der v. 5 f. charakterisierten Tätigkeit des Gottesknechtes. Darum hängt damit nach v. 5b auch die Ehrung und Unterstützung des Knechts durch Gott zusammen (l. **אֲכַבְדֵּךְ**). 4 Das vierte Tetrastrich schließt sich an v. 3. 5b gut an. 4a ist Vorderatz zu v. 4b. Der Gottesknecht hat schon gearbeitet, ist also schon da und steht in keiner zeitlichen oder idealen Ferne. Er sprach oder dachte oft, er arbeite vergebens, aber dann zeigt sich immer, daß Jahve ihn und seine Arbeit rechtfertigt und belohnt. „Mein Recht“, wohl nicht das, was ihm gebührt, sondern das gute Recht seiner Tätigkeit, „ist bei Jahve“, der, wie er mich zu meiner Arbeit berufen hat, sie auch durch die Erfolge, die er mir gibt, rechtfertigt; ein herrlicher Ausdruck, nicht bloß für das gute Gewissen, das das Bewußtsein sittlicher Tätigkeit schafft, sondern auch für die religiöse Überzeugung und Hoffnung, die die Arbeit im gottgegebenen Beruf trägt und durchgeistigt. **פַּעֲלָה** aus c. 40<sup>10</sup>; ob **יָנַע לְרִיק** jünger oder älter ist als c. 65<sup>23</sup>, ist schwer zu entscheiden. 5a **וְעַתָּה** vgl. c. 47<sup>8</sup> 5<sup>3</sup> leitet die beiden letzten Vierzeiler ein. Die Tätigkeit des Gottesknechts ist nicht allein nicht eitel, sondern zu den denkbar größten Erfolgen berufen. Zunächst gilt sie freilich nur dem Volke Israel, aber sie soll sich auf die ganze Welt erstrecken. Im Begriff des Knechtes Jahves liegt an sich nur, sagt v. 5a, daß er auf Israel einwirke. Die Voraussetzung dabei scheint zu sein, daß eben Jahve selbst zunächst nur der Gott Israels, sein Knecht also soviel wie ein Prophet, der Obertreue gegenüber den Mitknechten ist (Num. 12<sup>7</sup>), der vor allen Dingen auch Seelsorge zu üben hat (Hes. 3<sup>16</sup> ff.). **שׁוֹכֵב** steht im Unterschied von **רֹשֵׁב** in übertragenem Sinn von der geistigen Zurückführung zu Gott durch Belehrung, Mahnung, Tröstung; Dtsch. gebraucht es c. 47<sup>12</sup> ebenfalls im übertragenen, aber im schlechten Sinn (verführen). Der inf. wird fortgesetzt durch das verb. fin., das zugleich darüber entscheiden muß, ob Subj. von **שׁוֹכֵב** Jahve oder sein Knecht ist, welsch letzterer freilich auch dann, wenn Jahve Subj. ist, das Werkzeug Jahves, der Lehrer und Führer, bleibt. Leider aber ist dies verb. fin. zweideutig; Ktib will **לֹא יִאֲסָף**, damit nicht



<sup>6</sup>„Zu gering ist's“), herzustellen die Stämme Jakobs  
Und die Bewahrten Israels zurückzubringen,  
Daß ich dich vielmehr mache zum Licht der Völker,  
Damit meine Rettung sei bis ans Ende der Erde.

\*) dafür, daß du mir Knecht bist.

hingerafft werde, Qre: לִי יִאֲסָף, damit ihm gesammelt werde; die LXX hat לא nicht und liest הִאֲסָף, ich werde gesammelt werden. Die meisten Ausleger halten es mit dem Qre, aber die ältere Lesart, die schon als die schwierigere den Vorzug verdient, paßt besser zu שׁוֹכֵב: und daß Israel nicht (durch Sünde und Not) hingerafft werde. Der Knecht widmet sich ja nach c. 42<sup>1</sup> ff. dem zerbrochenen Rohr und trägt nach c. 53 „unsere Schuld, auf daß wir Frieden haben“. Da die Verhinderung des Untergangs Israels in erster Linie Jahves Wert ist, so ist er auch Subj. von שׁוֹכֵב und demnach das dabeistehende אֲלֵי mit „zu sich“ wiederzugeben. 6 וַיֵּאמֶר ist oben gestrichen, weil es den Stichos überfüllt und offenbar erst nach dem Eindringen von v. 5b zwischen v. 5a und 6 eingefügt, nach dessen Entfernung aber unnötig und auf alle Fälle unschön ist. Den folgenden Satz konstruiert nur Dillm. richtig: geringer als dein Knechtsberuf, zu gering für ihn, den Knecht, ist es, bloß die Stämme Israels aufzurichten usw. Gewöhnlich konstruiert man, als ob das כִּן fehlte oder als ob לְהוֹרֹת מִמֶּךָ dastände. Aber die richtige Konstruktion ergibt einen barbarischen Satz, der von der leichtflüchtigen Diktion dieser Lieder so stark absticht, daß עֲבַר לִי מְרוֹתָהּ eine Glosse sein muß, die auch die Meinung des Dichters nicht ganz scharf wiedergibt. Denn nach v. 5a liegt in dem Knechtsberuf eigentlich nur die Aufgabe, unter Israel zu wirken, hier kommt nun zu dem Namen des Knechtes ein neuer hinzu, der Name גִּוִּים, der in einem gewissen Gegensatz zu ihm steht; und die übrigen Erklärer haben zwar unrichtiger konstruiert als Dillm., aber richtiger erklärt. In den beiden infin. mit לִי ist wieder Jahve das Subj., wie diesmal besonders klar aus dem verb. fin. v. 6b hervorgeht: Jahve will nicht bloß Israel wiederherstellen, sondern alle Völker retten. Zuerst müssen die Stämme Jakobs, also nicht bloß Juda, sondern alle zwölf Stämme, wiederhergestellt werden, wie es auch Hesekiel in seiner Zukunftsverfassung voraussetzt (c. 47<sup>13</sup> ff. 37<sup>21</sup> ff.), und daher die „Bewahrten Israels“ (Ktib will das substantivische נִצְרִי, Qre das part. pass. vgl. Hes. 6<sup>12</sup>) zurückkehren. Wie der Knecht dabei mitwirken kann, das läßt sich z. B. an einem Esra ersehen; auch diejenigen Schriftsteller, deren heißester Wunsch die Rückkehr der Diaspora ist, werden sich gegebenen Falls bemüht haben, möglichst viele Juden zur Übersiedelung nach dem heiligen Lande zu bewegen. Djes. denkt sich freilich die Zurückführung der Diaspora wesentlich anders, als ein unmittelbares Werk und Wunder Jahves (c. 43<sup>5</sup> f.); unser Autor lebt eben in der ruhigeren nachexilischen Zeit, der Zeit der Sammlung. Das höhere Ziel Jahves ist aber, die Heiden erleuchten und ihnen seine „Rettung“ zukommen zu lassen; und es ist von hervorragender Bedeutung, daß der Dichter dies Ziel ausdrücklich als das höhere bezeichnet und damit beweist, daß er die universale Tendenz der prophetischen Religion zu seiner eigenen gemacht hat. Dies נִקְל ist ein leuchtender Punkt in der Atl. Religionsgeschichte und wirklich eine נִפְאֶרֶת v. 3 für den Gott Israels. Der Zweck der Erleuchtung, die wir aus c. 42<sup>1-4</sup> nach ihrem allgemeinen Inhalt kennen, ist praktischer Art: „damit meine Rettung sei bis ans Ende der Erde“ (nicht: damit du mein Heil siehest, was להוֹרֹת erfordern würde). Wenn bei Djes. c. 45<sup>22</sup> Jahve die Heiden auffordert, sich retten zu lassen, und dabei das Gericht über die „wider ihn Entbrannten“ und die Bildanbeter als wirksames Motiv im Hintergrunde steht, so tritt hier der Missionar zwischen Jahve und die Völker; er wird als Thoralehrer, nachdem die Theokratie in Israel aufgerichtet ist, deren מַשְׁמֵחַ auch unter den Heiden bekannt machen; darin hat der Denker und Dichter dieser Gestalt das reale Mittel gefunden, durch das Djes.s idealistische Erwartungen zur Wahrheit werden können. Daß unser Dichter den Propheten kennt, zeigt sich noch besonders in dem Ausdruck „Rettung“ für das Heil; bei Djes. ein ganz konkreter Begriff, der mit der Zertrümmerung der Heidenwelt zusammenhängt, bedeutet das Wort hier ganz allgemein das Heil, das dem Einzelnen die wahre Religion bringt. נִקְל,

<sup>\*7</sup> So spricht Jahve,  
Zum Seelenverachteten, dem Abscheu  
[der Leute,  
Könige werden's sehen und aufstehn,  
Wegen Jahves, der treu ist,

der Erlöser Israels, sein Heiliger,  
dem Knecht der Herrschenden:

Fürsten, und sich niederwerfen,  
und des Heiligen Israels, der dich  
[erwählt.  
und am Tage der Rettung helfe  
[ich dir,\*\*)

<sup>8\*)</sup> Zur Zeit der Huld erhöere ich dich  
Aufzurichten das Land, erben zu  
[lassen

wüst liegende Erbteile;

<sup>\*)</sup> So spricht Jahve

<sup>\*\*)</sup> „Und will dich bilden und machen zum Volkbund.“

niph. von קָלַל, ist wie ein intransit. qal behandelt (vgl. c. 33s Olsh. S. 592). Der inf. הַשִּׁיב ist in aramäischer Weise hinter sein Obj. gesetzt (J. G.-K. § 115a).

49, 7–12, sechs dreizehnbige Vierzeiler. Das verachtete und unterdrückte Volk Israel soll Gegenstand ehrfurchtsvoller Bewunderung von Königen werden, indem Jahve es auf wunderbare Weise wiederherstellt. Offenbar hat dies Gedicht mit dem von v. 1–6 gar nichts zu tun, schließt sich dagegen eng an c. 48<sub>12</sub>–16. 20f. an. 7 Objekt von יִרְאָה ist gewiß nicht das Licht und die Rettung, die der Gottesknecht von v. 1ff. den Heiden bringt, natürlich auch nicht dessen Erhebung aus einer „elenden Lage“, da nur egegetische Künstelei eine solche in v. 1ff. entdecken kann, sondern die wunderbare Erlösung des Jahvevolkes, die die aus Babel flüchtenden Israeliten in aller Welt erzählen. Der Vers wird auch in den Ebed-Jahve Liedern benutzt, aber in c. 52<sub>13</sub>–53<sub>12</sub> erstaunen die Könige über die Wiederbelebung des Gottesknechts aus dem Tode, wovon wir hier natürlich, wo von Israel die Rede ist, nicht einmal eine Andeutung haben. בָּהֶם kann nicht inf. constr. (בְּהֵם) sein; als stat. constr. von einem intransit. בָּהֶם wäre die Form ohne alle Analogie; es ist mit dem Wort, wenn das Ktib es wirklich so überkommen hat, nichts anzufangen, da das aramäische part. pass. בָּהֶם doch nicht wahrscheinlich ist. Wort vermutet, daß בָּהֶם als part. act. (Menschenverächter) gesprochen werden sollte, daß aber diese Aussprache absichtlich aus יָבֵם forrumpiert worden sei, um die Juden lieber als Verachtende denn als Verachtete hinzustellen. Wie dem auch sei, so wird בָּהֶם oder בָּהֶם gelesen werden müssen. Warum die größte Schwierigkeit in שָׁמַיִם stecken soll (Wort), begreife ich nicht. נַפְשׁ meint nicht die Seele des Verachteten, denn uni Israels Seele haben sich die Leute wohl wenig gekümmert, sondern die der Verächter; jemandem in der Seele feind sein (Ps. 17s) heißt: ihm tödlich feind sein, seelenverachtet ist tief, innigst, „von Herzen“ verachtet. Daß dieser Ausdruck dem folgenden nicht in allen Stücken konform ist, kann man doch nicht anstößig finden. עַתָּה gibt als part. piel keinen Sinn, ob ein Substantiv dieser oder anderer Form (עֲתִידָה) und mit passender Bedeutung existiert, ist die Frage, es wird auch hier das pass עַתָּה geschrieben werden müssen, das nach Wort absichtlich in עֲתִידָה verdreht ist. וְיָ wie עַי im Sinne von „Leute“ (c. 55s); מַשְׁלִים im schlechten Sinn, Tyrannen, wie c. 14s. Das Aufstehen der Könige ist ebenso gut Zeichen der Ehrfurcht wie das Niederfallen (vgl. Hiob 29s), Israel wird vornehmer als die Vornehmen (v. 23). Die zweiten Stichen der beiden letzten Distichen weisen kühne Ellipsen auf. 8 Obgleich mit c. 49, wieder die seit c. 46 fast gänzlich fallen gelassene Einleitungsformel: so spricht Jahve, überhand zu nehmen beginnt, so ist sie hier doch wahrscheinlich zugelegt, vielleicht um aus den folgenden Sätzen eine besondere Perikope zu machen, die in der Synagoge als Predigttext dienen sollte (vgl. m. Anm. zu Sach. 4s 6v. 15 71. 8 Zeph. 1s. 10). Die Perfekta konstatieren, daß Israel erhört und gestärkt wird. „Zur Zeit der Huld“ kann bei Djes. nicht bedeuten: wenn es mir gefällt gnädig zu sein (was ohnehin ein nutzloser Zusatz wäre), da Jahve von Djes. keine bösen und guten Launen zugeschrieben werden, sondern ist verkürzt für: jetzt (oder bald), wo die Zeit der Erbarmung und Rettung angebrochen ist, als Gegensatz zu der bisherigen Strafzeit (c. 40s 54s). Wird sodann der Beschluß, den Jahve für die kommende Zeit des Heils gefaßt hat, buchstäblich mit den Worten von c. 42<sub>2b</sub> gegeben, so entsteht unwillkürlich die Vermutung,



- <sup>9</sup>*Zu sagen den Gefangenen: geht heraus, denen in der Finsternis: kommt ans  
[Licht!  
An [allen] Wegen sollen sie weiden, und auf allen Kahlhöhen ihre Weide  
[sein;  
<sup>10</sup>Nicht werden sie hungern noch dürsten, noch sie schlagen Glutwind und  
[Sonne,  
Denn ihr Erbarmer wird sie leiten und zu Wassersprudeln sie geleiten;  
<sup>11</sup>Ich werde jeden Berg zum Wege machen, und meine Straßen sollen sich erheben,  
<sup>12</sup>Siehe, jene kommen aus der Ferne\*) und diese vom Land der Siniten.  
\*) und siehe diese vom Norden und vom Westen.*

ob nicht der Satz: ich will dich zum Volksbund machen, an einer von beiden Stellen von dritter Hand eingefügt ist; dann ist aber kein Zweifel, daß unsere Stelle vermehrt ist und jener Satz ursprünglich Randzitat war. Jahves Absicht mit Israel wird expliziert durch die Gerundien להקים, להנהיג, לאמר (v. 9); Subj. dieser Infinitive ist Jahve. Er will das Land, den israelitischen Staat, wieder aufrichten, will die jetzt wüste liegenden Landgüter (s. zu c. 47<sup>a</sup>) wieder zum Erbbesitz austeilen und 9 die Gefangenen aus ihrem dunklen Gefängnis befreien. Der letzte Satz zeigt besonders deutlich, daß nicht Israel (vom Gottesknecht kann erst recht nicht die Rede sein), der Knecht der Tyrannen und mit den Gefangenen identisch, Subj. dieser Infinitive ist. Selbst Dillm. gibt dies nachträglich zu, obgleich sein „ideales Volk“ eine so schillernde Größe ist, daß man ihr alles Beliebige zutrauen könnte. v. 9a ist nachgeahmt in c. 42<sup>r</sup>. V. 9b führt ein neues Bild ein, das jedoch schon c. 40<sup>11</sup> benutzt wurde: die zurückkehrenden Exulanten werden mit einer Herde verglichen, die an allen Wegen weidet, d. h. sich in voller Freiheit ergeht und mit allem Guten gesättigt wird; selbst fahle Stellen geben Weide (c. 41<sup>18</sup>). Daß vor דרכים mit der LXX כל (vielleicht wegen seiner Ähnlichkeit mit הָעַם ausgefallen, mit dem es oft auch verwechselt wird) eingesetzt werden muß, ergibt sich daraus, daß sonst ein falscher Sinn entsteht: an den Wegen weiden ist nichts Beneidenswertes, das tun die Tiere der Armen, die Lasttiere der Reisenden, an allen Wegen weiden heißt dagegen volle Weidefreiheit haben. Die Pesh. faßt auch die שפירים als offene Wege auf. 10 Sie werden nicht hungern usw. vgl. c. 48<sup>21</sup>; es schlägt sie nicht Sonne und — Kimmung? Das letztere Wort paßt nicht zu dem Verb. הבה; wahrscheinlich hat der Vf. שרר in dem aramäischen Sinn Glut, Glutwind verstanden, wie auch die LXX tut (vgl. zu c. 35<sup>r</sup>). „Denn“ Jahve leitet sie zu Wassersprudeln; wenn das כִּי vollkommen passen soll, muß man bei der Quelle zugleich die Oase, die schattige Baumwildnis mitdenken. 11 Die 1. pers. kehrt wieder, die ja auch nur scheinbar in v. 10b fallen gelassen war, und zwar mit Recht im Verbum, auch im Suffig von מַסְלִי, da es sich um ganz neu von Jahve geschaffene Straßen handelt, dagegen ist הרי wohl nicht richtig. Selbstverständlich sind das nicht „die von mir geschaffenen Berge“, da Jahve alle Berge geschaffen hat, aber doch hoffentlich nicht alle in Wege wird umwandeln wollen, bloß damit die Wüstenberge passierbar werden. Und da die מַסְלִי offenbar die durch die Wüste führenden Wege sind, so kann man auch nicht unter „meinen“ Bergen die Berge Palästinas verstehen, obwohl ja die zurückkehrenden Israeliten, wenn sie nach Jerusalem wollen, über diese Berge wandern müssen. Denkbar wäre, daß in הרי eine volkstümliche Verkürzung von הרים sich in unsere Schrift eingeschlichen hätte. Aber am einfachsten liest man nach c. 40<sup>a</sup> בל-הר. Für ירום ist doch wohl תְּרַמֵּינָה zu lesen. Den abschließenden Doppelsichos sollte v. 12 bringen; er hat jedoch drei statt zwei Stichen und ist schwerlich in Ordnung: die Ausdrücke „von ferne“, „von Nord und West“, „vom Lande der Sinim“ bilden ein wunderliches Trio, der erste und zweite Stichos sind wegen des gleichen Anfangs eher Konkurrenten als Kameraden. Ich habe früher den ersten Stichos durch den Zusatz: „und jene vom Ende der Erde“ zu einem Distichon ergänzt, aber dann sollten der zweite und dritte Stichos fallen, und das geht nicht, weil „das Land der Sinim“ nicht leicht von einem Dritten hätte hinzugesetzt werden können. Wegen des erwähnten formalen Anstoßes betrachte ich jetzt den zweiten Stichos als Zusatz (ein solcher ist auch Ps. 107<sup>a</sup> eingesetzt). Eine sachliche



\*<sup>13</sup> *Jubelt, Himmel, und jauchze, Erde,  
Ausbrechen sollen die Berge in Jubel,  
Denn Jahve tröstet sein Volk,  
Und seiner Elenden erbarmt er sich.*

\*<sup>14</sup> *Spricht Zion: Jahve verließ mich, und mein Herr vergaß mich:*

<sup>15</sup> *Vergißt denn ein Weib ihren Säugling ohn' Erbarmen für den Sohn  
ihres Leibes?*

*Mag auch diese ein Weib vergessen, ich vergesse dich nicht,*

<sup>16</sup> *Sieh, auf die Handflächen hab' ich gezeichnet deine Mauern,  
Und vor mir bist du beständig, <sup>17</sup>es eilen deine Erbauer,  
Deine Zerstörer und Verheerer werden von dir ausziehen.*

Schwierigkeit liegt in dem Namen סינין. סין kann Pelusium sein oder die Wüste סין; man hat auch an die südägyptische Stadt סִינֶה, Sene, gedacht (Hes. 29<sup>10</sup>), wo dann סִינִים zu schreiben wäre. Nicht gemeint ist China, welcher Name wahrscheinlich erst im 3. Jahrh. v. Chr. aufgekomen ist (Land der Dynastie Tsin) und von den Syrern und Arabern mit dem emphatischen Zischlaut geschrieben wird, ebenso wenig die Schina am Fuß des Hindukusch, denn für Dtsj. scheint schon das Heimatland des Tyrus, der „vom Aufgang der Sonne“ kommt, am äußersten Ende der Welt zu liegen. Die LXX vermutet עֵילִם für סינין, aber eine größere Judenkolonie in Persien ist zur Zeit des Dtsj. ebenso unwahrscheinlich wie eine solche in Sene oder am Hindukusch. Ohnehin sollte man wegen מְרוֹחַ erwarten, daß die Sinim ein Volk in der Nähe sind. Da es überhaupt auffällig ist, daß plötzlich ein Landesname ganz isoliert auftritt, so muß das einen besondern Grund haben, und da Dtsj. am wahrscheinlichsten in der Nähe des Meeres und des Libanon gelebt hat, so nehme ich an, daß er die Gen. 10<sup>17</sup> erwähnten phönizischen Siniten nennt, weil er selbst unter ihnen wohnt. Er stellt sich vor, wie er selber mitzieht zum heiligen Lande.

49, 13 ist wieder ein kleines lyrisches Intermezzo, eine verkürzte Wiederholung von c. 44<sup>23</sup>; diese kleinen Freudenausbrüche kommen Dtsj. dann am ersten, wenn er an die Heimreise denkt. Das Ktib יַצְרָח kann bleiben, Dtsj. liebt ja diesen Wechsel der 2. und 3. Person. Der dritte Stichos steht wörtlich auch c. 52<sup>9</sup> vgl. 51<sup>3</sup>. עֵנִי (עֵנִי עָמָּו LXX) können im Exil alle Israeliten genannt werden und werden so auch nach dem Exil genannt (c. 14<sup>32</sup>), vorher nur die Elenden im Volke.

49, 14–21 ist ein Gedicht in wahrscheinlich fünf Strophen zu je drei Distichen von drei und zwei Hebungen; es dient nach dem Beispiel von c. 40<sup>1–4</sup>. 9–11 und c. 44<sup>24–45</sup> zur Einleitung einer neuen Reihe von Ausführungen, die sich mit der Tröstung Zions beschäftigen. Das Gedicht kommt aus einem überfließenden Herzen, es tröstet Zion, das sich verlassen glaubt, mit baldiger Wiederherstellung und der Aussicht auf überreiche Bevölkerung. 14 Zion ist auch hier wie in c. 40<sup>1</sup> ff. die wirkliche Stadt Jerusalem, die als ein Weib gedacht wird, das Kinder haben oder gebären sollte, aber kinderlos und unfruchtbar ist. Es ist echt semitisch, daß nicht die Menschen das Volk machen, sondern daß das Volk oder hier die Stadt die Einzelnen hervorbringt. Ebenfalls ist es ein antiker Gedanke, daß die Exulanten, weil fern vom Mutterboden, eigentlich auch nicht mehr dessen Kinder zu sein scheinen, sondern Kinder eines fremden Weibes. Zion klagt, sie sei von Jahve verlassen (c. 40<sup>27</sup>), von ihrem Herrn vergessen. Ob אֲדֹנָי oder אֲדֹנָיִם den Eheherrn (Gen. 18<sup>19</sup>) bezeichnen soll, ist unsicher, da der folgende Vers nicht wie c. 54<sup>6</sup> auf die Liebe des Mannes zum Weibe eingeht. שְׂכַרְתִּי der Form nach, wegen med. e, intransitiv, doch meist als transit. behandelt wie זָכַר. 15 Jahve vergißt Zion viel weniger, als das Weib ihren Säugling. אֶלֶּה müßte nach der jetzigen Lesart als Subj. aufgefaßt werden, aber es ist Obj. und bezieht sich auf עָלִי und בֵּן, und für תִּשְׁכַּחַנָּה ist mit der LXX תִּשְׁכַּח אִשָּׁה zu lesen, denn dieser Sing. gibt einen viel kräftigeren Gegensatz zu dem nachfolgenden Jch. 16 Der hebr. Text gibt mit seinem קִרְתִּי plötzlich das Bild von dem Weibe Zion auf, das doch später wieder da ist. Daher ist mit der LXX das Suff. dieses Verbums zu streichen und קִרְתִּי als Objekt heranzuziehen.

- <sup>19a</sup> Denn deine Trümmer und Wüsteneien und dein verheertes Land  
<sup>19b</sup> [Sie alle belege ich, dein Erlöser Jahve,  
 Sie alle wirst du wie einen Schmuck anziehen und sie umgürten wie  
 [die Braut.  
<sup>19b</sup> Denn dann wirst du zu eng sein für die Bürger und fern sein deine  
 [Vertilger;  
<sup>20</sup> Noch werden sprechen vor deinen Ohren die Söhne deiner Kinderlosigkeit:  
 Zu eng ist mir der Raum, rücke mir, daß ich wohnen mag.

Sür נגרי, das damit sein Subj. verliert, ist mit der LXX נגרי zu schreiben. Jerusalem steht Jahve beständig vor Augen und in Gedanken; er hat ihre Mauern, natürlich die neu zu erbauenden, auf die Handflächen gezeichnet, um sich dadurch beständig an seinen Vorsatz, sie aufzurichten, erinnern zu lassen. Das Gesetz verbietet den Israeliten dgl. Tätowierung, Djes. spricht aber auch c. 44s ganz unbefangen davon, kennt also das Gesetz wohl noch nicht. 17 Weil Jahve immer an den Wiederaufbau Zions denkt, wird er auch bald erfolgen. Dieser Gedanke liegt im Zusammenhang, aber nicht in der Punktation נגרי, daher ist mit der LXX und vielen Exegeten נגרי auszusprechen (nicht mit de Sag. נגרי, denn das wären, wenn das Wort vorkäme, berufsmäßige Bauleute, an die der Prophet schwerlich denkt). מחרו heißt nicht: deine Erbauer eilen herbei, sondern: bald wird man dich bauen (מחר in zeitlichem Sinn). Damit gebaut werden kann, müssen die babylonischen Beamten und Garnisonen das Land verlassen v. 17b. In 18 und 19a muß die dritte Strophe stecken, aber mit deren Text sieht es sehr böse aus. Erstens kehrt v. 18a bei Tritojes. c. 60<sub>4</sub> als dreiebiges Doppelsichos wortwörtlich wieder. Zweitens ist der erste Satz in v. 18b: so wahr ich lebe, ist der Spruch Jahves, an sich bei Djes. befremdend, im jetzigen Zusammenhang aber geradezu unmöglich: wie kann Djes. mitten in die Rede Jahves das „Spruch Jahves“ hineinsetzen, und warum schwört Jahve bei sich selber, daß Zion „sie alle“ wie einen Schmuck anlegen wird? Drittens schwebt v. 19a ganz in der Luft, er hat drei Subjekte, aber kein Prädikat dazu, auch keinen Anschluß an das Vorhergehende und Folgende. Ich halte jetzt v. 18a für ein Zitat aus c. 60<sub>4</sub>; denn wenn auch Tritojes. ab und an kleine Anleihen bei Djes. nicht verschmäht, so kann er doch wohl nicht ein ganzes Distichon buchstäblich von ihm abgeschrieben haben. Dies Zitat wird, teilweise in den Text hineingeschrieben, die Lesbarkeit des echten Distichons beeinträchtigt haben; letzteres wurde, der Deutlichkeit halber, noch einmal an den Rand geschrieben und geriet dann an den falschen Platz: es ist eben v. 19a, der also nach v. 18a zurückzuversetzen ist, wo er sich sehr natürlich an v. 17b anschließt. Für dies Distichon muß nun das wunderliche נאם יהוה die Fortsetzung und für die Strophe das zweite Distichon liefern, das offenbar auch durch jenes Zitat stark beschädigt und dann notdürftig zu dem gegenwärtigen Text zurechtgeflickt ist, wobei die Vorliebe der späteren Schriftsteller für das נאם יהוה ihre Rolle spielte. Ich ergänze und ändere die übriggebliebenen, schlecht restaurierten Trümmer auf's Geratewohl zu: בלם מחרה אני גאלה יהוה, was jedenfalls nichts Fremdes in Djes.'s Text hineinbringt; das masc. Suff. von בלם ist nicht anstößig, חיה kommt auch sonst oft genug in dem Sinn „wiederherstellen“ vor, sogar von wiederherzustellenden Mauern. Mir scheint, daß von dieser Emendation auch das dritte Distichon (in v. 18b) Vorteil zieht: nicht die zurückgekehrten Exulanten bilden jetzt den Gürtel Zions, sondern die wieder aufblühende Landschaft um die Stadt herum, und die wieder hergestellten Trümmer und Wüsteneien sind jetzt ihr Schmuck. Die בלה, die wie das ganze Bild und sogar schon v. 15 an Jer. 2<sub>32</sub> erinnert, hat de Sag. zur Entfaltung seiner Gelehrsamkeit verführt; Außen ist aber dabei nicht herausgekommen, denn selbst wenn er die calautica, die hinter בלה schlummern soll, glaubhaft gemacht hätte, so wäre die Braut oder junge Frau der Staatshaube immer noch vorzuziehen, ganz abgesehen davon, daß man bei קשר doch genötigt wird, an קשרים, Gürtel, zu denken. Mir scheint ferner, daß sich auch die vierte Strophe 19b 20 jetzt besser an die vorhergehende anschließt: die Verheerer sind fort, die Ruinen und die Landschaft um die Stadt stellt Jahve wieder her, „denn“ Zion hat nicht Platz genug für die demnächst ein-

<sup>21</sup>Und du wirst sprechen in deinem Herzen: wer gebär mir diese?  
 Bin ich doch kinderlos und unfruchtbar,\*) und diese wer zog sie groß?  
 Siehe, ich war allein übrig geblieben, diese, wie ist's mit ihnen?  
 \* <sup>22</sup>So spricht der Herr Jahve:

Siehe, ich erhebe zu den Völkern meine Hand,  
 Und zu den Nationen hin hisse ich mein Panier,  
 Und bringen werden sie deine Söhne im Busen,  
 Und deine Töchter werden auf der Schulter getragen.

\*) verbannt und vertrieben

treffenden Bewohner, wird sich also, ungestört von den bisherigen „Vertilgern“ nach allen Seiten hin ausdehnen; vgl. dazu c. 54<sup>1</sup> ff. Sach. 2<sup>5-10</sup>. <sup>הצרי</sup>, intrans. Form mit aufgehobener Verdoppelung vgl. Olsh. S. 520; <sup>וַיִּשָּׂר</sup> als Kollekt. behandelt; das Bild vom Weibe ist einen Augenblick aufgegeben, wenn dem Text zu trauen ist, wird aber v. 20 sogleich wieder aufgenommen. <sup>וַיֵּץ</sup> ist beliebt in den Zukunftsbildungen Jeremias (vgl. c. 31<sup>1</sup>. 32<sup>15</sup>). „Rüde mir“, mache mir Platz vgl. Gen. 19<sup>9</sup>. „Die Söhne deiner Kinderlosigkeit“ poetisch kühne Wendung für: deine, der Kinderlosen, Söhne; sie gibt nun das Thema für die letzten drei Disticha. 21 Daß Zion sagen kann „in ihrem Herzen“: wer hat mir diese (die nota acc. zu streichen) geboren? klingt uns fremdartiger als dem antiken Leser, man denke nur an die Erzählungen von der Sara, Lea und Rahel, deren Sklavinnen für sie gebären. Die Exulanten hat nicht Zion, sondern die Fremde geboren, trotzdem sind sie rechte Zionsbürger. Unmöglich ist natürlich die Übersetzung: wer hat mir diese gezeugt (trotz des masc. <sup>יָלַד</sup>). <sup>וַיֵּלֶד</sup> und <sup>וַיִּלְדָּה</sup>, letzteres ein passiv. Part. wie vielleicht auch <sup>וַיִּלְדָּה</sup>, sind von der LXX noch nicht gelesen, gehören auch nicht in den Text, sondern sind eine späte und recht unglückliche Glosse zu <sup>וַיִּלְדָּה</sup> und <sup>וַיִּלְדָּה</sup>, denn die Sprecherin selbst ist nicht vertrieben, sondern umgekehrt getrennt von den weggetriebenen Verbannten und darum kinderlos, „allein zurückgeblieben“. <sup>וַיִּלְדָּה</sup>, wie, von welcher Beschaffenheit sind sie, sind das wirklich meine Kinder? Stadt und Volk sind sich gegenseitig fremd geworden; die meisten Exulanten sind ja auch zu der Zeit, wo Dtsj. schreibt, in der Fremde geboren und aufgezogen. Der ganze Vers steht im Gegensatz zu c. 47<sup>8</sup> f., Zions Schicksal wird das Gegenteil von demjenigen Babels sein, durch das sie kinderlos geworden ist.

Kap. 49<sup>22-50</sup> bringt nun im Anschluß an das vorhergehende Gedicht drei kurze Trostsprüche an Zion, die durch allerlei Einzelheiten im Stil, besonders aber durch den Inhalt so stark von Dtsj.s Art abweichen, daß ich den Versuch, sie für ihn zu retten, aufgeben muß. Viel eher könnten sie von Tritojef. geschrieben sein; da man aber nicht recht zu erklären wüßte, wie Stücke aus dessen Schrift hierher geraten könnten, so ist es einfacher, sie von einem jüngeren Nachdichter abzuleiten. Das gewöhnliche deuterojef. Versmaß ist nur so von ungefähr festgehalten.

49, 22, 23, der erste Trostspruch: die Diaspora wird von den Völkern zurückgebracht werden, deren Fürsten die niedrigsten Diener der Juden sein werden. 22 Die Eingangswortformeln scheinen in diesen drei Stücken außerhalb des metrischen Textes zu stehen, der sich auf einfache Distichen beschränkt, keine Strophen unterscheidet. Man hat daher nicht nötig, den Eingang für verstümmelt zu halten, obgleich ja die Abschreiber oder Redaktoren im B. Jes. mit dem Gottesnamen und den etwaigen Zusätzen zu ihm sehr eigenmächtig umgehen. Auch <sup>וַיִּלְדָּה</sup> braucht man nicht zu beanstanden; Dtsj. würde freilich wohl <sup>וַיִּלְדָּה</sup> geschrieben haben. Zion wird angedredet, wenn es auch nicht genannt ist, nur ist es hier nicht wie bei Dtsj. die Stadt Jerusalem, sondern das jüdische Volk. Das Bild vom gehißten Panier, schon bei Jes., ist besonders bei den Späteren beliebt (c. 11<sup>10.12</sup> 13<sup>2</sup> 62<sup>10</sup>). Daß die Völker auf den Wink Jahves oder ein anderes Zeichen die Israeliten herbeiführen, ist ein Gedanke Tritojef.s (c. 60<sup>4</sup> ff. c. 66<sup>12.19.20</sup>); von den Exulanten ist hier nicht mehr die Rede, nur von der Diaspora. <sup>וַיִּלְדָּה</sup> ein spätes Wort (Neh. 5<sup>13</sup> vgl. Pl. 129), für das ältere <sup>וַיִּלְדָּה</sup>, Busen, in dem der Wärter den Säugling trägt (Num. 11<sup>13</sup>). Die Erwachsenen sollen nach c. 66<sup>30</sup> in



<sup>23</sup>Und es werden Könige deine Wärter sein  
 Und ihre Fürstinnen deine Ammen;  
 Das Gesicht zur Erde werden sie vor dir niederfallen  
 Und den Staub deiner Füße lecken.  
 Und du wirst erkennen, daß ich Jahve bin,  
 Dessen Hoffer nicht zu Schanden werden.

\* <sup>24</sup>Wird genommen einem Starken der Fang,  
 Oder werden Gefangene eines Mächtigen entinnen?

<sup>25</sup>Denn so spricht Jahve:  
 Mögen auch Gefangene eines Starken genommen werden  
 Und der Fang eines Mächtigen entinnen,  
 Mit deinen Bekämpfern kämpfe Ich,  
 Und deine Söhne rette Ich!

Sänften getragen werden. Wären hier unter den Kindern Zions wie im vorhergehenden Gedicht Djes. s alle Exulanten verstanden, so könnte das Tragen im Busen und auf der Schulter nur in bildlichem Sinn gemeint sein, aber diese Auffassung kann man nur solange festhalten, als man das Stück für deuterosejanianisch hält. Ebenso steht es mit 23: die Könige werden die Bedienten der Juden sein und den Staub ihrer Füße lecken. Das sind Erwartungen und Versprechungen, die alles Maß überschreiten und sich so nirgends bei Djes., der die „Entronnenen der Völker“ gerettet und in die Jahvereligion aufgenommen wissen will, finden, wohl aber bei Tritojes. (c. 60<sup>10</sup>. 18 615). Müssen die Nichtjuden die niedrigsten, Staub ledenden Sklaven sein, damit die Juden erkennen, daß sie mit Recht auf Jahve gehofft haben? Dieser Vers enthält das schroffste Gegenteil von der Demut und dienenden Selbstverleugnung, die das Christentum von seinen Bekennern fordert. Die Situation und das Verhalten der Sabäer usw. c. 45<sup>14</sup> ff. kann man geschichtlich bedingt denken, so aber handelt es sich um eine eschatologische, von dem geschichtlichen Hintergrund so gut wie völlig losgelöste Erwartung, die als auf die geschichtlichen Prärogative Israels begründet zu beschönigen kaum möglich sein dürfte. Man kann nur bedauern, daß diesem Satz das „so spricht Jahve“ vorgelegt ist: hätte Djes. ihn geschrieben, so wäre er mitschuldig an dem gottlosen Hochmut des späteren Judentums. Denn das erste Distichon von v. 23 schließt deutlich genug die Ausflucht aus, daß es sich nur um eine einmalige und freiwillige Ehrfurchtsbezeugung der Heiden vor dem Gottesvolk handele. Aber Djes. ist an diesem Stück unschuldig. Der Satz: du sollst erkennen, daß ich Jahve bin! ist eine Lieblingswendung Hesekiels, kommt aber bei Djes. nicht vor; zum Sinn vgl. das folgende Stück.

49, 24 — 26, der zweite Trostspruch: ein menschlicher Held kann vielleicht seiner Beute beraubt werden, aber die Gegner der Juden haben es mit Jahve zu tun, er wird sie zwingen, ihr eigenes Fleisch zu essen. 24 Die Formel: denn so spricht Jahve, steht am Anfang von v. 25 stehend, mag an den Anfang von v. 24 gehören, kann auch von dritter Hand am Rande nachgetragen und dann an den verkehrten Platz geraten sein. V. 24 zu streichen, hat man keinen Grund. Einen allgemeinen Satz voranzustellen und dann davon die Anwendung zu machen, lieben auch die Ergänzter im B. Jeremia; hier ist übrigens v. 14 f. nachgeahmt, wo ebenfalls eine mit Nein zu beantwortende Frage einem Konzeptionsatz vorhergeht, ein rhetorisches Kunstmittel, dem zu Sagenden ein wirksames Relief zu geben. יצריק ist natürlich Schreibfehler für יצריק v. 25, das hier wie Jer. 20<sup>11</sup> im neutralen Sinn steht. 25 Der Vergleich, den diese Nachahmung von v. 14 f. vorführt, ist nicht sehr geschickt durchgeführt. Der Vf. will sagen: läßt schon ein menschlicher Held seine Gefangenen sich nicht leicht entreißen, so werde ich, der ich Jahve bin, mir doch ganz gewiß die von mir gepackten Feinde meines Volkes nicht entreißen lassen. Diesem Gedankengang entspricht zwar dem Inhalt nach v. 26, dagegen ist v. 25 b, der den eigentlichen schlagenden Nachsatz zu v. 25 a abgeben soll, ziemlich unglücklich ausgefallen, weil er durch das Hereintragen des Rettungsgedankens den Gegensatz: ich Jahve lasse die mir Verfallenen nicht entkommen, verbunkelt. Der Vf. ist kein guter Stilist, er meint mit dem

<sup>20</sup>Essen lasse ich deine Peiniger ihr Fleisch,  
 Und wie von Most sollen sie von ihrem Blut trunken werden;  
 Und erkennen wird alles Fleisch,  
 Daß ich Jahve dein Retter bin  
 Und dein Erlöser der Starke Israels.

\* 50 <sup>1</sup>So spricht Jahve:

Wo ist denn der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie ent-  
 lassen hätte?  
 Oder wer gehört zu meinen Gläubigern, dem ich euch verkauft hätte?  
 Siehe, um eurer Schulden willen seid ihr verkauft,  
 Und eurer Sünden wegen ist entlassen eure Mutter.

doppelten Ich alles Nötige auszudrücken; aus diesem Ich spricht dasselbe unklare Pathos wie aus dem „daß ich Jahve bin!“ in v. 23: der Name Jahve, Ich – das sagt doch alles! das weiß man doch! Jahve ist doch so viel wie der Großmächtige, vor dem alles in Angst zu geraten hat, wenn er nur von ferne sichtbar wird. In v. 25b liest man wohl besser den Plur. יריבך vgl. v. 26a; der Vf. denkt längst nicht mehr an den chaldäischen Unterdrücker, sondern an alle möglichen Feinde des nachexilischen Volkes. Ob das  $\text{אני}$  die nota acc. oder die Präposition ist, darüber kann man streiten. Die grimmige Drohung 26a ist den Späteren, besonders in der eigentlichen Eschatologie geläufig (Hes. 38<sup>21</sup> Hag. 2<sup>22</sup> Sach. 14<sup>13</sup>): die Angreifer des jüdischen Volks müssen sich selbst vernichten, tritt aber nirgends mit solcher Wut hervor wie hier; nur Sach. 9<sup>15</sup> liefert ein Seitenstück: die Juden werden das Blut ihrer Feinde trinken wie Wein, und es ist möglich, daß unser Vf. diese Stelle Deuteroisacharjas (um 160 v. Chr.) kennt. Nirgends findet sich bei Dtjes. eine so fürchterliche Rachsucht gegen die Chaldäer und andere Quäler, obwohl er natürlich auch deren Bestrafung erwartet vgl. c. 47 und besonders c. 51<sup>28</sup>. Der Schluß v. 26b ist eine fast wörtliche Nachahmung von c. 60<sup>1ab</sup>.

50, 1–3, der dritte Trostspruch: Jahve hat sein Weib, Zion, nicht endgültig entlassen und seine Kinder nicht wegen seiner eigenen Verschuldung (nur wegen der ihrigen) verkauft, warum kommt man ihm also nicht entgegen, wenn er retten will, hat er etwa nicht die Macht dazu, er, der durch sein bloßes Schelten Zerstörung bewirkt?  $\text{אני אקח}$  kann qualis heißen, aber diese Bedeutung ist nicht die nächste und weder hier noch c. 66<sup>1</sup> anzunehmen. Der Vf. will nicht sagen: seht einmal in dem Scheidebrief nach, welcher Art die Entlassung war, sondern: es gibt gar keinen Scheidebrief, wie es auch keine Gläubiger Jahves gibt. Wir haben hier den disputierenden Stil der Schriftgelehrten wie z. B. im B. Maleachi; man beginnt mit einer Frage, die Zustimmung oder auch Befremden und Widerspruch erregen soll und an die dann eine Beweisführung angeknüpft wird. Hier ist das Ganze ein reines Spiel mit Worten, wie es sich in solchen Scheindisputationen und Schreibtiischreden leicht einstellt, auch unter uns; sobald man das Bild fallen läßt, fällt auch die ganze Beweisführung dahin. Der Scheidebrief bedeutet die förmliche Scheidung; er wird in dem Gesetz Dtn. 24<sup>1ff</sup>. vorgeschrieben, um allzu willkürliche Verstöße der Frauen (nur der Mann kann der Frau den Scheidebrief geben, nicht auch umgekehrt) etwas zu erschweren. Jahve und Zion werden nach Hoseas Vorbild als Eheleute gedacht; Jahve hat zwar sein Weib auf eine gewisse Zeit von sich gestoßen, aber ihr keinen Scheidebrief ausgestellt, sie also nicht endgültig entlassen ( $\text{אני}$  mit doppeltem acc., wie sehr oft das gal.). Der Vf. rechnet damit, daß ihm keiner widerspricht und etwa fragt, worin ein solcher von Jahve ausgestellter Scheidebrief etwa bestehen müsse, oder gar behauptet, daß es in den alten Propheten Erklärungen genug gibt, die den völligen Bruch Jahves mit „diesem Volk da“ bedeuten. Er stützt sich natürlich darauf, daß die Jahvereligion noch immer fortbesteht; wenn er dies einfach gesagt hätte, so hätte er damit mehr gesagt, als mit diesem aus einem bloßen Bild gezogenen Sophisma. Sehr viel besser ist auch das zweite Bild nicht: Jahve hat seine Kinder, die Juden, nicht aus Not, Schulden halber, an die Heiden verkaufen müssen. Daß man seine Kinder verkaufen kann, wird in dem alten Gesetz Ex. 21<sup>7</sup> als selbstverständlich angenommen (s. weiter II. Reg. 4.

\*Warum kam ich und da war kein Mensch,  
 Rief ich und keiner antwortete?  
 Ist wirklich zu kurz meine Hand zum Erlösen  
 Oder keine Kraft in mir zu retten?  
 Siehe, durch mein Schelten trockne ich das Meer aus  
 Und mache Ströme zur Wüste,  
 Es verfaulen ihre Fische ohne Wasser,  
 Und es stirbt durch Durst [ihr Getier].  
 †Ich kleide die Himmel in Schwärze,  
 Und Sacktuch mache ich zu ihrer Hülle.

Neh. 5<sub>5</sub>). Die Endung *ut* in *בריות* v. 2, *קדרות* v. 3 gehört der späteren Sprache an. In den beiden letzten Stichen von v. 1 wird plötzlich das ganze Bilderspiel umgeworfen: die Kinder sind doch verkauft, die Mutter doch entlassen, die ersteren allerdings nicht wegen Jahves Schulden, sondern wegen ihrer eigenen Verschuldungen; eine solche Ungeschicktheit kann man dem Dtsj. nicht zutrauen. Ohne eine Strafpredigt tun es die Späteren nicht. Charakteristisch ist, daß der Mutter keine Vergehen zugeschrieben werden, sondern nur den Kindern, um in dem Begriff Zion etwas zu retten, was nicht verderbt und des Untergangs wert ist; die Individuen werden leicht aufgegeben, nicht aber das Volk. 2a ist ganz von Tritojes. abhängig, der Sag: warum kam ich und da war keiner? von c. 59<sub>16</sub> 63<sub>5</sub>, der Sag: meine Hand ist nicht zu kurz (*ח* komparativisch) zum Erlösen (vgl. c. 37<sub>27</sub> 42<sub>6</sub>) von c. 59<sub>1</sub>; ohne diese älteren Stellen wären diese vier Stichen dem Mißverständnis ausgesetzt, wie ich sie früher mißverstanden habe, als ich diese drei Trostsprüche noch für Dtsj. zu halten suchte. Getabelt wird nicht der Mangel an enthusiastischem Eingehen auf die Hoffnung, die Dtsj. predigt, sondern die Ablehr der sündigen Kinder Zions von Jahve und ihr Unglaube an seine Macht, wodurch Jahve verhindert wird, zu erlösen und zu retten. Bei Dtsj. wird Jahve durch Israels Kleinmut nicht daran gehindert; dagegen bilden bei Tritojes. die Sünden des Volkes noch immer die Scheidewand zwischen ihm und Jahve (59<sub>2</sub>). Der Beweis, den 2b und 3 Jahve für seine Stärke bringt, ist von absonderlicher Art. Man sollte einen Hinweis auf frühere wunderbare Rettungen, auf Siege über die Unterdrücker der Juden erwarten, statt dessen folgen ganz allgemeine, an Hiob und einzelne Psalmen erinnernde Schilderungen ohne historischen Hintergrund und ohne viel Beweisraft für die Zweifler; es sind Behauptungen über Naturvorkommnisse, die auch anders gedeutet werden können. Die Deutung auf den „Schöpfungsmythos“ ist völlig verfehlt, sowohl sprachlich (statt der Imperfekte sollten doch Perfekte gebraucht sein) als auch sachlich: was soll da das Verfaulen der Fische und warum werden die Himmel, die erst geschaffen werden müssen, in Sacktuch gehüllt? wenn noch das Gegenteil gesagt wäre! Das Schelten nach c. 17<sub>13</sub> auch Ps. 106<sub>9</sub>; die Verwandlung der Ströme in Wüste wörtlich so Ps. 107<sub>33</sub>. Warum der Autor sagt, daß die Fische ohne Wasser verfaulen (zu *באין* s. c. 5<sub>9</sub>), begreift man nicht recht: ist das ein besonderer Trost für die Verzagten? Der letzte Stichos in v. 2 kann nicht richtig sein; nach ihm würden die Fische zuerst verfaulen und dann sterben (*תמת* für das Impf. s. G. z. l. § 109k). Den Durst könnte man zwar durch das *צמאין*, wasserloses Land, von Ps. 107<sub>33</sub> beseitigen, nicht aber das *hysteron proteron* verfaulen und sterben. Vielleicht fehlt hinter *תמת* ein Wort, das allerlei Flußtiere meinte, wie Nilpferde, Krokodile usw., also etwa *בְּהֵמָה* (das masc. Suff. auch in *וְהָרָם*). *הבאשׁ* in *תיבשׁ* zu verwandeln, ist ein unglücklicher Gedanke: Jahve nimmt doch die Fische nicht erst aus, etwa um sie für den Verkauf zu trocknen? Ich habe früher v. 2b. 3 für einen Zusatz gehalten, weil ich c. 49<sub>22</sub>—50<sub>2a</sub> für Dtsj. zu retten versuchte; aber diese drei Trostsprüche sprechen so sehr für einen Schriftsteller niedrigeren Ranges, daß man ihm auch diesen wenig geglätteten Beweis für die Länge von Javes Arm zutrauen darf.

50, 4—11: das dritte Ebed-Jahve-Lied v. 4—9 mit dem Zusatz v. 10f. Es steht weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden in irgend welcher Verbindung, nur in c. 51<sub>4</sub> ff. erinnern manche Ausdrücke insoweit an das Lied, daß seine Einsetzung an dieser



\*<sup>4</sup>Der Herr Jahve hat mir gegeben die Zunge der Jünger,  
 Zu wissen, eine Antwort dem Zweifler zu geben;  
 Frühmorgens weckt er mir das Ohr, zu hören wie die Jünger,  
 Und ich war nicht widerspenstig, mich nicht zurück.

Stelle dadurch wenigstens einigermaßen erklärt werden könnte. Das Lied, im Anfang stark entstellt, ist diesmal in Strophen zu je vier pentametrischen Distichen abgefaßt; es schildert den Knecht, der wieder in der 1. pers. redet, als von Jahve ausgerüsteten und inspirierten Prophetenjünger, der trotz der bösen Erfahrungen, die er in seinem Berufe macht, geduldig und standhaft bleibt und der Rechtfertigung durch Jahve gewiß ist. 4 und 5 müssen vier Disticha enthalten, aber nur das erste und letzte sind in einem guten, die beiden mittleren dagegen in einem nahezu verzweifelten Zustande, besonders das zweite. Das erste Distichon sagt: der Herr Jahve (אֲדֹנִי) dient v. 4. 7. 9 nur zur Ausfüllung des ersten dreizehigen Stichos) habe dem Gottesknecht die rechte Beredsamkeit gegeben. Beschreiben nennt er sich nicht einen Propheten, sondern nur einen Prophetenjünger; da doch die Stelle c. 8:16 zu Grunde zu liegen scheint, so gehört er also zu den Bewahrern von Zeugnis und Gesetz, wie der Dichter תַּעֲרֶה und תִּוְרֶה verstanden haben dürfte, er ist der vollkommene Schriftgelehrte. Beim zweiten Distichon haben alle alten Übersetzer einen abweichenden Text oder verlegen sich auf's Raten. Pesch. und Trg. scheinen das erste Wort לִדְרֹעַ (= להודיע) auszusprechen und für das zweite לְחַיִּית zu lesen. Die LXX übersetzt: ἡνίκα δὲ εἰπεῖν λόγον, mag also etwa לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים gelesen oder geraten haben. Die Vulg. übersetzt עָוִי mit sustentare. Klost. liest לְרַעַת für לְרֹעַת (den Müden mit dem Worte weiden, ein wunderlicher Gedanke), Hitzig spricht das zweite Wort לְעוֹת (töricht reden!), Wort streicht den „Müden“ und übersetzt: ein Wort zu seiner Zeit sprechen (da sollte aber doch לְעוֹת hinter דָּבָר stehen), de Sag. verbindet דָּבָר mit יַעִיר (was schon wegen der Fortsetzung אֵין יַעִיר nicht angeht). עוֹת hat man nach dem arab. عَوَرَ, helfen, oder nach dem arab. عَيَتْ, pluvia rigavit, erklärt (letzteres Rück. und Ew.). Also Deutungen und Emendationen die Fülle; die letzterwähnte Deutung wäre vielleicht die beste, wenn nur das אֶת-יַעִיר nicht der schlimmste Stein des Anstoßes wäre. Um von der auffälligen nota acc. zu schweigen, die man ja dem Abschreiber aufs Konto setzen kann, so hat in diesem ganzen Gedicht der Gottesknecht es nicht mit „Müden“, sondern mit zornigen Widersachern und Angreifern zu tun, die ihn doch wohl nicht deswegen schlagen und anspeien, weil er den „Müden“ Gutes erweist. Indem ich dem Vorschlag von Grätz, לַעֲרֹא für עוֹת zu lesen, folge, wähle ich für יַעִיר ein Wort, das auf den im Folgenden geschilderten heftigen Streit vorbereitet, also etwa חֲנִיף vgl. c. 9:16 33<sup>14</sup> oder, weil äußerlich dem יַעִיר ähnlicher, מַעֲרִי, Zweifler, Abtrünniger (Ps. 119<sup>113</sup>). Der Gottesknecht weiß also, auf die Reben der Gottlosen, Gesetzesverächter, Zweifler, deren Steppis im AT. mit gottlosem Leben („es ist kein Gott“, darum darf man tun was man will) zusammenhängt, zu antworten; er hat es in seiner Seelsorge eben nicht bloß mit dem „zerbrochenen Rohr“ c. 42:1 ff., sondern auch mit den Gottlosen zu tun, die er warnen und zur Buße mahnen soll, gemäß den Vorschriften Hesekiels (c. 3:17 ff.). Vielleicht ist die jetzige Lesart אֶת-יַעִיר durch Konjekturen aus der Schreibart הַמַּעֲרִי entstanden. Der dritte Stichos v. 4 b 5a bis אֵין ist stark überladen. Zunächst werden wir יַעִיר בִּבְקָר als eine Variante zu den beiden folgenden Wörtern ansehen dürfen (vgl. c. 27:5); es entsteht dann das gute Distichon: frühmorgens weckt er mir das Ohr, zu hören wie die Jünger. Bei בִּבְקָר darf man wohl an Ps. 5:4 denken: frühmorgens rüste ich dir zu und spähe; aus dem Gebet und dem Gottesdienst im Tempel holt er sich seine Inspiration, vgl. auch Ps. 119<sup>148</sup>. Jedes Wort in diesem Vers, vielmehr im ganzen Gedicht, müßte die Allegoristen zur Verzweiflung bringen, wenn nicht eben die Allegorie überhaupt auf der Verachtung des Wortsinns beruhte, freilich nicht selten auch auf einer völligen Gleichgültigkeit gegen den Sinn oder Unsinn der Allegorie selber: etwas Abgehackteres hätte ein exilischer Schriftsteller von „Israel“ nicht sagen können, als daß es die Schriftgelehrtenberedsamkeit — nicht empfangen werde, sondern — empfangen habe und in der Morgenfrühe inspiriert werde. Und eine unglücklichere Parallele für diese Umdeutung unserer Stelle auf die Gesandten Israels ließ sich auch nicht leicht finden, als das הַשְׂכִּירִים im B. Jeremia (c. 7:13. 25 usw.),

<sup>6</sup>Meinen Rücken gab ich den Schlagenden, meine Backe den Raufenden  
 Und barg mein Angesicht nicht vor Beschämung und Spöchel.  
<sup>7</sup>Doch der Herr Jahve hilft mir, drum bin ich nicht beschämt,  
 Sondern mache mein Gesicht wie Kiesel und weiß, daß ich nicht zu Schanden werde.  
<sup>8</sup>Nahe ist mein Rechtfertiger, wer ist mein Gegner? treten wir zusammen!  
 Wer ist mein Widerpart? er nahe sich zu mir!

wo überall Israel als verstoßt, nicht hörend, widerspenstig den Knechten Jahves gegenübergestellt wird. Nirgends im ganzen AT. dient der „Knecht Jahves“, wenn mit diesem Begriff der der Lehre verbunden wird, als Bezeichnung des Volkes; überall steht auch in den Ebed-Jahve-Liedern der Gottesknecht dem Volk gegenüber, und zwar als Gottesknecht nur dem Volk Israel, nicht den „Völkern“, auf die mit keiner Silbe hingedeutet ist und die erst künftig, nach Israels Wiederaufrichtung, der Gegenstand seiner Wirksamkeit werden sollen (c. 49<sup>a</sup>). Als Religionslehrer und Seelsorger kann er nur Individuum sein, so gut wie Hesekiel (c. 31<sup>7</sup> ff.) als Seelsorger eben Hesekiel selber ist. Daß zum vollkommenen Schriftgelehrten das bloße Studium nicht genügt, sondern daß er mit dem *πνεῦμα συνέσεως* erfüllt sein muß, wenn er die „Worte seiner Weisheit“ (vgl. LXX Cod. Al. zu v. 4) „wie Regen ergießen“ soll, weiß auch der Siracide (c. 39<sup>a</sup>). Wie der Schüler auf den Lehrer, so hört der Gottesknecht auf Jahve und sein Wort. V. 5a bis אֲנִי sagt ungefähr dasselbe, kommt aber post festum, denn wenn das Ohr geweßt ist, braucht es nicht mehr geöffnet zu werden; demnach wird dieser Satz Variante zu v. 4b sein. V. 5b fährt fort: ausgerüstet mit dem Charisma der Rede, jeden Morgen neue Lehre empfangend, ist der Gottesknecht nicht widerspenstig oder zaghaft zurückgewichen vor seinem schweren Beruf, vgl. Jer. 17<sup>16</sup> und das herrliche Gedicht Jer. 20<sup>7</sup> ff. 6 Er hat vielmehr die ärgsten Mißhandlungen und Beschimpfungen wie Jeremia willig über sich ergehen lassen. כָּרַט raufen, nämlich den Bart, Zeichen wütenden Zorns, besonders auch des Höherstehenden gegen den Niedrigen und Schuldigen (Neh. 13<sup>25</sup>). Für לָחִי ist לָחִי? metriß bequemer, auch poetischer. Jemandem ins Gesicht speien ist Ausdruck ärgster Verachtung und Beschimpfung (Num. 12<sup>14</sup> Dtn. 25<sup>9</sup> Mt. 26<sup>67</sup>). בְּלִמּוֹת, dessen dritter Radikal zum Schutz des kurzen i verdoppelt ist (Olsh. § 83d), wird wie בְּלִמּוֹת Jer. 23<sup>30</sup> als Abstraktum anzusehen sein. Am Anfang des zweiten Distichons I. וַפְּנֵי des Rhythmus wegen. 7 Der Gottesknecht konnte die Beschimpfungen auf sich nehmen, weil er sich im Recht wußte und deshalb auf Jahves Beistand rechnen konnte. Auf die Dauer kann er nicht zu Schanden werden; er ist zwar beschimpft worden, aber hat nicht den Schimpf des endgültig Unterlegenen. Für das zweite על-כן hat die LXX besser כִּי, sondern. „Wie Kiesel“ vgl. Hes. 3<sup>8</sup> f. Jer. 1<sup>8</sup>: unempfindlich, gleichgültig gegen die Beleidigungen. Wer die Beleidiger sind, unter welchem Volk die abtrünnigen Zweifler v. 4 zu suchen sind, wird nicht ausdrücklich gesagt; aber eben deswegen und wegen der offenbaren Anlehnung unsers Dichters an Jeremia und Hesekiel sind es die Juden, die der Mahnungen des Thorallehrers überdrüssig sind, ihn nach c. 53 nicht verstehen und würdigen und ihn darum behandeln, wie man Jeremia behandelte. Auch c. 49<sup>a</sup> tritt die Entmutigung des Knechtes bei seiner Arbeit unter den Israeliten ein. 8 „Nahe ist mein Rechtfertiger“ vgl. c. 9<sup>a</sup>, bald wird Jahve mir Recht geben; der Ausdruck erinnert an c. 47<sup>13</sup> und besonders an c. 51<sup>5</sup>: nahe ist Jahves Recht; sachlich ist freilich die Übereinstimmung gering. Wer will mit mir im Prozesse streiten? vgl. Röm. 8<sup>33</sup> f. Vorausgesetzt wird, daß auch die Widersacher des Gottesknechts Jahve für den Richter halten, von dessen Entscheidung es abhängt, wer Recht hat: werden meine Feinde es auf einen Prozeß vor Jahve ankommen lassen? Sie lassen jetzt ihrem Zorn den Zügel schießen, aber sie werden es doch nicht wagen, mich bei Gott zu verklagen, und wenn sie es wagen sollten, so wird Jahve mich gerecht sprechen. Im ersten Stichos lese ich וַיִּבֶּי für וַיִּבֶּי, des Metrums und des Parallelismus wegen. In נַעֲמָרָה ist, um das Zusammenstoßen zweier Consonanten zu vermeiden, der Ton zurückgezogen und dadurch das dag. euphon. in יָרָךְ möglich geworden. בֵּעַל מִשְׁפָּטִי ist nicht mein Richter, sondern der (gegnerische) Teilhaber meiner Rechtsache, die als gemeinsame Angelegenheit des Klägers und des Verklagten gilt vgl. בֵּי דִבְרֵיךְ Ec. 24<sup>14</sup>, אֲנִשִּׁי רִיבָךְ Jes. 41<sup>11</sup>. מִשְׁפָּט und נַשׁ auch c. 41<sup>1</sup>. 9 Der Anfang wie der von v. 7 (wo



- <sup>9</sup> Siehe, der Herr Jahve hilft mir, wer ist, der mich verdammt?  
 Siehe, sie alle zerfallen wie das Kleid, die Motte frisst sie.
- <sup>10</sup> Wer unter euch Jahve fürchtet, höre auf die Stimme seines Knechts;  
 Wer in Dunkelheiten wandelt und keinen Lichtstrahl hat,  
 Vertraue auf den Namen Jahves und stütze sich auf seinen Gott!
- <sup>11</sup> Doch siehe, ihr alle, die ihr Feuer anzündet, Brandpfeile entflammt,  
 Geht in die Flamme eures Feuers und in die Brandpfeile, die ihr in Brand gesetzt!  
 Von meiner Hand geschieht euch das, zum Ort der Pein sollt ihr euch legen!

übrigens die LXX  $\gamma\eta\rho$  hat).  $\text{מי}$  verstärkt  $\text{הוא}$ : wer kann das sein, der usw.  $\text{הרשע}$  ist ein gerichtlicher terminus, also nicht: für gottlos, sondern: für schuldig erklären, Gegensatz von  $\text{הצדיק}$ . Schuldig spricht der Richter, aber Richter, die den Gottesknecht aburteilen könnten, gibt es nicht. Alle seine Gegner vergehen wie das Kleid, das die Motte frisst; das Bild aus c. 51<sup>a</sup>,<sup>8</sup>, wo es ersichtlich ursprünglich zu Hause ist, während es hier in der Nachahmung nicht besonders gut angebracht ist. Dem Gottesknecht, dem Hebräer überhaupt (Hiob), genügt nicht das Bewußtsein der guten Sache, er verlangt auch die objektive Bestätigung durch den Erfolg, die göttliche Entscheidung, den Sieg ( $\text{קצ}$ ), und das um so notwendiger, als seine Gegner die eigenen Volks- und Religionsgenossen sind. Denn dafür sprechen auch die letzten Sätze: Heiden könnten ihn zwar schlagen, aber nicht anklagen. Sie sprechen auch für den individuellen Charakter des Gottesknechts: es sollte doch wohl eine schwierige Aufgabe sein, uns vorstellig zu machen, wie das „wahre“ Israel von dem empirischen oder gar das letztere von den Heiden mit einer Anklage vor Jahve bedroht sein könnte. Daß der Vf. im Bilde spricht, wird ja wohl niemand bestreiten, aber daß dies Bild wesentlich anders ist als Djes.s Wortgefechte zwischen Jahve und den Göttern oder Götzenverehrern, das zu sehen, bedarf es doch keiner scharfen Augen; hier handelt es sich nicht, wie bei Djes., um phantasiervolle Scheinkämpfe, sondern um einen sehr ernsthaften Kampf zwischen dem Thoralehrer und dem „Haus Ungehorsam“, wie Hefetiel zu sagen pflegt, und um die Frage, auf wessen Seite Gott ist.

50, 10f. ist ein Zusatz von der Hand dessen, der die Ebed-Jahve-Lieder eingesetzt hat vgl. c. 42<sup>a</sup>—7. Daß die Verse, die in der 3. pers. vom Gottesknecht sprechen, nicht von dem Dichter der Lieder herrühren, geht aus der Schärfe hervor, mit der v. 11 spricht und die das gerade Gegenteil der in den Liedern herrschenden Gesinnung ist. Auch von Djes. ist der Zusatz nicht geschrieben, weil er überhaupt diese Dichtungen nicht kennt und sich über Israeiliten nicht so feindselig äußert, auch die Charakteristik v. 11 kaum im Exil auf irgend jemand anwendbar ist. Dagegen finden sich einerseits bei den jüngeren Einschaltungen in c. 40—66, andererseits bei Tritojes. formale und sachliche Parallelen, sodaß, da an die Verfasserchaft Tritojes.s nicht zu denken ist, der Vf. in späterer Zeit gelebt haben muß, wahrscheinlich erst im zweiten Jahrhundert, wo der Gegensatz zwischen den Gesetztreuen und den „Gottlosen“ am erbittertsten war; der Vf. ist vielleicht mit dem Herausgeber von c. 40—66 identisch. 10  $\text{מי}$  wie c. 44<sup>10</sup> im selben Sinn wie in v. 10 b  $\text{אשר}$ , Relativum; daher auch mit der LXX der juss.  $\text{ישמע}$  zu lesen. In v. 10 spricht der Vf. im eigenen, in v. 11 in Jahves Namen; ähnlich schwankte der Ergänzer in c. 48<sup>1,2</sup> und v. 4.  $\text{עברך}$  mag er als sing. geschrieben haben, aber versteht es gewiß als Kollektiv; es sind für ihn die Propheten, die das Gesetz vermittelt haben, und die Schriftgelehrten, die es vertreten. Der „Jahvesfürchter“, ein jüngerer technischer Ausdruck, der „in Dunkelheiten wandelnde“ (zum acc. vgl. c. 57<sup>2</sup> 33<sup>15</sup>), also die Elenden, die „mit zerfchlagenem Geiste“, die zu „Jahves Wort hinbeugen“ (57<sup>15</sup> 66<sup>2</sup>), die gesetztreuen Juden, weisen auf den späten Ursprung dieses Verses hin; der „Name“ fehlt nicht leicht bei Epigonen. „Sich auf seinen Gott stützen“ wie c. 10<sup>20</sup> 48<sup>2</sup>;  $\text{בטח}$  ist geradezu ein Ausdruck für Religion haben. 11 wendet sich unvermittelt, ganz nach der Art Tritojes.s (vgl. 3. B. c. 57<sup>3</sup>), gegen die boshaften Ungetreuen und Schismatiker. Es sind Leute, die Feuer anzünden (קרה) noch c. 64<sup>1</sup>, außerdem Jer. 15<sup>14</sup> = 17<sup>4</sup> b Dt. 32<sup>22</sup>) und Brandpfeile  $\text{ויקרת}$  inforrekt für  $\text{ויקרת}$   $\text{ולש}$ . § 82 c G.-K. § 20 n) entflammen. Da man Brandpfeile nicht gürtten kann, so lesen Sefer u. a. nach Pesch.  $\text{כאורי}$ , und mit Recht, denn  $\text{האור}$  bedeutet



- \*51 <sup>1</sup>*Hört auf mich, die ihr dem Heil nachjagt, Jahve suchet,  
Schaute auf den Felsen, wo ihr gehauen, die Höhlung, wo ihr ge-  
[fördert seid,*  
<sup>2</sup>*Schaute auf Abraham, eueren Vater, und Sara, eure Gebälerin,  
Denn als Einen berief ich ihn und segnete und mehrte ihn.*

nicht bloß erleuchten, sondern bei den Späteren (c. 27<sup>11</sup>) auch in Brand setzen, und das folgende <sup>11</sup>אור (c. 44<sup>16</sup> 47<sup>14</sup>) weist darauf zurück. Könnte das Feuer ein Bild der Gottlosigkeit sein (9<sup>17</sup> Hiob 31<sup>12</sup>), so sind die Brandpfeile dafür zu speziell, sie scheinen die tückischen Bestrebungen solcher feindlichen Brüder, wie sie c. 66 geschildert werden, und späterer Zwietracht- und Unruhmstifter zu charakterisieren, die ja in der nachexilischen Gemeinde niemals ausstarben und besonders im zweiten Jahrh. den Bau in Brand zu stecken drohten. Selbstverständlich ist hier von den Mißhandlungen des Gottesknechts nicht die Rede, sondern von Angriffen auf das Gesetz und die Gesehtreuen. „Aus meiner Hand ist euch dies geworden“ dürfte Reminiszenz aus Mal. 1<sup>6</sup> sein. מעצבר saßt man wegen שכב am besten als Ort der Pein; wo dieser zu suchen ist, deutet c. 66<sup>23. 24</sup> an, es ist die Gehenna bei den Späteren und wohl auch bei unserem Ergänzter.

51, 1-8 ein schwungvolles und überaus herrliches Gedicht von der nahen ewigen Rettung Jahves und der Ausbreitung seiner Herrschaft über die Welt, fünf Strophen zu je vier Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Die zweite Strophe ist um ein Distichon zu kurz, an anderen Stellen zeigt sich das Bestreben der Abschreiber, die Stichen auf die gleiche Länge zu bringen, trotzdem ist das Versmaß unverkennbar. 1. 2 Das Beispiel des Abraham, der aus Einem Mann zum großen Volk wurde, soll zur Hoffnung ermuntern. Jede Strophe (mit Ausnahme der verstümmelten zweiten) beginnt mit einem Imperativ. Jahve spricht, obgleich öfter יריר in der 3. pers. steht. Hören sollen die, die dem „Recht“ nachjagen; צדק muß nach dem Zusammenhang vgl. v. 5. 6. 8 das erreichte Recht, der Sieg der guten Sache, das Heil sein. Die hier Angeredeten sind, im Gegensatz zu c. 50<sup>2</sup>, solche, die wie der Prophet selber eifrig nach der Erlösung, nach Jahves Advent, ausschauen. Sie sollen sich ihres Ursprungs erinnern, der auch unscheinbar war. Abraham und Sara werden mit einem Felsen, genauer einem Steinbruch verglichen, die Israeliten mit den daraus geförderten Steinen. Das Bild ist so fremdartig, daß eine Anspielung darin liegen mag. Es ist wohl denkbar, daß die Höhle von Hebron, die die nachexilische Quelle zu einem gewöhnlichen Begräbnisplatz macht Gen. 25, ursprünglich mit dem heiligen Baum von Hebron, „vor dem“ sie sich befand, in kultischem Zusammenhang stand und dazu diente, die Weihgeschenke und das Opferblut aufzunehmen, und daß mit ihr später anthropogonische Mythen verknüpft wurden, wie andere Mythen mit anderen Höhlen (vgl. Wellh. Skiz. III<sup>1</sup> S. 100 ff. 45 ff.); Djes., der auch v. 9 in aller Unbefangenheit von einem Mythus Gebrauch macht, konnte auch diesen Aberglauben zu einer Anspielung benutzen. Natürlich hat das kaum einen Wert für die Religionsgeschichte, denn gerade solche Mythen sind oft jung und Spielerei, doch fällt einem Jer. 2<sup>27</sup> dabei ein. Zu dem אפ. לב. מקבת mag בור Glosse sein; zu den Relativsätzen הצבתם und נקרתם ist etwa שם hinzuzudenken, die Kürze wurde dem Dichter durch das Metrum ausgenötigt. 2 Das impf. תחיללכם statt des zu erwartenden Partizips ist auffällig. Dillm. meint, daß Sara noch immer die zeugende Mutter des stets sich erneuernden Volkes sei, aber diese mythische oder mythische Anschauung ist dem Vf. sicher fremd, Sara ist keine Istar; unser impf. soll offenbar nur den Begriff Mutter ausdrücken. Vielleicht war dem Dichter das part. mit dem schweren Suff. zu schwerfällig; möglich ist auch, daß er das perf. חוללכם geschrieben hat (Grätz u. a.). Worauf es ihm ankommt, sagt v. 2b: aus dem Einen, aus Einer Familie (der Hausherr vertritt die Familie, daher brauchte es nicht zu heißen: aus diesen beiden) hat Jahve ein großes und gesegnetes Volk gemacht, wie viel mehr wird er das schon vorhandene Volk wieder groß machen können. Statt des 1 der beiden letzten Verben, das in finalem Sinn zu fassen wäre: um ihn zu segnen, schreibt man besser 2: und segnete ihn dennoch. Der Vers beweist wieder deutlich, daß Djes. den

<sup>3</sup>Denn Mitleid hat Jahve mit Zion, Mitleid mit ihren Trümmern,  
Und wird machen ihre Wüste wie Jahves Garten und ihre Steppe wie  
[Eden,  
Wonne und Freude wird darin gefunden, Lob und Liedesklang.

<sup>4</sup>Merkt auf mich, mein Volk, und mir gebt Gehör,  
Denn Weisung wird von mir ausgehen und Recht zum Licht der Völker,  
<sup>5</sup>In Bälde nähert sich mein Heil, geht aus meine Rettung,  
Meine Arme werden die Völker richten, mein die Gestade harren.

Jahvisten viel gelesen hat (Gen. 12); wie verschieden er und Hesekiel sind, lehrt die kalte Behandlung desselben Gedankens in Hes. 33<sub>24</sub> ff. 3 Drei Distichen statt der zu erwartenden vier; wahrscheinlich ist das erste ausgefallen, nicht das letzte (wie oben nur deswegen angenommen ist, um den Strophenanfang markieren zu können); es wird die Nutzenwendung aus v. 1 f. gezogen haben: hört, ihr Kinder Abrahams, ich werde euch wieder glücklich machen. Denn Jahve hat Mitleid mit Zion, das in Trümmern liegt (das  $\text{לֹא־יָשָׁב}$  gehört wohl dem Abschreiber). Da der folgende Satz doch nicht geeignet ist, uns so in die Zukunft zu versetzen, als wäre sie schon Gegenwart oder Vergangenheit, so wird man  $\text{וְיָשָׁב}$  lesen müssen. Daß die hebr. Syntax eine wächserne Nase hat, zeigen die Exegeten, die in c. 9 f. c. 22 das perf. und impf. cons. durchaus als historische Tempora behandelt haben wollen, hier aber gar keinen Versuch machen, historisch nachzuweisen, daß zur Zeit Dtsjes die Wüste Juda in ein Paradies umgewandelt war. Eden und Garten Jahves (oben wegen des Metrums umgestellt) wieder aus dem Jahvisten (Gen. 13<sub>11</sub>), obwohl ja der Vf. auch anderweite Kenntnis davon gehabt haben kann, wenn auch schwerlich so gelehrte wie Hesekiel (c. 28<sub>13</sub> f.). Dagegen erinnert v. 3 b an Jer. 31<sub>3</sub> (33<sub>11</sub>); in dem naiven Jdhl Jeremias und den pathetisch-empfindsamen Zukunfts-schilderungen Dtsjes wird die große Verschiedenheit beider Geister offenbar. 4. 5 Neue Anrede an das Volk. Daß sonst noch jemand angeredet würde, ist sehr unwahrscheinlich, denn die Ausbreitung der Thora und des Rechtes (l.  $\text{מִשְׁפָּט}$  ohne Suff. mit LXX Cod. Al.) über die Völker wird nach dem ganzen Zusammenhang von v. 1 – 8 nur zum Trost Israels erwähnt, wie denn auch im Folgenden von den Völkern nur in der 3. pers. die Rede ist.  $\text{לְאֻמִּי}$ , inkorrekt mit  $\text{י}$  geschrieben und nur hier vorkommend, von manchen Handschriften und der Pesch. in den plur.  $\text{לְאֻמִּים}$ , von der LXX sogar in  $\text{הַמְּלָכִים}$  verwandelt, ist wahrscheinlich vom Abschreiber hinzugefügt, um dem vermeintlich defekten Stichos aufzuhelfen. Die Wendungen: Thora wird von mir ausgehen v. 4, und: meine Arme werden die Völker richten v. 5, scheinen Bekanntschaft mit c. 2<sub>2</sub>–<sub>4</sub> zu verraten.  $\text{אֲרָנֶיךָ}$  läßt sich weder dem Metrum noch dem Sinn nach in v. 4 unterbringen; denn weder der Sinn „ruhig machen“ noch „aufregen“ paßt zu  $\text{מִשְׁפָּט}$  und  $\text{אֵר$ , ebenso wenig paßt zu dem Gedanken das arabische  $\text{رَגَى}$ , restituere. Die LXX zieht es zu v. 5 und gewährt dadurch auch das Mittel, den ersten Stichos von v. 5 auf die nötige Länge zu bringen. Ihr  $\text{ἐγγύς}$   $\text{ταχύ}$  verwandelt Bachmann in  $\text{אֲרָנֶיךָ אֲקָרִיב}$  (nach Jer. 49<sub>19</sub>), Wort in  $\text{קָרִיב}$   $\text{בְּרָנָה}$ , am nächsten liegt wohl  $\text{קָרִיב}$   $\text{הַרְגִּיעַ}$ , es eilt, nähert sich mein Heil, ersteres Wort als denomin. von  $\text{רָנָה}$ , Augenblick, Hilfsverb. zu  $\text{קָרַב}$  und  $\text{רָצָה}$ . Im zweiten Distichon von v. 5 scheint das dritte Sätzchen eine Variante zum ersten zu sein vgl. die LXX, die für  $\text{יִשְׁפָּטֵנִי}$  dem Anschein nach  $\text{יִשְׁבְּרֵנִי}$  gelesen hat; jedenfalls kann Dtsj. nicht zweimal  $\text{זָרַע}$  geschrieben haben. Die Strophe beweist, daß Dtsj. die Ebed-Jahve-Lieder nicht kennt; was er vom „Arm Jahves“ erwartet, das soll nach jenen (und nach den Zusätzen dessen, der sie einschaltete), die stille lehrhafte Missionstätigkeit des Gottes- knechtes zur Ausführung bringen; der Dichter jener Lieder lebt in einer Friedenszeit, Dtsj. verkündet Sturm und Drang. Wenn aber Tyrus die Staaten zertrümmert hat, wird Jahves Thora und Recht die Völker beglücken, die darin ihr Heil erkennen werden. 6 erinnert an c. 40<sub>6</sub>–<sub>8</sub>. Himmel und Erde vergehen, aber Jahves Heil bleibt in Ewigkeit. Es ist, als ob der Vf. den Abschluß seiner Schrift vorbereitete, indem er jenes Thema wieder aufnimmt, das den geistigen Gehalt seiner Verheißung ausdrückt. Im Anfang redet er frißher,

*‘Hebt gen Himmel eure Augen und schaut auf die Erde,  
Denn die Himmel sind zerfetzt wie Rauch und die Erde wie ein Kleid,  
Zerfallen wird [das Weltall] und seine Bewohner wie Mücken sterben:  
Doch meine Rettung wird auf ewig sein, und mein Heil nicht aufhören.  
‘Hört auf mich, die ihr das Recht kennt, in deren Herzen meine Thora,  
Fürchtet nicht den Schimpf der Menschen und vor ihrem Hohn bebt nicht!  
Denn wie das Kleid wird die Motte sie fressen und wie die Wolle die [Schabe:  
Doch mein Heil wird auf ewig sein und meine Rettung für und für.  
\*<sup>9</sup> Rege dich, rege dich, waffne dich mit Kraft, Arm Jahves,  
Rege dich wie in den Tagen der Vorzeit, den urzeitigen Geschlechtern!  
Bist du es nicht, der zerschellte Rahab, durchbohrte das Meerungeheuer?*

hier aber, gehoben durch den großen Gedanken vom Heil der Welt, kühner, erhabener. Die Himmel sind zergangen (zu dem א. מלך vgl. מלכים, Kleiderfetzen), wie Rauch, der vom Winde zerfetzt ist. Dies Verbum genügt auch für das zweite Subjekt, die Erde, die mit dem Kleide verglichen ist; das zweite Verb תבלה ist also hier mindestens nicht nötig. Da das folgende Distichon unvollständig ist, so ist oben ein תבלה תבלה übersetzt und angenommen, daß das zweite Wort wegen seiner Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden ausgefallen ist. כן kann nur Müde bedeuten, ist aber doch vielleicht in כנף oder כנים zu verbessern. Unsere gewaltige Stelle scheint die Quelle der späteren Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde zu sein (c. 65<sup>17</sup>. 66<sup>22</sup>). Djes. aber hat gewiß keinen eigentlich eschatologischen Vorgang im Auge, er spricht wie ein Dichter. Niemand wird ihm an dieser Stelle leeres Pathos vorwerfen. Daß nicht bloß die Dinge in der Welt, die wir täglich um uns vergehen sehen, daß die Welt selber vergänglich ist, daß aber in und über ihr ein Ewiges vorhanden ist, das Heil der Religion, das ist der erhabenste und größte Gedanke, der vor dem Christentum gedacht worden ist. In v. 6a scheint entweder הברטן oder eher noch מתחת von Abschreiberhänden zur vermeintlichen Aufbesserung des Stichos eingeflickt zu sein; in v. 6b ist am Schluß mit Wort nach der LXX תחת für תחת zu schreiben. 7. 8 In dieser erhabenen Stimmung taucht vor dem Propheten das Bild seiner leidenden Volksgenossen auf, die Jahves Thora und Recht, die den Völkern noch unbekannt sind, schon im Herzen haben und doch von den Menschen beschimpft und gelästert werden, aber er hat das Mittel sie zu trösten. Die Menschen vergehen alle, aber das Heil bleibt ewig. Daß in v. 8b der Schlußsatz von v. 6 wiederholt wird, ist nicht allein nicht störend, sondern von ergreifender Wirkung (vgl. übrigens c. 40<sup>7. 8</sup>). תרפה und נדופים (man liest wohl besser des Metrums wegen נדפם) auch Zeph. 2a, welche Stelle jünger ist als die unsrige. In v. 7a mag עץ wieder dem Abschreiber angehören. אנני v. 7b als poetisches Wort und in ganz anderem Sinn als c. 81. Das zweite יאכלם v. 8a ist deutlich ein Gliedwort und gewiß nicht vom Vf. כס א. מלך דורים statt דורות noch Ps. 72<sup>5</sup>. 102<sup>25</sup> in derselben Wendung. Wahrscheinlich ist hier die Dichtung zu Ende, obwohl v. 12 ff. die Tröstung fortgesetzt wird. Der Trost, der hier geboten wird, lautet: wenn Jahves Thora und Recht der ganzen Welt zu teil werden sollen, so darf das Volk nicht verzagen, das beides schon jetzt besitzt.

51, 9—11. Der letzte Vers ist aus c. 35<sup>10</sup> durch dritte Hand hierher gestellt. Die beiden ersten enthalten ein Inritisches Gedicht in Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, das Jahve auffordert, seine Stärke wieder zu beweisen wie in der Urzeit. Warum man darüber streitet, wer diese Worte spricht, warum es ein anderer sein soll als der Vf. selber, ist nicht zu verstehen. 9 עירי die beiden ersten Male auf der zweiten, das dritte Mal auf der ersten Silbe betont (wie Jdc. 5<sup>12</sup>) zur besseren Verteilung von Hebung und Senkung. Der Arm Jahves soll Stärke anziehen wie eine Rüstung vgl. c. 59<sup>17</sup>; daß man Kraft ablegen und wieder an sich nehmen kann, kommt auch in Sagen und Märchen anderer Völker vor. Die Tage der Vorzeit, der ältesten Generationen (zu עולמים s. c. 45<sup>17</sup>), sind nicht die Tage Moses, sondern die Urzeit der Welt, Rahab nicht das Symbol Ägyptens, sondern das Meerungeheuer;



<sup>10</sup>*Bist du es nicht, der austrocknete das Meer, die Wasser des großen Urmeers?  
Der du machte Meerestiefen zum Wege, daß hindurchzogen die Erlösten?*

V. 11 aus c. 35<sup>10</sup>.

\* <sup>12</sup>*Ich, ich bin's, der dich tröstet: wie kannst du dich fürchten  
Vor dem Menschen, der stirbt, und dem Erdensohn, der zu Gras ge-  
[macht wird?]*

der Prophet spielt wie Hiob 26 auf die Mythen von den Kämpfen des Gottes des Lichts und der Ordnung mit den Mächten des Chaos an. Daß die Vorstellung von dem Meerungeheuer in Palästina bekannt war, beweist z. B. die Sage von Perseus Kampf mit dem Meerungeheuer, das die bei Joppe an den Felsen geschmiedete Andromeda verschlingen sollte; daß solche Mythen seit der babylonischen Periode unter den alttestamentlichen Dichtern zwar nicht als Mythen, aber als Einkleidung kosmogonischer und kosmologischer Anschauungen beliebt waren, beweisen zahlreiche Anspielungen im B. Hiob und in den Psalmen. Unser Dichter würde unerträglich gekünstelt sprechen, wenn er Ägyptens Untergang im Schilfmeer meinte. Er meint viel Größeres als die Wundertat am Schilfmeer, er stellt die Besiegung des Chaos und die Ordnung der physischen Welt in Parallele zu der bevorstehenden Ordnung der sittlichen Welt, die durch Assur und Chaldäa in chaotische Trümmer zerschlagen ist und der noch das Licht des mischpat Jahwe fehlt. Wer Kenntnis von Gen. 1 und Unterordnung unter diesen „Bericht“ bei Djes. voraussetzt, muß sich allerdings gegen die Annahme einer unbefangenen Ausnutzung unisraelitischer Kosmogonie durch einen Propheten sträuben, obwohl diese auch in Gen. 1 nicht geleugnet werden kann; aber auch dann kann es nur einem sehr weiten Exegetengewissen möglich sein, diesen Vers auf Ägypten zu deuten. Für המצב wird nach Hiob 26:12 המצב zu schreiben sein, denn das hiph. von מצב kommt sonst nicht vor und dies Verbum (Steine, Holz hauen, behauen) wird nicht in dem hier nötigen Sinn gebraucht (so Houb. u. a.). In v. 10a kann תהום רבה doch nicht das selbste Schilfmeer sein? Es ist vielmehr dieselbe תהום, das chaotische Urmeer, das Gen. 1:2 erwähnt wird und das also nach unserer Stelle der Besieger des Meerungeheuers von der Erde weg-trocknen ließ. Erst im letzten Distichon 10b wird an die Austrocknung des Urmeers diejenige des Schilfmeers angeschlossen, nicht ganz und gar unpassend, aber wahrscheinlich nicht vom Vf. selbst, sondern von derselben Hand, die auch sonst dies Kap. mit Zusätzen beschenkte. Abgesehen von v. 10b (wo השמר part. ist, also auf ultima betont sein sollte) ist das kleine Gedicht ein interessanter Beitrag zur Kenntnis der kosmogonischen Vorstellungen, die älter sind als Gen. 1. In der älteren Auffassung war das Meer nicht sowohl die physische Ursubstanz, aus der sich die anderen Teile der Welt absonderten, als ein lebendiges, licht- und gottfeindliches Wesen, das sich die Herrschaft über das Land erst nach heftiger Gegenwehr entreißen ließ und, durch die „Einsicht“ der Ordnung schaffenden Macht besiegt (Hiob 26:12), auch jetzt noch mit roher Wut und Kraft gegen die Menschenerde tobt (Hiob 7:12. 38:10f.) — Was v. 11 anbelangt, so ist es ein Glück, daß wir c. 35<sup>10</sup> noch besitzen, sonst würde der Vorwurf der negativen Kritik nicht ausbleiben, wenn man ihn entfernte, obwohl er weder metrisch noch inhaltlich hier unterzubringen ist.

51, 12–16 setzt nach der Unterbrechung in v. 9ff. die Tröstungen fort, zunächst in denselben Distichen wie v. 1–8. Es ist nicht unmöglich, aber nicht sehr wahrscheinlich, daß v. 12–14 noch zu dem Gedicht v. 1–8 gehört; möglich ist aber auch, daß diese Verse eine Nachdichtung von jüngerer Hand sind. Jedenfalls sind v. 15 und 16 ein Zusatz; sie haben ein anderes Versmaß oder vielmehr gar kein festes Versmaß und sind eine Kompilation aus anderen Stücken. Vielleicht, daß man, wenn sie fehlten, v. 12–14 mit v. 17ff. zu Einem Gedicht vereinigen könnte; in diesem Fall wäre Jerusalem angedeutet. 12 Das plural. Suff. des part. in v. 12a ist mit der LXX in den sing. zu verwandeln und zwar (entgegen meiner früheren Meinung) in den des femin.: מְנַחֵם. „Wer bist du, daß usw.“ wie kommst du dazu, dich zu fürchten, wie ist es möglich, daß du deinen Gott vergessen konntest (c. 17:10)! Selbst wenn das Volk nicht so blind und taub gewesen sein sollte, wie Djes. es c. 42:18ff.

- <sup>13</sup>Und vergessen deinen Schöpfer, der den Himmel ausspannt und die  
[Erde gründet,  
Und bangen immerdar, allezeit vor dem Grimm des Drängers?  
Wenn er zielt, dich zu verderben, wo ist der Grimm des Drängers?  
<sup>14</sup>Bald wird der Gekrümmte entfesselt und nicht sterben zur Grube.  
Und sein Brot wird nicht mangeln.  
<sup>15</sup>Und ich bin Jahve dein Gott,  
„Der aufregt das Meer, daß seine Wellen brausen, Jahve der Heere  
[genannt;“  
<sup>16</sup>Ich „legte meine Worte in deinen Mund“ und „im Schatten meiner  
[Hand barg ich dich“,  
Ausspannend den Himmel und die Erde gründend  
Und sagend zu Zion: „mein Volk bist du“.

hinstellt, muß den meisten Lesern die Mahnung, die Chaldäer nur als sterbliche Menschen zu betrachten, die zu Gras gemacht werden, wie eine Stimme aus einer anderen Welt vor-  
gekommen sein. Wer hatte, etwa außer einem Jesaja (c. 77—9 31s), so klar den Grund-  
gedanken der israelitischen Religion ausgesprochen, daß das Geistige dem Sinnlichen ewig  
überlegen ist? 13 In dem ersten Stichos, der zu lang ist, lese ich וַתִּשְׁכַּח עֶשֶׂךְ; man sah  
das ך der Femininform als Abkürzung von יְרֵחָה an, weil man nicht mehr daran dachte, daß  
in v. 12 ein Feminin. angeredet wird. In dem zweiten Distichon lese ich וַתִּשְׁכַּח עֶשֶׂךְ im qal,  
das oft genug absolut steht; ein Intensiv ist neben den zwei Ausdrücken für immerzu doch  
nicht mehr nötig. Wie in v. 12 das Verbum בָּתַן, so stimmt mich in v. 13 das כִּפְנִי ein  
wenig bedenklich betreffs der reinlichen Erhaltung des Textes. Was dann von כִּאֲשֶׁר an  
folgt, ist erst recht ein Knäuel von Schwierigkeiten. Was heißt כִּאֲשֶׁר hier: als ob? oder  
wann? oder weil? Was muß zu כִּינָן ergänzt werden: כִּינָן wie Ps. 21<sup>13</sup> oder לָבוּ wie  
Hiob 8s? Für die beiden folgenden Wörter ist לְהַשְׁמִיךָ אֵינָה zu schreiben vgl. die LXX, die  
allerdings noch ein וַעֲמָה dazwischen setzt. Daß der Grimm des Drängers zweimal ein  
Distichon schließt, mag bei Deuterjes.s Rhetorik möglich sein. Mit 14 steht es noch schlimmer.  
In der LXX fehlt צַעָה מְהֵרָה, welche Ausdrücke aber so originell sind, daß man sie nicht so  
leicht fahren läßt; statt unseres v. 14b hat sie etwa: לֹא יֵעָמֹד וְלֹא יֵאָחֵז. Damit ist nicht  
viel anzufangen, aber auch nicht viel mit dem hebräischen Text: „nicht wird er (bevor er befreit  
ist, im Gefängnis) sterben zur Grube hin und nicht wird sein Brot mangeln“. Ist das  
Daniel in der Löwengrube (Drache zu Babel v. 32ff.)? Wie man es auf die Exulanten  
deuten soll, weiß ich nicht. Wie kann Dtjes. den Israeliten, denen er soeben die Surcht zum  
Vorwurf gemacht, denen er die herrlichste Erlösung in Aussicht gestellt hat, das Versprechen  
geben, daß sie nicht vorher verhungern sollen? Offenbar hat unser Text ursprünglich, wie  
auch die LXX zeigt, kürzer gelautet, und mindestens der letzte Satz: sein Brot wird nicht  
mangeln, ist ein ganz junger Zusatz. Der vorhergehende Satz könnte gelautet haben: וְיִשְׁכַּח עֶשֶׂךְ  
וְלֹא תִאָּחֵז, aber unsicher bleibt alles. 15 steht abgesehen von den einleitenden Worten, die  
im Dtjes. billig zu haben waren, wörtlich Jer. 31<sup>35b</sup>, rührt also schwerlich von unserem Pro-  
pheten her, kann auch mit dem Vorhergehenden nur in ganz allgemeine Verbindung gebracht  
werden. Das gilt fast noch mehr von 16: daß Jahve seine Worte in Israels Mund gelegt  
hat, stimmt schlecht zu dem Vorwurf in v. 13, daß Israel Jahve vergessen hat; ebensowenig  
kann Dtjes. in v. 14 sagen, daß Israel im Stod sitze, und dann gleich darauf versichern, daß  
es im Schatten der Hand Jahves geborgen sei. Ein so ungeschicktes Nacheinander von sich  
widersprechenden Sätzen ist nur daraus zu erklären, daß v. 15. 16 eben von dritter Hand  
herühren. Die LXX übersetzt freilich mit dem Futurum, aber doch wohl nur, um den  
Widerspruch von v. 16 mit v. 14 zu mildern. Es scheint, daß die erste Hälfte von v. 16 a  
aus c. 59<sup>21</sup>, die zweite aus c. 49<sup>12</sup> geborgt, daß demnach auch v. 16 a aus Zitaten zusammen-  
geflickt ist. Endlich ist auch v. 16 b aus Wendungen Dtjes.s zusammengesetzt s. v. 13. In  
v. 16 b ist עֵץ zweifelhaft; schwerlich haben die Semiten die Welt als einen Baum angesehen

\* <sup>17</sup> *Ermuntere dich, ermuntere dich, steh auf, Jerusalem,  
 Die du getrunken hast von Jahves Hand den Becher seines Grimms,  
 Die du den Kelch der Betäubung getrunken, geschlürft hast.  
<sup>18</sup> Dies beides hat dich getroffen — wer klagt um dich!  
 Sturm und Sturz, Hunger und Schwert — wer tröstet dich!*

wie die Germanen. Vielleicht war der seltene Infin.  $\text{מִשֵּׁב}$  (Osh. § 245<sup>o</sup>) für  $\text{מִשֵּׁב}$  geschrieben und der aramäisch sprechende Abschreiber hat das o durch y wiedergegeben; so kann das Bild vom Himmel als einem Zelt angenommen werden. Was nun aber diese Gerundien eigentlich besagen wollen, ist mir dunkel. Selbstverständlich kann der Autor nicht sagen wollen, Jahve habe seine Worte in Israels Mund gelegt, als er den Himmel ausspannte; eine solche Abfurbität wäre allerdings würdig, den anderen Beweisen dafür, daß — Israel der Ebed-Jahve sei, an die Seite gestellt zu werden, aber man darf selbst einem Ergänzer keinen Unsinn in die Schuhe schieben. Auch kann selbst ein ungeschickter Nachahmer mit solchen Ausdrücken nicht von der geistigen oder politischen Erneuerung des Volkes oder von den Segnungen des Regen gebenden Himmels und der fruchtbaren Erde reden wollen. Hat der Vf. v. 6 auf den Untergang der gegenwärtigen und die Partizipien in v. 13a auf die Schöpfung der neuen Welt gedeutet, so könnte er an Tritojefs Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde denken, hätte sich dann aber nicht sehr glücklich ausgedrückt, da er das Neue nicht hervorgehoben hätte. Vielleicht wollte er doch nur die drei Partizipien von v. 13a in pathetischer Weise umschreiben, um sie nicht wörtlich zu wiederholen; dem ersten von ihnen: „der dich schuf“ entspricht dann das dritte Gerundium, das an Hos. 2<sup>25</sup> erinnert.

51, 17—52, 12 enthält ein Gedicht in fünf Strophen zu je sieben Distichen mit drei und zwei Hebungen, das, etwas weiter als gewöhnlich ausholend, Jerusalems Leid schildert und die Erlösung ankündigt. Es ist ein Seitenstück zu dem einleitenden Gedicht c. 40<sup>1</sup> ff. Deutlich ein Einsatz von fremder Hand ist c. 51<sup>18</sup>, ebenso ist unecht c. 52<sup>3—6</sup>, dessen Einschlebung störend auf den dtjesaian. Text gewirkt zu haben scheint. Mit c. 51<sup>10</sup> hat die Dichtung nichts zu tun. 17 Das hithpal.: zeige dich rege, ist schwächer als das qal: rege dich v. 9. c. 52<sup>1</sup>, das der schlummernden Kraft zugerufen wird, während es sich hier um das Aufwachen aus der Ohnmacht und Betäubung handelt. Denn Jerusalem hat den Taumelbecher des göttlichen Zorns getrunken, wie auch in jener grandiosen Vision gesagt wird, in der ein Späterer Jeremia auf Jahves Geheiß den Taumelbecher allen Völkern reichen läßt, damit sie dem Schwert entgegen taumeln, Jerusalem und die Städte Judas voran (Jer. 25<sup>15</sup> ff.). Jahve ist in solchen Bildern der Hausherr, der seinen Knechten ihren Becheranteil je nach ihrem Wert und Verdienst reicht und darin im Guten (Ps. 23<sup>5</sup>) oder Bösen (Ps. 11<sup>6</sup>) ihr Urteil spricht; der Becheranteil ist also das Schicksal. Das zweite כִּי ist zu streichen, es ist eine Glosse zu dem seltenen, später verloren gegangenen Wort קָבַע, bauchiger Becher (de Lag.). שְׁתִּית מְצִיר Klimax vgl. Hes. 23<sup>34</sup>. 18 muß vom Rande in den Text geraten sein und ist zu entfernen, denn er spricht von Jerusalem in der 3. pers. und stößt sich inhaltlich mit v. 20, wo unser Dichter erst von Zions Söhnen redet, aber in anderem Sinn, hat auch nicht das Metrum unserer Dichtung, wird also Zitat aus einem anderen Gedicht sein. Die Söhne haben die Mutter im Stich gelassen, ein Satz, der zu Jerusalems Eroberung durch Nebukadnezar nicht paßt. כְּנָהּ ist als Substantiv behandelt, darum mit dem dat. verbunden. 19 Die Folgen des Trunks aus dem göttlichen Zornesbecher waren zwei, eigentlich zwei Paar, Schicksalsschläge (קָרָא für קָרָה wie 3. B. c. 41<sup>2</sup>): Vergewaltigung der Stadt, Hungersnot und Ermordung ihrer Einwohner; der Artikel vor den vier Substantiven wegen der Aufzählung. Und niemand klagt um sie und tröstet sie. נָדַד seil. שָׁא, den Kopf schütteln als Gestus der Beileidsbezeugung (anders c. 37<sup>22</sup>) mit נָחַם zusammen auch Jer. 16<sup>5</sup> Hiob 21<sup>11</sup> 42<sup>11</sup>; die Phrase מִי יִנָּד לָךְ, auch Jer. 15<sup>5</sup> Na. 3<sup>7</sup>, bedeutet natürlich nicht: wer mag dich bedauern? (Dillm.), sondern: keiner bedauert dich. In אֲנַחֲמֶךָ, 3. pers. impf., ist für das auf späterer Aussprache beruhende נ wieder י einzusetzen; die alten Übersetzungen haben alle י gehabt oder das נ richtig beurteilt; die erste Person ist sinnlos. Die beiden parenthetisch eingefügten Fragen



- <sup>20</sup>Deine Söhne lagen ohnmächtig\*) wie die Antilope im Netz,  
 Sie waren voll vom Grimm Jahves, vom Schelten seines Gottes.  
<sup>18</sup>Keiner war Führer ihr von allen Söhnen, die sie geboren,  
 Und keiner erfaßte ihre Hand von allen Söhnen, die sie großgezogen.  
<sup>21</sup>Darum höre, Unglückliche, trunken, doch nicht von Wein:  
<sup>22</sup>So spricht dein Herr und dein Gott, der da hadert für sein Volk:  
 Siehe, genommen habe ich von deiner Hand den Becher der Betäubung,  
 Nicht wirst du ferner mehr trinken den Kelch meines Grimms.  
<sup>25</sup>Ich gebe ihn in die Hand deiner Quäler, [in die Hand deiner Peiniger]  
 Die gesagt haben zu deiner Seele: bücke dich, daß wir hinüberschreiten,  
 Daß du machtest gleich der Erde deinen Rücken und wie eine Straße  
 [für die Wanderer.

\*) an allen Straßenecken.

stehen im impf., entweder, weil es stehende Formeln sind oder weil sie das part. eines Zustandsjages ergeben:  $\text{לֹא יָרָא יְהוָה}$  (vgl. zu c. 51<sup>2</sup>), denn das hier und v. 20 Geschilderte ist ja zur Zeit des Dichters vor einem halben Jahrhundert geschehen. 20 Jerusalems Söhne „waren ohnmächtig, lagen wie die Antilope des Netzes“ ( $\text{רֶמֶס}$  für  $\text{רֶמֶס}$ ; andere Aussprache oder andere Formen für  $\text{מַכְמַר}$  s. Ps. 141<sup>10</sup> Jes. 19<sup>8</sup> Hab. 1<sup>15f.</sup>), der Hunger und die Übermacht des Feindes hatte sie bewältigt. Das schöne Bild hätte man nicht durch den Zusatz aus Thr. 2<sup>10</sup> (41) „an allen Straßenecken“ verderben sollen, denn gefangene Antilopen pflegen nicht an allen Straßenecken zu liegen, noch ärger ist es, wenn einige Erregten das folgende Bild, das der Dichter durch den Artikel sorgfältig von dem vorhergehenden abgetrennt hat, damit zusammenwerfen: die Bürger Zions lagen beraußt, wie eine gefangene Antilope, an allen Straßenecken — ein schauderhaftes Gemisch von Bildern, an dem der Dichter unschuldig ist. Zu  $\text{הַמְלָאִים}$ , part. statt verb. fin., s. c. 40<sup>22</sup>. 21 bis 23, die zweite Strophe, wie so oft durch  $\text{לֹא}$  eingeführt, das mehr zur stilistischen als zur logischen Anknüpfung dient.  $\text{וְאֵת}$  fehlt in der LXX, seine Weglassung verbessert das Metrum; im Übrigen ist es vielleicht kein Zufall, daß diese Strophe ähnlich beginnt wie die dritte in c. 47<sup>8</sup>.  $\text{וְלֹא מִיִּין}$  nach c. 29<sup>8</sup> (wo  $\text{מִן}$  fehlt, was kühner und schöner ist), doch ist dieser Zusatz hier viel weniger angebracht als c. 29<sup>8</sup>, wo es die Spannung auf das Folgende hervorrust, während es hier, wo wir längst den Inhalt des Bechers kennen, mehr konventionell klingt. 22 Der erste Stichos ist zu lang im hebr., nicht im griechischen Text, der nur zwei Gottesnamen hat; ich nehme an, daß der Dichter  $\text{יְהוָה יִבְרִיךְ}$  geschrieben hatte und der Abschreiber das  $\text{י}$  als Abkürzung von  $\text{יְהוָה}$  ansah. Hingegen dürfte nach  $\text{וְיִרְיב}$  ein  $\text{יִרְיב}$  einzusetzen sein s. zu c. 11<sup>7</sup>, denn Jahve will doch nicht das Volk bekämpfen. Jahve verspricht, daß jetzt die Reihe an die Dränger kommen soll. In v. 22b sind die beiden Stichen mit einander zu vertauschen, also  $\text{קִבְעַת ה'}$  (ohne  $\text{כִּים}$  wie v. 17) ans Ende zu setzen, was die Streichung des Suffiges von  $\text{שְׂרָוֶה}$  zwar nicht unbedingt nötig, aber doch wünschenswert macht. 23 Vom ersten Distichon ist im hebr. Text nur der erste längere Stichos erhalten; die LXX hat aber zwei Partizipien, danach dürfen wir vielleicht hinter  $\text{מוֹנִיךְ}$  (vgl. Thr. 1<sup>5.12</sup> 3<sup>32</sup> und zum Sinn Ps. 137)  $\text{וְיִרְיב מוֹנִיךְ}$  ergänzen, das wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Vorhergehenden leicht ausfallen konnte und eine ähnliche Paronomasie darstellt wie die von v. 19b. Die beiden letzten Disticha spielen auf eine Sitte an, die im Orient häufig geübt ist und geübt wird: der Sieger (oder ein Heiliger oder ein Gottesbild) schreitet, reitet, fährt über den Rücken der Besiegten (oder Gläubigen) dahin vgl. auch Ps. 110<sup>1</sup>. „Zu deiner Seele“, d. h. zu deiner Person, die noch lebt; ist jemand tot in den Sand gestreckt, so ist es doch weniger grausam, wenn sein Besieger über ihn hinschreitet, vgl. außerdem Ps. 7<sup>6</sup>. „Sodaß du machen mußt“. Zu  $\text{כִּאֲרָץ}$  vergleicht Gesen. das arabische Sprichwort: wer mir gefällig gewesen ist, dem will ich Erde sein. 52, 1. 2, die dritte Strophe, am Schluß verstümmelt, denn es fehlen zwei Disticha. Daß sie unleserlich geworden waren und weggelassen sind, ist veranlaßt durch oder hat veranlaßt die Einsetzung von v. 3—6, eine richtige Epigonenarbeit, die wohl nur sehr wenig

52<sup>1</sup> *Rege dich, rege dich, kleide dich in deine Stärke, Jerusalem,  
Kleide dich in deine Prachtkleider, Zion, heilige Stadt,  
Denn nicht soll ferner noch in dich kommen der Unbeschnittene und*  
[Unreine!  
*2* *Schüttele dich aus dem Staube, erhebe dich, gefangene Jerusalem,  
Entledige dich der Bande deines Halses, gefangene Tochter Zion!*  
. . . . .  
. . . . .

und jedenfalls nicht an diesen Ort gehöriges deuterofes. Material verwendet. 1 Die Ähnlichkeit des Eingangs mit c. 51<sub>9</sub> spricht mehr gegen als für die Zugehörigkeit von c. 51<sub>9</sub> zu unserer Dichtung, denn Djes. wird nicht so geschmacklos gewesen sein, in ein und demselben Zusammenhang das Gleiche von Jahves Arm und von Zion auszusagen. In den beiden ersten Distichen müssen, wie es scheint, Zion und Jerusalem mit einander vertauscht werden (vgl. auch v. 2). Die Unbeschnittenen, die nicht wieder in die „heilige Stadt“ eindringen sollen, sind natürlich die „Zerstörer“ von c. 49<sub>17</sub>, die Chaldäer (vgl. Na. 2<sub>1</sub>), nicht aber allgemein die Nichtjuden, denn vom Purismus des späteren Judentums weiß Djes. noch nichts. Die Prachtkleider, nicht allegorisch gemeint, sondern nur ein poetisches Bild, sind Gegensatz zu dem, was c. 47<sub>2f</sub>. Babel angedroht wird. 2 „Entschüttele dich dem Staube“, der Sklavenniedrigkeit c. 47<sub>1</sub>, „entledige dich (mit Qre das fem. sing. zu lesen) des Halseisens (J. Sir. 6<sub>24</sub>), gefangene Jerusalem“. שָׁרִי könnte imper. von שָׁרַח und Anspielung auf c. 47<sub>1</sub> sein, aber dann wären wir mit diesem „Thronen“ schon weiter als im folgenden Stichos; als Subst. „Gefangenenschaft“ (abstr. pro concreto) wäre es eine unschöne Parallele zu dem folgenden שְׁבִירָה; man muß beide Male entweder שָׁרִי oder שְׁבִירָה lesen, das letztere ist sprachlich besser, weil שָׁרִי masc. ist. Sachlich könnte man freilich einwenden, daß Zion nicht exiliert ist und dennoch nicht wegen עִיר v. 1 als Name für das Volk gefaßt werden kann, aber es wird eben doch als ins Halseisen gesteckt dargestellt. Wie nun Zion sich „in ihre Stärke kleiden“ und sich der Bande entledigen (eigentlich: sich die Bande – מִסֵּר von אָסַר c. 28<sub>22</sub> – aufmachen, wenn man nicht מִמִּסְרֵי lesen will) kann und soll, das bleibt ungesagt, wenn es nicht in den beiden Distichen gesagt worden ist, die jetzt fehlen und durch die Prosa von v. 3–6 ersetzt sind. Vielleicht sollen die im Lande gebliebenen und dahin zurückkehrenden Israeliten die Reste der Chaldäerschaft, die inzwischen durch Jahve und Tyrus gestürzt ist, aber doch schon durch die ins israelitische Land eingedrungenen fremden Völkerschaften noch nachwirkt, austilgen vgl. zu c. 41<sub>13f</sub>.; doch ist auch möglich, daß die Imperative nur poetische Einkleidung dessen sind, was prosaisch etwa so ausgedrückt wäre: du wirst wieder frei werden und zu Ehren kommen.

52, 3–6 ist kein originaler dtjesaiaen. Text, sondern im besten Fall eine prosaische Umschreibung eines solchen, vermehrt durch allerlei fremde Zutaten. Das beweist schon die metrische Formlosigkeit, noch mehr der Stil: zweimal hintereinander die Formel: so spricht Jahve, darauf wieder zweimal der Ausdruck: Spruch Jahves, und das in einem so kurzen Stück und ohne den geringsten Grund; vor allem spricht gegen Djes. der Inhalt: eine kurze Resapitulation aller bei und durch fremde Völker erlittenen Unbill, an der Israel ganz unschuldig war, was doch nicht blos die alten Propheten, sondern auch Djes. leugnen würde, zum Schluß eine Hinweisung auf „jenen Tag“, von dem Djes. niemals spricht und an dem Israel Jahves Namen erkennen soll! Daß das Stück entweder die Ursache oder die Folge des Verlustes der beiden bei v. 1. 2 vermischten Distichen ist, wurde schon vor v. 1 bemerkt. 3 „Denn“ knüpft wohl an v. 2b an. „Umsonst“ sind die Israeliten „verkauft“, ein etwas paradoxer Ausdruck, der auf der den Deuteronomisten geläufigen Redensart: in die Hand eines Feindes verkauft werden, beruht (Jdc. 2<sub>14</sub>. 3s. 4<sub>2</sub> usw.). „Nicht um Silber“ vgl. zu c. 45<sub>13b</sub> (gleichfalls zugesetzt). לֹא hier im eigentlichen Sinn, als Sklaven verkaufte Kinder usw. oder Gefangene einlösen, anders als bei Djes. (s. zu c. 41<sub>14</sub>). 4 Nach der Einleitungsformel ein unförmlicher Stichos, der die Rede in Prosa auflöst und gar nicht in Djes.s Art ist. Noch weniger der Inhalt: wo zählt Djes. die früheren Schicksale Israels

‘Denn so spricht Jahve: umsonst seid ihr verkauft, und nicht um Silber sollt ihr eingelöst werden. ‘Denn so spricht der Herr Jahve: nach Ägypten fuhr mein Volk im Anfang hinab, um dort Fremdling zu sein, und Assur hat es um nichts vergewaltigt, ‘doch jetzt, was habe ich hier! ist der Spruch Jahves. Denn genommen ist mein Volk umsonst, niedergeworfen ist mein Tempel, ist der Spruch Jahves, und beständig allezeit ist mein Name verlästert. ‘Darum wird [an jenem Tage] mein Volk meinen Namen erkennen, daß ich es bin, der redet, hier ich.

auf, so oft er auch auf sie (oder vielmehr auf Jahves frühere Großtaten) hinweist? נִרְאֶה heißt offenbar: Fremdling sein, im Gegensatz zum Wohnen und Herr sein im eigenen Lande. In v. 4b heißt es: Assur hat Israel um nichts, grundlos, vergewaltigt — Jesaja denkt anders darüber! Ob כַּנְסָה ein gutes Hebräisch ist, darf man wohl bezweifeln, denn כַּנְסָה heißt eigentlich das Aufhören, כַּנְסָה alle sein; die LXX liest כִּנְחָה dafür, das freilich neben כָּשָׁה ziemlich überflüssig ist. Der Gedanke ist in jedem Fall unprophetisch und steht sicherlich in Widerspruch mit Dties. Meinung, der zwar von Assur nicht spricht, vgl. c. 42<sup>24</sup> f. 43<sup>27</sup>. 47<sup>6</sup>. 5 muß doch wohl eine Steigerung der bisherigen Aussagen über Israels Geschick bringen: in Ägypten war Israel Fremdling, von Assur wurde es vergewaltigt; jetzt, in Chaldäa ist es noch viel ärger. „Was ist mir hier?“ könnte heißen: was habe ich hier (im heil. Lande? in Babylonien?) zu schaffen (c. 22<sup>16</sup>), ich habe ja doch kein Volk und keinen Tempel mehr. Aber die Resignation, die darin liegen würde, paßt nicht zum Zusammenhang. Besser also: was habe ich hier für Ärgernis und Schmerz, denn mein Volk ist umsonst genommen. Ob כַּנְסָה hier wie v. 3 bedeuten soll: ohne Entschädigung, wie eine Beute, oder wie כַּנְסָה: grundlos, ohne seine Schuld, das ist nicht klar; ersteres scheint am besten zu לקַח zu passen (das im zweiten Fall bedeuten müßte: ist hingerafft worden), nur wird dadurch die Vorstellung erregt, als ob Jahve weniger Schmerz über den Verlust seines Volkes empfinden würde, wenn er eine Entschädigung dafür bekommen hätte. Vermutlich hat der Vf. v. 3 hier variiert, ohne den hier entstehenden sonderbaren Nebenjinn zu bemerken. Im Folgenden wird der Text verderbt sein. „Seine Herrscher jammern“ ist ja doch, da man an die gefangenen Könige Judas, Jojachin und Sedekia, schwerlich denken kann, unsinnig, auch die Form וְהִילִילוּ, wenn schon nicht ohne Analogie, doch unwahrscheinlich (Olsh. § 257c). Um das Heulen als Triumphgeheul deuten zu dürfen, müßte man einen anderen Zusammenhang haben. מִשְׁלָמִי, meine Frommen, ginge zur Not, doch müßte das Wort an c. 42<sup>19</sup> eine bessere Stütze haben, um seine Einführung an dieser Stelle mittelst Buchstabenänderung zu wagen. Änderung des Verbums in eine Form von הִלַּל, etwa וְהִלְלוּ, raßen (vgl. Jer. 50<sup>38</sup>), ist die letzte Zuflucht, aber mehr eine Konjekture, um davon zu kommen. Die LXX übersetzt: „erstarrt und jammert, הִשְׁמִי וְהִילִילוּ, um eurentwillen ist beständig unter den Völkern (הַיּוֹם בְּנֵי יוֹם) für (הַיּוֹם) mein Name verlästert“ vgl. Röm. 2<sup>24</sup>, was aber diesen Passus fast wie einen Einsatz im Einsatz erscheinen läßt. Ich schlage vor מִשְׁלָמִי הִכְלִי; zum Verbum vgl. Jer. 9<sup>18</sup>; Tempel und Name Jahves gehören zusammen. מִנְּאֵץ für מִנְּאֵץ part. hithpoal (f. Olsh. § 274), wenn nicht das part. pual מִנְּאֵץ zu lesen ist. פֶּה mag nicht rein örtlich aufzufassen sein, sodaß die Frage, ob es sich auf Palästina oder Babylonien bezieht, gegenstandslos ist; es bezieht sich auf das, was hier in der chaldäischen Periode geschah, im Gegensatz zu dem, was in der ägyptischen und assyrischen Zeit geschah; jedenfalls kann man mit dem Wort, selbst wenn Dties. v. 3—6 geschrieben hätte, nicht beweisen, daß er in Palästina oder Babylonien gelebt hat; Dties. schreibt übrigens שָׁמָּה, dort, wenn er von Babylonien spricht (v. 11). 6 „Darum wird mein Volk meinen Namen erkennen“ — kennt denn Israel Jahves Namen nicht? Wenn von den Heiden die Rede wäre, so könnte auch Dties. dergleichen geschrieben haben; wahrscheinlich ist der Vf. durch Hesekiel beeinflusst, der so oft bei seinen Drohungen ausruft: sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin, f. u. Das „darum an jenem Tage“ ist Variante zu dem ersten „darum“,



<sup>7</sup>Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten,  
Der Frieden ausruft, gute Botschaft bringt, Rettung ausruft,  
Der sagt zu [der Tochter] Zion: es herrscht dein Gott!

<sup>8</sup>All' deine Späher rufen, insgesamt jubeln sie,  
Denn Aug' an Auge weiden sie sich an Jahves Rückkehr nach Zion.

<sup>9</sup>Brecht aus, jubelt insgesamt, ihr Trümmer Jerusalems,  
Denn Mitleid hat Jahve gehabt mit seinem Volk, erlöst Jerusalem.

ob die bessere oder schlechtere, wissen wir nicht, jedenfalls bietet Dties. niemals Gelegenheit, es einzuflüchten. Es ist die beliebte Formel der Ergänzter, bei Dties. schon deswegen unmöglich, weil für ihn „jener Tag“ schon Gegenwart ist. הַיּוֹם הַזֶּה wird wohl übersetzt: der da spricht: siehe, da bin ich, aber das ist ebenso künstlich wie nichts sagend; Dillm.s.: „der da siehe da bin [ich spricht]“ soll wohl seine unglückliche Erklärung von c. 41<sup>27</sup> noch ein wenig stützen und bedarf keiner Widerlegung. הַיּוֹם wiederholt einfach den vorhergehenden Ausdruck אָנֹכִי הוּא. הַיּוֹם weist auf das Gotteswort in der Weissagung hin; wenn die große Zeit kommt, wird man einsehen, daß die Verheißungen wirklich von Gott kommen. Dadurch erhält שָׁמַיִם den näheren Sinn: meine prophetische Offenbarung; durch die Erfüllung der eschatologischen Weissagungen wird man Jahves erst recht inne.

52, 7—9, die vierte Strophe des mit c. 51<sup>17</sup> beginnenden Gedichts, spricht von der durch Boten angesagten, von Zions Spähern wahrgenommenen Rückkehr Jahves und fordert das in Trümmern liegende Jerusalem zum Jubel auf. 7 Der Anfang fast wörtlich wie Na. 2<sup>1</sup>; es ist ja möglich, daß unser Dichter das B. Nahum gekannt hat, aber ein Teil der Ähnlichkeit beruht darauf, daß Na. 2<sup>1</sup> (s. m. Anm. d.) nach unserer Stelle zurechtgemacht ist. Über die Berge her sieht man den Boten heraneilen und freut sich, wie man sieht, daß er anfängt zu laufen; wer das „unverständlich“ findet, muß keine Dichter lesen. Die Freudenbotschaft, die er ausruft, verkündet Frieden, Rettung, den Anbruch des Reiches Gottes vgl. zu c. 40<sup>6</sup>. Im ersten Stichos des dritten Distichons von v. 7, der eine Hebung zu wenig hat, wird erlaubt sein, ein בָּת vor צִיּוֹן einzusetzen. 8 Das doppelte קִי ist unangenehm, wahrscheinlich ist das erste einem unaufmerksamen Abschreiber zu verdanken und in כִּל־ zu verwandeln (Gräß). עַיִן עַיִן heißt eigentlich: Auge in Auge, da man aber nicht einieht, warum die Späher sich ins Auge sehen, statt nach Jahves Heranzug auszu sehen, und erst recht nicht anzunehmen ist, daß sie und Jahve sich ins Auge sehen, so wird der Ausdruck so viel bedeuten wie יָצַח יָצַח vgl. das πῶς der LXX, gemeint ist jedenfalls unser „Auge an Auge“, d. h. dicht gedrängt. Die Späher sind nach der Natur der Dinge mehr oder weniger alle Jerusalemer, nicht die paar bestellten Torwächter, weil sonst das „Auge an Auge“ eine wunderliche Hyperbel wäre; jeder, der kann, ist hinausgeeilt, freiwillig Späher geworden, nachdem man den Boten hat laufen sehen. Dties. geht hier wie überall von der Tatsache oder der Annahme aus, daß in Jerusalem und Juda eine Bevölkerung zurückgeblieben ist. Die Deutung der Späher auf die Propheten ist verfehlt: wenn der Bote dagewesen ist und Jahve heranzieht, sind Propheten überflüssig und nun gar in solcher Menge! Jahve „kehrt zurück“ an der Spitze der Eulanten, um mit ihnen wieder in Zion zu wohnen. Hesekiel schildert c. 43, wie er in den neuen Tempel einzieht, Dties. denkt an so etwas nicht, denn die Stadt und der Tempel liegen noch in Ruinen, wenn Jahve zurückkehrt. Die nachexilischen Schriftsteller haben das Gefühl, daß das Numen noch immer nicht in vollkommener Weise unter dem Volke wohne, seine leibhaftige Gegenwart oder vollgültige Stellvertretung vielmehr noch zu erwarten sei vgl. 3. B. Mal. 3<sup>1</sup> Jes. 45<sup>1</sup>. 24<sup>23</sup>; sie wissen nicht, daß die religiöse Psychologie inzwischen anders geworden ist und daß der naive Glaube der alten Zeit an die leibliche Anwesenheit der Gottheit an irgend einem Erdenort niemals mehr in der alten Weise zurückkehren kann. 9 Die Ruinen sollen ausbrechen, nämlich in Jubel, רָנָה c. 44<sup>23</sup>, weil Jahve mit ihnen Mitleid gefühlt hat c. 51<sup>3</sup>. 10—12, die fünfte Strophe, die nur sechs Disticha besitzt und wahrscheinlich einen vor v. 11 verloren hat. Das Gedicht abschließend, wendet sie sich von dem Zukunftsbild der vorhergehenden Strophe wieder der Gegenwart zu,

<sup>10</sup>Entblößt hat Jahve seinen heiligen Arm vor den Augen der Völker,  
Und sehen werden alle Enden der Erde die Rettung unseres Gottes.

<sup>11</sup>Weicht, weicht, zieht aus von dort, Unreines berührt nicht,  
Zieht aus aus ihrer Mitte, reinigt euch, die ihr Jahves Geräte tragt!

<sup>12</sup>Denn nicht in Hast sollt ihr ausziehen und in Flucht nicht wandern,  
Denn vor euch her geht Jahve und den Zug schließt euer Gott.

von der auch die Imperative der drei ersten Strophen reden. Jahve hat seinen heiligen Arm, seinen Gottesarm, zum Kampf entblößt, durch Zurückschlagen des Obergewandes vom rechten Arm, will also Babel angreifen und die große Entscheidung herbeiführen, der die ganze Welt mit Spannung und Bewunderung zusehen wird (c. 18<sub>3</sub>). 11 Da das Suff. von אֱלֹהִים auf ein vorhergehendes כָּל hinweist, das aber jetzt nicht dasteht, so ist vermutlich ein Distichon ausgefallen, in dem es vorkam; ohnehin muß man zwischen v. 10 und 11 einen Gedanken hinzudenken des Sinnes: er will Babel stürzen, um euch zu befreien. Der Auszug soll einer feierlichen Prozession gleichen, deren Teilnehmer geheiligt sein müssen, daher nichts Unreines berühren dürfen. Daß damit nicht gesagt werden soll, die Israeliten dürfen sich kein Eigentum der Babylonier aneignen, liegt doch auf der Hand; und wären die Schätze der Babylonier etwa כֶּסֶף gewesen? Ihren Mittelpunkt hat die Prozession in den Priestern, die die „Geräte Jahves“ tragen, die zum Opferdienst nötigen Gegenstände, einen tragbaren Altar, heilige Räucherpfannen, Sprengbeden und dgl. Daß der Prophet damit die von Nebudanezar geraubten Tempelgefäße meine, ist zwar nicht unmöglich, aber nicht grade wahrscheinlich, weil er über deren Wiedererlangung wohl ein Wort gesagt haben würde, auch wohl deren Verlust nicht so stark empfunden hat wie die mehr gefesselt Gefangenen (vgl. Jer. 27<sub>16</sub> 28<sub>3</sub>). Er wird sich, da er nicht in Babylonien lebt, keine bestimmten Vorstellungen darüber gemacht haben, wie die Exulanten zu heiligen Geräten gelangen sollen, oder hat sich die Sache nach Analogie des mosaischen Zuges gedacht, auf den er ja nachher anspielt. Die Träger der Geräte müssen sich reinigen durch Waschungen, Enthaltung von verunreinigenden Handlungen (vgl. I. Sam. 21<sub>6</sub> f.), Anlegung der heiligen Dienstkleider. Sie zu „Jahves Waffenträgern“ zu machen, ist ein wunderlicher Mißgriff; Jahves Hülfsstruppen könnten die Israeliten allenfalls sein, aber seine Waffen, Blitz, Donnerkeil, Hagelstein, Sturmwind, können sie nicht tragen, brauchen sie auch nicht. 12 Die Zeit und Ruhe, die eine so feierliche Prozession erfordert, werden sie haben, denn nicht in „ängstlicher Eile“ werden sie ausziehen, wie einst aus Ägypten nach Ex. 12<sub>30</sub> Dtn. 16<sub>3</sub>. Diese Verheißung steht einigermaßen in Widerspruch mit der Aufforderung c. 48<sub>20</sub>: flieht aus Babel, wo indessen auch keine Flucht vor den Chaldäern gemeint ist. Ein Fliehen ist nicht nötig, denn Jahve bildet die Vorhut und die Nachhut des marschierenden Volkes. מִסְפָּחָם (mit dem ursprünglichen i s. c. 11<sub>5</sub>), vielleicht ein Ausdruck aus dem Hirtenleben: während der vorangehende Hirte die Richtung angibt, hat der Hirte am Ende des Zuges die Tiere bei einander zu halten vgl. c. 40<sub>11</sub>. Der letzte Stichos ist übrigens zu lang, oben ist מִסְפָּחָם אֱלֹהִים überseht. Die Verse 11 und 12 für eingeschoben zu halten, liegt kein Grund vor; es wäre auch schwer zu sagen, warum jemand einen solchen Einsatz hätte machen sollen, der ja doch nichts weniger als ein vaticinium ex eventu wäre.

52, 13–53, 12, die vierte Dichtung über den Knecht Jahves, in denselben Dierzeilern abgefaßt wie c. 42<sub>1</sub> ff. 49<sub>1</sub> ff. Sprecher ist hier der Dichter (c. 42<sub>1</sub> ff. Jahve, c. 49<sub>1</sub> ff. 50<sub>4</sub> ff. der Knecht selber). Das Gedicht stellt seine künftige Hoheit seiner anfänglichen Niedrigkeit und seinem späteren Leiden und Sterben gegenüber und verweilt mit besonderer Ausführlichkeit bei dem Gedanken, daß er, obwohl allgemein verkannt, ja mißachtet, für sein Volk gelitten habe und in den Tod gegangen sei und daß er eben dadurch seine künftige Herrlichkeit verdient habe. Der Knecht Jahves wird hier noch individueller behandelt als in den übrigen Liedern, und die Deutung seiner Person auf das wirkliche oder das „wahre“ Israel ist hier vollends absurd. Daß die Dichtung mit ihrer Umgebung nichts zu schaffen habe, wird immer

- \*<sup>13</sup>Siehe, Jahves Knecht wird erhaben sein  
Und wird ragend und sehr hoch werden;  
<sup>14</sup>Wie über ihn sich viele entsetzten,  
So wird er erglänzen vor vielen.  
<sup>15</sup>Und erregen werden sich Völker um ihn,  
Zuhalten Könige ihren Mund,  
Denn was nicht erzählt war, sehen sie,  
Und was sie nicht gehört, nehmen sie wahr.

mehr anerkannt, nicht so, daß D<sup>ts</sup>jes. sie nicht kenne, obwohl man denken sollte, daß eine so inhaltreiche Dichtung nicht ohne spürbaren Einfluß auf seine Prophetie geblieben sein könnte. Aber sie steht trotz aller Anlehnung an ihn — denn sie ist jünger als D<sup>ts</sup>jes. — in demselben Gegensatz zu ihm wie die anderen Lieder; was sie als die Frucht der stillen, dulddenden Wirksamkeit des Gottesknechts beschreibt, das erwartet D<sup>ts</sup>jes. von Jahves gewaltsamem Eingreifen in die Völkergeschichte. Mehreres über den Gottesknecht s. nach c. 53<sup>12</sup>. Der Text ist zum Teil stark verderbt. Auch läßt sich die Vermutung nicht unterdrücken, ob nicht c. 52<sup>13</sup>—15 53<sup>11</sup> von צדיק an bis v. 12 einerseits und c. 53<sup>1</sup>—<sup>11</sup> (bis יצדיק andererseits) zwei verschiedene, in einander geschobene Lieder sind, deren erstes von Jahve und deren zweites vom Dichter gesprochen wird, da der Wechsel der Person wenigstens c. 53<sup>11</sup> formell nicht motiviert ist (von Bertholet akzeptiert; ähnlich Cheyne). Allerdings läßt sich die erste Person in עברי c. 52<sup>13</sup> 53<sup>11</sup> und in אהלך c. 53<sup>12</sup> leicht eliminieren (wie im Folgenden geschehen ist), und sachlich ist die Frage nicht von großem Belang, da die etwaigen zwei Lieder in ihrem Inhalt gut mit einander harmonieren. 52,13 Unter der Voraussetzung, daß es sich nur um Ein Lied handele, sehe ich עברי als aus ע' ירהו = עבר י' hervorgegangen an. Das Lied beginnt mit „Siehe“ wie c. 42<sup>1</sup>. Die Einsicht, die dem Knecht Jahves zugeschrieben wird, müßte wohl bestehen in dem richtigen Verständnis von der Ursache und den Folgen der ihm auferlegten Leiden. Aber man wird dies ישכיל, das im ganzen Gedicht zu keiner rechten Geltung kommt und an dem ברעתו c. 53<sup>11</sup> nur eine schwache und zweifelhafte Stütze hat, gern fahren lassen und das ירום v. 13b zum ersten Stichos ziehen; daß die Häufung der Verben in v. 13b schön sei oder daß besondere Feinheiten dahinter stecken, wird doch niemand meinen. Ist ישכיל gar, wie Budde annimmt, ein Schreibfehler für ישראל, so haben wir hier daselbe falsche Interpretament wie in c. 49<sup>3</sup>. Worin die Erhöhung des Knechtes besteht, erfahren wir c. 53<sup>10</sup>ff. 14 und 15a bilden eine abscheuliche Periode, wenn der Text richtig sein könnte. Auf das כאשר folgen zwei כן, von denen aber nur das zweite (15a) jener Vergleichungspartikel korrespondiert. Die Annahme, daß das erste כן eine Parenthese einleite, schafft keine Erleichterung; jeder Leser wird es zunächst zu כאשר in Korrespondenz setzen und muß sich dann nachher korrigieren. Daß diese Korrektur sich nicht von selbst einstellt, beweisen die alten Übersetzungen, die auf die Parenthese gar nicht verfallen sind; geschah das einem Hieronymus, so wird man Bedenken tragen müssen, diese künstliche und ungeschickte Einschachtelung dem Dichter zuzuschreiben. Es kommt hinzu, daß die Distichenform, die in der ganzen langen Dichtung wie in den anderen Liedern mit vollkommener Klarheit durchgeführt ist, sich hier gestört zeigt, sodaß etwas zugelegt oder ausgefallen sein muß (oder beides). Endlich enthält jedenfalls das עליי v. 14 einen Fehler, da עליי zu erwarten ist. Aus der schlimmsten Verlegenheit hilft zunächst am besten Martis Vorschlag, v. 14 von כן an hinter c. 53<sup>2</sup> zu setzen; dort sind die beiden Stichen zwar nicht nötig, aber auch nicht störend; etwas breit und weit-schweifig pflegen überhaupt die späteren Dichter zu schreiben, auch die besten. Weiter hilft dann, wie mir scheint, die Erwägung, daß in v. 15a, zu dem die LXX mit Recht noch das erste Wort עליי von v. 15b zieht, zwei Stichen stehen müssen, einer, der dem רבים . . . כאשר von v. 14a entspricht, und dann der erste Stichos der nächsten Strophe. In Wirklichkeit ist der Komplex עליי . . . כן zu lang für einen Stichos, freilich auch nicht ganz ausreichend für zwei. Für den ersten, der v. 14a entsprechen muß, nehme ich in Anspruch רבים כן, für den zweiten עליי גוים; beide haben dadurch gelitten, daß das nach c. 53<sup>2</sup> gehörende Distichon hier eindrang. Nehmen wir zuerst רבים כן in Angriff, so ist klar, daß mit ירה an dieser



**53 <sup>1</sup>Wer glaubt unserer Offenbarung,  
Und Jahves Arm, über wem enthüllte er sich!**

Stelle nichts anzufangen ist; es ist hiph. von נָחַךְ und ein Ausdruck aus der Kultsprache: Blut an etwas spritzen (Lev. 620 Ex. 1921 II. Reg. 935 u. o.). Da ohnehin ein kleiner Ausfall anzunehmen ist, so ergänze ich die für diesen Stichos angenommene Konsonantengruppe zu כִּן יִרְרֶה (כִּן יִרְרֶה): so wird er erstrahlen vor vielen, ein Stichos, der dem vorhergehenden: wie sich entsetzt haben über ihn viele, aufs Beste entspricht und zugleich die Verben des ersten Distichons: er wird hoch steigen, expliziert. Wird durch die Ergänzung unser Stichos der Stelle Dan. 12<sub>3</sub> verwandt, so ist das um so weniger ein Unglück, als Dan. 12<sub>3</sub> ohnehin stark an unsere Dichtung erinnert (vgl. zu c. 53<sub>11</sub>); auch in unserem Gedicht ersteht der Knecht aus dem Tode und wird grade dadurch hoch und erhaben. Nach meinem Gefühl ist eher Dan. 12 von Jes. 52. 53 abhängig als umgekehrt. Das uns verbliebene עָלֵי עַיִן gehört zur dritten Strophe 15. Die beiden Wörter lassen sich mit Moore nach dem δαυμάσονται der LXX durch מְרִירָה ergänzen: Völker werden feinetwegen erregt sein; das Wort, unserem יִרְרֶה einigermaßen ähnlich, ist in der durch die Einsetzung von v. 14bc erzeugten Konfusion ausgefallen im hebr. Text, während in der Vorlage der LXX יָרַח ausfiel. Die Völker geraten in staunende Unruhe, die Könige schweigen ehrfurchtsvoll (vgl. Hiob 29<sub>3</sub>—10. 21—23) vor der wunderbaren Erscheinung des Gottesknechtes, denn sie erleben etwas, dergleichen sie noch nie gehört haben (in dem ersten Satz von v. 15b wird הָרָה des Metrums wegen besser gestrichen). Die Relativsätze in v. 13b können nicht sagen wollen, daß sie vom Gottesknecht vorher keine Kunde gehabt haben, weil das selbstverständlich ist, sondern besagen: sie sehen etwas so Wunderbares, daß sie von etwas Ähnlichem niemals aus Geschichte und Sage oder solchen Märchen, wie sie im Altertum von Weitgereisten oder auch von Volksängern erzählt werden, gehört, geschweige denn selbst solches erlebt haben. Die Verben רָאָה und הִרְבִּינוּ sind für uns fut. exacta. Das ganze Distichon soll aber nicht bloß das vorhergehende motivieren, sondern zugleich den Leser auf die Fortsetzung spannen: was ist denn eigentlich geschehen? oder vielmehr: was wird denn mit dem Gottesknecht geschehen? Denn die Ehrfurchtsbezeugungen der Könige usw. sind nicht erwähnt, weil sie an und für sich für den Dichter so wichtig wären, sondern als wirksamste Veranschaulichung für die unerhörte Begebenheit, die Umwandlung der unbekannten Niedrigkeit des Gottesknechtes in eine die Welt erfüllende Herrlichkeit. Indem sich der Dichter anschickt, jene zukünftige Begebenheit, dergleichen noch nie erzählt wurde, darzustellen, ruft er aus c. 53, 1: wer glaubt unserer Offenbarung! Was er sagen will, ist fast unglaublich, kann eigentlich nur von denen geglaubt werden, denen selber die Wundermacht Jahves sich enthüllt hat, die die Fähigkeit des prophetischen Sehens und Hörens besitzen. מִי הֵאמִין ist keine Klage, daß niemand glaubt, denn das Orakel wird ja jetzt erst gegeben, sondern ein Ausruf: wer kann's glauben! Das Perf. ist ein Aorist; das Imperf. wäre unbrauchbar, weil es verneinen würde: wer wird es glauben? niemand. Wunderlicher Weise suchen manche Exegeten nach allerlei sonderbaren Subjekten, die diese Worte sprechen sollen: bald sind es die früher ungläubig gewesen, bald die Propheten, bald sogar die Heiden von c. 52<sub>15</sub>. Warum soll es nicht der Dichter sein, da doch mit keiner Silbe auf so fernstehende Subjekte hingewiesen wird? Die Völker und die Könige, die den Mund zuhalten, können hier nicht reden, denn sie haben den Gottesknecht nicht aufwachsen und leiden sehen; deutet man aber den Gottesknecht auf Israel, so ergibt sich der absurde Gedanke, daß die Wiederherstellung dieses kleinen Völkchens den Völkern und Königen als etwas unerhört Neues vorkommen, ja daß ihnen Israels Leiden, das doch nicht schlimmer war als das zahlreicher anderer Völker und Könige, als beipielloß schlimm, als völlig unverdient, sogar als Sühne für ihre eigene Schuld erscheinen soll! Kein alttest. Autor hat sich jemals einfallen lassen, daß Israel vollkommen unschuldig und nur für die anderen Völker gelitten habe, noch gar die lächerliche Behauptung aufgestellt, Israel habe „den Mund nicht aufgetan“. Und nun soll sogar Djes., der doch selber den Mund auch zu Klagen weit genug aufzutut und von den Sünden des „blinden“ Volkes oft genug spricht, eine solch alberne

<sup>2</sup>Wuchs er doch auf wie ein Schößling vor ihm  
 Und wie eine Wurzel aus dürrer Lande.  
 Keine Gestalt hatte er noch Hoheit  
 Und kein Aussehen, daß wir ihn liebten,  
 52 <sup>14</sup>So unmenschlich entstellt war sein Aussehen  
 Und seine Gestalt den Menschen nicht mehr ähnlich.

Unwahrheit von Heiden aussprechen lassen? von Königen, die zertreten, von Völkern, die zertrümmert werden sollen und deren „Entronnene“ allein ihre Kniee vor Jahve werden beugen lernen? Und eine solche Schwindelei soll noch „großartig“ sein? Ebenso sonderbar ist die Übersetzung von שְׁמוּעָה mit Gerücht oder Kunde, da doch deren Inhalt der Zukunft angehört; sie ist vielmehr die prophetische Audition (vgl. c. 28<sup>10</sup>) von dem, was in den futurischen Verben in c. 52<sup>15</sup> 53<sup>10</sup>ff. verkündet wird. Wer glaubt dieser Weisagung, die so Unglaubliches verkündet! Der glaubt daran, „über dem der Arm Jahves sich enthüllt hat“. Gottes Arm ist für das gewöhnliche Auge unsichtbar, aber gibt es nicht Menschen mit geöffnetem Auge (Num. 24<sup>4</sup>), denen er sich zeigt? die ihn schon jetzt erblicken, wie er im Begriff ist, das mir geoffenbarte Wunder zu vollbringen? Es klingt aus diesen Ausrufen etwas heraus wie ein Appell an die Geistesverwandten, die Tat Jahves, wie Jes. sagen würde, zu sehen. Es ist etwas Höheres unter uns getreten, es ist etwas im Werk, über dessen Ausgang einst alle Welt staunen wird: wer hat schon jetzt darin den Finger Gottes erkannt und kann meiner Offenbarung glauben? Leicht ist es nicht zu glauben, denn jenes Höhere sieht sehr unscheinbar aus (c. 8<sup>0</sup>), beginnt in tiefster Niedrigkeit. Diese Einleitung, zumal auch c. 53<sup>1</sup>, ist ein Fingerzeig für das, was in dieser Dichtung die Hauptsache ist: es ist das fast Unglaubliche, nur denen, die im Geist Gottes Walten erschauen, Verständliche, die wunderbare Erhöhung dessen, den alle verkannt haben. Nicht eigentlich das Leiden und Sterben des Gottesknechtes, sondern seine wunderbare Wiederherstellung hebt der Dichter so stark hervor; sie ist es, deren Ankündigung diesem seinem Gedicht den prophetischen Charakter gibt. Wie in der alten Prophetie die Ankündigung von dem, was Jahve tun will, die Hauptsache ist, dagegen die Motivierung dieses göttlichen Beschlusses durch Hinweisung z. B. auf die Sünden des Volkes, ob auch an sich noch so wichtig, an Bedeutung hinter der eigentlichen Weisagung zurückstehen muß, so bezeichnet auch unser Dichter die künftige Wunderherrlichkeit des Gottesknechtes als den Kern seiner Weisagung, so eingehend er sich auch mit der Begründung seiner Erhöhung durch sein vorhergehendes Leiden und Sterben beschäftigt. In der allgemeinen Auffassung und Verwertung dieser Perikope hat das vom Dichter selbst festgestellte Rangverhältnis des sekundären und des Hauptthemas, der Niedrigkeit und der Erhöhung, eine Verschiebung zu Gunsten des ersteren erfahren, teils weil der Text von v. 10 ff. stark verderbt ist, teils weil die Ausführung über das Leiden und dessen Wert, an sich schon etwas auffälliger im AT., einem bekannten theologischen Bedürfnis so sehr entgegenkam, daß sie die ganze Aufmerksamkeit absorbierte. Zum Plur. des Suffiges von שְׁמוּעָה vgl. z. B. Hiob 6<sup>27</sup> 15<sup>0</sup> f. 18<sup>2</sup> f. 2a Jetzt erzählt und schildert der Dichter die bisherigen Geschehnisse des Gottesknechtes, zuerst, im temp. histor., mit leisem Anflug an c. 11<sup>1</sup>, sein Aufwachsen in armeliger, unbeachteter Niedrigkeit. Zu עָלָה, wachsen, vgl. c. 40<sup>31</sup>. יָנַק sonst immer als fem. יֹנֵקָה, und es ist möglich, daß hier ein Textfehler vorliegt, denn auch das פָּנִינוּ erfüllt uns mit einigem Mißtrauen. Ew. u. a. wollen פָּנִינוּ, das kaum besser ist; לִפְנֵים, vordem, wäre ein überflüssiger Zusatz; man wünschte einen Ausdruck, der dem „dürren Land“ im folgenden Stichos entspräche. Ist das Wort dennoch richtig, so soll es wohl sagen: unter seinen Augen und, reziprok, mit dem Auge auf Gott vgl. I. Sam. 3<sup>1</sup>. Von Gott erwählt, im Bewußtsein seiner Bestimmung (c. 49<sup>1</sup>), wuchs der Gottesknecht heran, aber unter kümmerlichen Umständen, aus „dürrem Lande“ hervorgegangen, sei es, daß mit diesem Wort die arme, unangesehene Familie oder die ungünstigen Lebensbedingungen angedeutet werden sollen. Auch äußerlich war er unansehnlich und keineswegs anziehend. Man hat schon hier das Gefühl, daß eine ganz bestimmte historische Persönlichkeit geschildert wird. 2b und c. 52, 14 (von כֵּן an) bilden den vierten Vierzeiler. v. 2b hat eine Hebung zu viel, wahrscheinlich das Wort וְנִרְאָהּ, das







<sup>4</sup>Aber unsere Krankheiten, er trug sie,  
 Und unsere Schmerzen, die lud er auf,  
 Während wir ihn rechneten als Berührten,  
 Als Gottgeschlagenen und Gedemühten.

auch in v. 2–9, reine Zukunftsprophetie erblickt. Aber die ganze Darstellung ist so mit Wirklichkeit getränkt, hat so gar nichts von jenem idealistischen Nebel, den man gern über sie breitet, daß man sie am besten als einfache Historie nimmt, mag diese auch ein Rätsel für uns werden. 4 כִּן könnte heißen: fürwahr! indessen müßte dann der Aufschluß, den v. 4 über das Leiden des Gottesknechts bringt, schon im Vorhergehenden angedeutet sein; besser faßt man es als Adversativpartikel. Den Ton hat im ersten Satz das sich gegenüberstehende unser – er, ersteres durch Voranstellung des Objektes חֲלֵנִי und durch Wiederholung des parallelen Objekts in dem Suffix von כִּלְמִי, letzteres durch das beigefügte וְהָאֵל, das in v. 4b durch den Gegensatz וְהָאֵל noch stärker hervorgehoben wird. Eigentlich hätten wir wegen unserer Sünden Krankheiten und Schmerzen haben sollen, statt dessen hat er sie erlitten, und wir sahen sogar auf ihn herab wie auf einen Gottgeschlagenen, den sein Ausfall als schlimmen Sünder stigmatisierte. Man versteht von hier aus das מַצְרִיקִי des Gottesknechts c. 50a. וְהָאֵל ist wie צָרָה der Ausfällige, vgl. zu נָצַח in diesem Sinn Lev. 13<sup>22. 32</sup> (vgl. v. 3. 9 ufw.) II. Reg. 15a. Allerdings kann נָצַח auch andere von Gott geschickte Krankheiten bezeichnen, z. B. die Pest I. Sam. 6a, aber hier muß eine Krankheit gemeint sein, die langsam zum Tode führt und unheilbar ist, den Betroffenen widerwärtig macht und aus der Gemeinschaft der Menschen verbannt; da bleibt kaum etwas anderes übrig als die Plage κατ' ἐξοχήν, der Ausfall. Wenn der Ausfällige nachher als durchbohrt, zerfchlagen, gezüchtigt, gerichtet bezeichnet wird, so ist weder stilistisch noch sachlich etwas daran auszusetzen; Wellh.s Beschwerde über stilwidrige Vermischung von Bildern trifft nur seine eigene Auffassung, die allegorische, die auch den Ausfall als Bild behandelt. Das Unglück wird hier, wie im B. Hiob von den Freunden Hiobs, nicht aber vom Dichter des Hiob, als Folge der Sünde angesehen, die Frage, warum der Unschuldige leidet, darum auch anders beantwortet als in jener Tragödie. Unser Dichter schließt sich, im Gegensatz zu dem kühnen Denker der Hiobreden, an die alte Ansicht an, daß das Individuum die Sünden seiner Blutsangehörigen zu tragen habe. Der Gottesknecht leidet zwar nicht für die Sünden der Menschen überhaupt – insofern kein Vorläufer Jesu –, aber für die Sünden seines Stammes, seines עַם v. 8. Selbst darin bringt der Dichter nichts Neues, daß ein Unschuldiger für die Schuldigen Blutsgeronnen bestraft wird, vgl. die Hinrichtung der unschuldigen Nachkommen Sauls wegen dessen Blutschuld durch David II. Sam. 21<sup>1ff</sup>. Das Bedeutsame ist hier die Persönlichkeit des Erfakmannes und die Art, wie er sich opfert. Die Leiden werden von ihm nicht bloß passiv erlitten, denn dann müßte und dürfte er klagen, sondern er nimmt sie freiwillig auf sich; und Jahve legt sie ihm nicht auf, weil es eben kein anderes Objekt seines Zorns mehr gibt, nicht im Zorn, der blindwütend schlägt, was er trifft, und innehält, wenn er sich ausgetobt hat, sondern es ist von Seiten Gottes wie seines Knechts ein aus sittlichen Motiven eingeleiteter und auf sittliche Weise durchgeführter Prozeß, der zwar auch die objektive Bestrafung der Sünde, aber vor allen Dingen ihre sittliche Aufhebung zum Ziel hat. Jene ältere Auffassung vom Zorne Gottes und der Schuld kann man als die natürlich psychologische bezeichnen, die übrigens mit der vorstaatlichen Rechtsstufe der Sippe im kulturhistorischen Zusammenhang steht, unser Dichter hat sie ethisiert: für den Zornestrieb Gottes setzt er dessen Absicht, das Volk durch das sittliche Tun eines seiner Mitglieder emporzuheben, für das passive, unwillige, unglückliche Opfer des Zorns den persönlichen Träger des Gedankens, daß man durch freiwillige Übernahme der Folgen der Sünde diese selber überwinden müsse, den bewußten Vollzieher der tragischen Sühnung. Die Freiwilligkeit zeigt sich freilich nicht wie bei Kodrus oder bei indischen oder christlichen Büssern darin, daß der Held sich selber ins Leiden stürzt, sondern in der Geduld, mit der die von Gott auferlegten Leiden getragen werden. Indem die Auferlegung und die Erldung der Strafe die bewußten Handlungen sittlicher Personen sind, nicht die gleich-

Da er doch durchbohrt war ob unserer Vergehen,  
Zerschlagen ob unserer Verschuldungen,  
Die Züchtigung unseres Friedens auf ihm war  
Und durch seine Striemen uns Heilung ward.

sam naturgesetzlichen Wirkungen der Sünde, kommt eine Katharsis zu Stande, die es möglich macht, daß Gott mit denjenigen Volksgenossen eines solchen Mannes, die sich mit ihm zusammenschließen (ihm „sein Kreuz nachtragen“), den Verkehr aufrecht erhalten kann. Die „wir“ sind nicht gottlos, unreligiös, denn sie glauben an eine Bestrafung der Sünde durch Gott, aber sie haben kein tieferes Schuldbewußtsein und noch weniger die Kraft der Selbstverleugnung, die Schuld anderer zu tragen oder mitzutragen, denn während der Gottesknecht ihre Sünden trägt, rücken sie, halb scheu halb hochmütig, von ihm ab, statt ihm zu helfen und mit ihm zu leiden; sie sind nicht gerade Pharisäer, aber doch ganz gewöhnliche Menschen mit naiver Selbstsucht und Gedankenlosigkeit. Doch zeigt ja unser Dichter an seinem eigenen Beispiel in dieser nachträglichen Beichte, wie tatsächlich auch auf die gewöhnlichen Menschen die Handlungsweise des großen Dulders eine tiefsittliche Wirkung ausübt, sobald sie erst begriffen wird. Übrigens sind sie offenbar nicht in der Lage, in der sich nach Mtj. (3. B. c. 42<sup>22</sup> ff.) die Israeliten befinden; wie die anderen Lieder, so läßt sich auch dieses am besten aus der nachexilischen Zeit verstehen. 5 Zustandsatz, an v. 4 angelehnt. לחל part. poal das Passiv von dem לחל c. 51<sup>9</sup>. Durchbohrung und Zermalmung sind Bilder für die Wirkung des Auszuges. Die Krankheit wird nun weiter nach einer anderen Seite beleuchtet. Warum hat Gott für die Sünden Leiden auferlegt, da von seinem Zorn nicht die Rede ist, und worin ist die sittliche Natur und Wirkung der Strafe zu suchen? Die Strafe, sagt der Dichter, ist eine pädagogische Züchtigung, Zurechtweisung (Prv. 31 ff.), die, im Gegensatz zu der Züchtigung im Zorn (Jer. 10<sup>24</sup>), die Wohlfahrt der Gezüchtigten will (Hiob 51<sup>7</sup> ff.). Eigentlich müßte Jahve uns alle züchtigen durch „Striemen“, die die Rute des Vaters dem sich vergehenden Sohne schlägt (II. Sam. 7<sup>14</sup>); er hat uns auch geschlagen, aber ohne die rechte Wirkung und mit Schlägen, die nicht heilten oder vielmehr, die er nicht heilte, weil sie nicht wirkten; jetzt, da er seinen Knecht schlägt, sind wir heil geworden von den eigenen Schlägen und zugleich befreit von der Gefahr neuer Schläge, in לחל, in den Zustand der Sicherheit versetzt. Wie es scheint, hat man sich den Gedankengang so vorzustellen: eine objektive Schuld war vorhanden, von uns aber nicht, wenigstens nicht genügend, erkannt und empfunden, die Schläge, die uns bessern sollten, daher unwirksam, immer neue Schläge und neue Verwundung die notwendige Folge, eine „Heilung“, ein Abschluß der strafenden Tätigkeit Gottes gar nicht möglich, da hat Gott den geschlagenen, der das richtige Verständnis für die Schläge hatte, sie nicht als Rache Gottes, sondern als sittliche Notwendigkeit begriff, sie nicht als ein Unglück empfand, das man leidet, weil man muß, sondern als ein Mittel zur Besserung und zum Frieden freiwillig auf sich nahm. Wir würden noch gern genauer erfahren, wie „wir“ die guten Folgen seines Leidens als unsern Gewinn ansehen dürfen. Daß der Vf. eine bloß durch das gemeinsame Blut vermittelte, natürliche, oder eine auf juristischer Fiktion beruhende deklaratorische Übertragung annehme, ist nicht sehr wahrscheinlich, die juristische Substituierung wenigstens nirgends angedeutet. Es scheint, daß der Vf. darüber sich auszulassen nicht für nötig hielt, weil er selber eben mit dieser Beichte in Begriff ist, sich die Frucht jener Leiden anzueignen. Die „wir“, für die er spricht, leiden und büßen nachträglich mit, nehmen zwar nicht mehr körperlich, aber geistig die Schuld seines Leidens auf sich, haben, was der Zweck der göttlichen Pädagogie war, an und durch ihn gelernt, Gottes Zurechtweisung zu verstehen, sich ihr freiwillig zu unterwerfen, sich durch sie bessern zu lassen. Bleibt nun nicht doch noch eine Ungerechtigkeit übrig, sofern doch der Unschuldige körperlich leiden mußte, während die Schuldigen mit diesem geistigen Mitleiden davonkommen? Ja, aber sie wird ausgeglichen durch seine künftige Verherrlichung. Und beides, das tiefe Leiden mit seinem großen Ziel und Wert und die künftige Herrlichkeit ist begründet auf die Größe der Persönlichkeit. Wir gewöhnlichen Menschen bleiben in beiden Beziehungen bei dem Mittelmaß. לחל לחל, des pass. von לחל, ist gebraucht, weil nicht der Knecht selber die Heilung hervorbringt.



- <sup>6</sup>Wir alle, wie die Schafe irrten wir,  
 Jeder auf seinen Weg wandten wir uns,  
 Während Jahve ihn treffen ließ  
 Die Verschuldung von uns allen.  
<sup>7</sup>Gequält wurde er, doch war er demütig  
 Und öffnete nicht seinen Mund.  
 Wie ein Lamm, das zum Schlachten geleitet wird,  
 Und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt.

Übrigens zeigt sich in solchen Ausführungen der starke Gegensatz zwischen unserem Dichter und Djes. besonders deutlich: der Dichter läßt den unschuldigen Gottesknecht für die schuldigen Volksgenossen leiden und sterben, bei Djes. werden umgekehrt die Heidenvölker für das keineswegs unschuldige Israel dahingegeben c. 43<sup>a</sup>f. Wenn die Völker und Könige von c. 52<sup>15</sup> hier redeten, wie die Allegoriker wollen, so müßten sie für Djes. sehr kuriose Leute sein. 6 Wir alle lebten, statt unserer Sündhaftigkeit inne zu werden und uns der Buße zu unterziehen, sorg- und gedankenlos dahin; wie Schafe, die blindlings dem Führer folgen und sofort auf Irrwege geraten, sobald ein solcher nicht da ist, hatten wir keine Ahnung von unserer Lage, wußten den richtigen Weg nicht zu finden. Auch der Dichter war ein solcher Blinder, bevor ihm die Augen von Gott geöffnet wurden. „Jeder auf seinen Weg usw.“, jeder half sich wie er's verstand, lebte den eigenen Neigungen, und kümmernte sich nicht um die anderen, um das Wohl des Ganzen. Eine schlicht gefasste, aber treffende Charakteristik der großen Menge. Der Gottesknecht dagegen, selber des Heils gewiß, lebte und opferte sich für die Gesamtheit: das tragische und doch herrliche Schicksal der wahrhaft großen Seele. עֲנִי is zu erklären nach צָרָה, Ereignis, Geschieß: Jahve ließ auf ihn stoßen die Schuld von uns allen. Das letzte Distichon ist metrisch etwas unbefriedigend. 7 Und wie trug der Gottesknecht das Geschieß, für alle die Sorglosen und Blinden leiden zu müssen? Geduldig, ohne den Mund zu öffnen. Daß von v. 7 an Jahve rede, ist eine unbedachte Folgerung aus dem עָנָה v. 8. Der Wechsel der redenden Person müßte doch irgendwie markiert sein, statt dessen schließt sich v. 7 so ganz dem tenor von v. 6 an, daß man nichts von einem Übergang merkt. עָנָה, er wurde geplagt, abgetrieben, wie ein Sklav von einem harten Herrn, ein Frohndiener vom Frohnvogt (עָנָה), nicht von Menschen, deren Mißhandlungen (c. 50<sup>a</sup> ff.) nicht hierhergehören, sondern von jenem harten Geschieß, von der ihm fremden Schuld, in deren Gewalt er sich befand. Paulus legt dem Tod ein κέντρον bei. Im Bilde bleibend, sagt der Dichter עָנָה וְהָיָה, entweder: während oder obwohl er demütig war, oder, da seine demütige Geduld im Folgenden das Hauptthema ist, besser: er aber war demütig (Ez. 10<sup>a</sup>), lehnte sich gegen den Herrn nicht auf. Man kann auch übersetzen: obwohl er gebeugt war (c. 58<sup>10</sup>), also das scharfe Antreiben kaum noch ertragen konnte, doch ist bei jener Übersetzung der Satz gehaltvoller. Die Versetzung der Kopula von וְהָיָה hinter עָנָה zerstört das Bild und macht וְהָיָה überflüssig. Trotz der un menschlichen Qual klagte er nicht, warum nicht, sagt c. 50<sup>7</sup> ff. Das stille Wesen charakterisiert ihn ja auch in seiner Berufstätigkeit c. 42<sup>a</sup>. V. 7b lehnt sich an Jer. 11<sup>19</sup> an, zum Teil wörtlich, aber mit einer Veränderung des Sinnes; Jeremia, der sich übrigens der Klage nicht enthält, betont in dem Bilde von dem zur Schlachtung geleiteten Schaf seine Arglosigkeit, unser Dichter die Geduld und Ergebenheit des Gottesknechtes. Das zweite „und öffnete seinen Mund nicht“ ist zu streichen, weil nachhinkend, die Strophe überfüllend und hinter וְהָיָה völlig überflüssig. 8 Von jetzt an zeigt der Text manche Fehler, doch ist der erste Stichos von v. 8 wohl richtig. Man übersetzt: in Folge von Drangsal und Gericht, aus Haft und Gericht, ohne Hinderung und Recht (Kleinert). וְצָרָה bedeutet hebräisch: abschließen, hemmen, einkerfern, aramäisch: pressen, kelteren; es ist fraglich, ob es ohne weiteren Zusatz Hinderung in dem hier nötigen Sinn bedeuten kann, und sachlich ist trotz v. 9 sehr zweifelhaft, daß der Gottesknecht durch Menschen geißelt wurde. וְצָרָה kann „in Folge von“ heißen, aber etwa im Sinne „wegen“; um ein „durch“ herauszubringen, müßte man es schon mit der LXX durch וְצָרָה ersetzen. Am Natürlichsten übersetzt man es aber mit „aus“, wenn doch ein וְצָרָה dabeisteht. Also: aus Druck, Drangsal (wohl nicht: Haft)



<sup>8</sup>Aus Druck und Gericht wurde er entrückt,  
Und seine Stätte — wer erforscht sie?  
Denn er wurde abgeschieden aus dem Lande der Lebendigen,  
Ob des Vergehens meines Volks getroffen zum Tode.

vgl. Ps. 107<sup>30</sup>, wo es neben Unglück und Kummer steht, wurde er genommen. לקח kann bedeuten: wegraffen vgl. 3. B. Jer. 15<sup>15</sup>, aber auch entrafen, entrücken (zu Gott) vgl. II. Reg. 23. 5. 10 (Elias Himmelfahrt) Gen. 5<sup>24</sup> (Henoch) und die beiden Unsterblichkeitspsalmen 49 und 73, und letzteres empfiehlt sich wegen כן. Er wurde aus der Not und aus dem „Gericht“, dem Strafgericht nach jüngerem Sprachgebrauch (c. 26<sup>8f.</sup>), entrückt — wohin? Sicher meint er nicht: zu neuen Martern, etwa zum Kreuzestode, denn davon steht nichts da, und entrückt werden ist schon ein Sterben, wenn auch ein Sterben zu neuem, jenseitigem Leben. Daß der Gottesknecht mit einem Henoah und Elia zusammengebracht wird, kann bei einem nachexilischen Schriftsteller nicht auffallen; übrigens ist ein Unterschied da: der Körper ist nach v. 9 nicht mit entrückt; die Vorstellung ist mehr die von Ps. 49<sup>18</sup>. 73<sup>24</sup>: nur die Seele ist zu Gott entrückt. In ואת־דורו kann את wiedergegeben werden durch „mit“, „bei“, durch den acc. oder durch „was anbelangt“; דור kann bedeuten die Generation als Zeit oder die Menschen einer Generation, die Zeitgenossen, oder aber die Wohnstätte (c. 38<sup>12</sup> vgl. Ps. 84<sup>11</sup> und vielleicht Gen. 6<sup>8</sup>); beides ist also sehr vieldeutig. ישׁוּחַ, das pil. von שׁוּחַ kommt nur noch Ps. 143<sup>6</sup> vor mit ב und neben וְכַר und הִנֵּה in der Bedeutung: forschen, nachsinnen über, vgl. שׁוּחַ לְיְהוָה 12<sup>8</sup>: forschen, anfragen bei. Unter den vielen möglichen Übersetzungen ist schwer wählen. Falsch ist: bei seinen Zeitgenossen, wer bedenkt, weil את nicht „unter“ (בְּדֹרֹו), sondern: „zugleich mit“ bedeutet, unmöglich die Fassung: „was seine Zeitgenossen anbelangt“, die nur dann anginge, wenn die Zeitgenossen neu eingeführt würden und nicht schon beständig von ihnen geredet wäre, obwohl auch dann noch dieser Sinn höchst unwahrscheinlich bliebe, denn entweder würde der Dichter an die Zeitgenossen die sonderbare Zumutung stellen, daß sie über die Entrückung des Dulders nachdenken sollen, oder es würde, wenn das folgende כִּי mit „daß“ übersetzt würde, ein unerträglich schleppender Satz entstehen, und prosaisch wäre die Wendung auf alle Fälle. Übrig bleibt allein, את als die nota acc. anzusehen, was ohnehin das nächstliegende ist, dann muß aber der Sinn sein: und seinen Aufenthaltsort — wer erforscht ihn? Natürlich ist דֹרֹו nicht „sein Grab“, denn das kennt man, wie v. 9 zeigt, sondern der Aufenthaltsort der Seele, die aus dem Diesseits entrückt ist. Wo mag er jetzt weilen? bei Gott, bei einem Henoah oder Elia? bei den Frommen, die nach Ps. 49 und 73, wie es scheint, nach dem Paradies entrückt werden? Der Dichter fragt so aus Zurückhaltung, aber in dem Zusammenhang liegt deutlich die Antwort, daß er irgendwie zu Gott entrückt ist. „Denn“ er ist dahin! er wurde „abgeschnitten“, abgetrennt vom Lande der Lebendigen (vgl. wieder Jer. 11<sup>10</sup>). Das Land der Lebendigen steht im Gegensatz zu דֹרֹו und läßt sich natürlich nur auf das Geschick eines wirklichen Menschen, nicht eines Volkes beziehen, das immer noch im Lande der Lebendigen ist, wenn es sich auch im Exil befindet. Er hat wirklich sterben müssen! wegen der Sünde „meines Volkes“, sagt der Dichter, nicht „Gott (zu עַמִּי vgl. 3. B. c. 3<sup>10</sup>), wurde er getroffen zum Tode. עַמִּי wird von den Allegorikern ganz willkürlich wegkorrigiert, es paßt auch gar zu schlecht in ihren Nebel. נָעַץ לָמוֹ gibt keinen guten Sinn und noch weniger einen guten Stil, mag man diese Worte als Apposition zum Vorhergehenden fassen: [ob] des Schlages für sie, oder als Kern des Satzes: (ob des Frevels usw.) war Plage ihnen (לָמוֹ als plur. wegen der angeblichen kollektiven Bedeutung des עָבַר, die damit ihren einzigen Ausdruck fände) oder ihm (לָמוֹ als sing. mit angeblich phönizischer Form des Suffigens). Mit der LXX ist zu lesen: נָעַץ לְמוֹת, er wurde getroffen zum Tode. 9 könnte abgesehen von der Erwähnung des Grabes als eine etwas zu spät kommende Ausführung über die Unschuld des Gottesknechts erscheinen, ist aber die Vorbereitung zu v. 10. Wo weilt er jetzt? fragt v. 8, die Menschen haben in ihrer Blindheit über ihn entschieden, fährt v. 9 fort. Er war ein Gottgeschlagener, ein großer Sünder, darum „gab man“, diejenigen, die die Leiche zu beseitigen oder über ihr Begräbnis zu bestimmen hatten, „bei Übeltätern sein Grab“. Die רְשָׁעִים sind nicht Gottlose im religiösen Sinn dieses Wortes, da es für die

<sup>9</sup>Und man gab bei Übeltätern sein Grab  
 Und bei Betrügern seinen Hügel,  
 Obwohl er keinen Frevel getan  
 Und kein Betrug war in seinem Munde.

Keinen besonderen Friedhof gibt, noch viel weniger die Heiden, die an sich nicht so bezeichnet werden könnten und unter denen die große Mehrzahl der Juden in und nach dem Exil ihr Grab fand, sondern Schuldige, „arme Sünder“, Selbstmörder usw. Daß man ihn auf dem Armensünderfriedhof begrub, muß auch der folgende Stichos besagen wollen. Von den vielen Vorschlägen, die zur Emendation des unsinnigen עשור gemacht sind, ist עשוק unpassend, da man doch den gequälten Mann nicht zu den Gewalttätigen rechnen konnte und für diese auch kein besonderer Begräbnisplatz existiert, רע reichlich allgemein und schwach; פשעים und רשעים für רשעים und עשיר (Chenne) ist Umdichtung, die auch nicht nützt, weil פשעים so wenig wie רע עשיר ein besonderes Grab zugewiesen bekommen haben werden. Vielleicht schrieb der Vf. das aramäische עִשְׂרִי, Betrüger, was wenigstens mit dem vierten Stichos einigermaßen übereinstimmt, übrigens aber durch רשעים zu dem Sinn des gerichteten Betrügers ergänzt werden muß: er wurde auf die gleiche Stufe gesetzt mit den Zauberern, Nekromanten, bössartigen Irrlehrern, falschen Propheten, Volksverführern, solchen, für die man auch die christlichen Boten ansah. In בְּמִתּוֹ hat die LXX das י nicht gelesen. Man wird בְּמִתּוֹ sprechen müssen, obgleich die künstliche בְּמִתּוֹ sonst nicht als Grabhügel, sondern nur als Heiligtum vorkommt. Auch wenn man davon absieht, daß manches alte Heiligtum als Grab eines Heiligen schon in vorchristlicher Zeit gedeutet sein wird (vgl. z. B. Gen. 35<sup>s</sup> und Jdc. 4<sup>s</sup>), daß ferner für den heiligen Stein und den Grabstein dasselbe Wort (מִצְבֵּה) gebraucht wird, so muß es doch als möglich erscheinen, daß in der nachexilischen Zeit, wo die Juden keine hamoth mehr duldeten, sie lieber durch Totennochen entweichten, das Wort בְּמִתּוֹ wenigstens für die Grabhügel verabscheuter, unreiner Menschen gebraucht werden konnte. Wenn Dillm. einwendet, daß die Hebräer keine tumuli haben, so sagt er mehr als er wissen kann; vom הָ über Leichen ist oft genug die Rede. Die Felsengräber der Vornehmen darf man so wenig heranziehen, wie unsere auch des tumulus entbehrenden Grabstätten in den Kirchen für unsere Sitten. Verscharfte man Verbrecher und Unreine, so wird man den von selbst entstehenden Erdhügel schon deswegen nicht beseitigt haben, weil ein solches Grab wegen seiner verunreinigenden Wirkung kenntlich sein mußte. Jedenfalls hat man eher ein Recht, aus unserem בְּמִתּוֹ Schlüsse auf die Beerdigung der Verfluchten zu ziehen, als in בְּמִתּוֹ „in seinen Toden“, eine Stümperei des Dichters anzunehmen, der im Suff. die Einheit und im Nomen die Pluralität des Gottesknechts ausgesprochen und außerdem nicht bloß ein unsymmetrisches Distichon geschaffen, sondern auch eine lächerliche Trivialität (oder begrub man auch Lebende?) geliefert haben würde. V. 9b versichert nicht, daß der Gottesknecht sündlos, wohl aber, daß er schuldlos war; er beging keinen strafwürdigen Frevel und war kein Betrüger. וְעַל gegenüber dem, trotzdem vgl. Hiob 10<sup>r</sup> und besonders 16<sup>17</sup>; das verb. fin. macht וְעַל zu einer Konjunktion, bei der אֲשֶׁר hinzuzudenken ist. 10a Nach dieser Vorbereitung kommt der Vf. zu dem Hauptthema seiner Dichtung, auf das er c. 52<sup>13</sup>ff. hingewiesen hatte. Zu erwarten ist der Gedanke: haben die Menschen so entschieden, so entscheidet Gott anders. Dies wird nun zwar von der zweiten Verschälte an deutlich gesagt, aber anscheinend nicht im Beginn von v. 10. Aber hier ist der Text gänzlich verderbt, auch das Metrum durchaus zerstört. Wörtlich: aber Jahve gefiel sein Zermalmen, er machte krank, wenn du sehest als Schuldopfer seine Seele (oder: wenn ein Schuldopfer setzt seine Seele), er wird Samen sehen, lang machen Tage. Das ist so vollkommen unmöglich, daß selbst die versuchten Änderungen der Aussprache nicht helfen können. הִחְלִי beseitigt zwar den Aramaismus הִחְלִי, bringt aber einen unbrauchbaren Artikel und macht den Stichos überlang, könnte also höchstens als Glosse geduldet werden; letzteres gilt auch von der Aussprache הִחְלִי für הִחְלִי, inf. abs. hiph. als Gerundium. Außerdem wird dabei längst und ausführlich Gesagtes auf eine sonderbare Weise wiederholt: wir hörten schon vom Tode, ja vom Begräbnis, und sollen nun erfahren, daß Jahve ein Gefallen daran hatte, ihn mit Krankheit zu zerschlagen. Vollends verzweifelt



<sup>10</sup>Doch Jahve gefiel's, ihn zu reinigen,  
Neu sprossen zu lassen sein Alter;  
Die Lust seiner Seele wird er sehen,  
Samen lang von Leben.

ist die Fortsetzung, die die Distichenform sprengt und zu einem höchst unwahrscheinlichen Vorderatz: wenn du (LXX: ihr) zum Schuldopfer sehest seine Seele, einen sonderbaren Nachsatz liefert: er wird Samen sehen, Kinder haben, lang leben. „Wenn“ – wozu diese Bedingungsartikel, nachdem es schon geschehen ist? Macht man נפש zum Subjekt, so wird es nur noch böser, weil man dann nicht einmal erfährt, worin das Schuldopfer besteht, und gemäß der sonstigen Anwendung des Wortes אשם an „einen Widder ohne Wandel im Wert von zwei Sefel“ (Lev. 5<sup>15–19</sup> vgl. c. 14<sup>12</sup>) denken müßte und dabei die Seele gar nicht germanisch innerlich fassen dürfte, da es eben ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für Person in der Gesetzesprache ist (Lev. 5<sup>15</sup>). Sprachlich möglich ist: wahrlich, nicht (אם als Schwurpartikel) wirfst du seine Seele usw., aber ganz unwahrscheinlich, denn abgesehen von den stilistischen Bedenken könnte man den Widerspruch zwischen dieser Beteuerung und dem ganzen Gedicht (besonders v. 12) nur durch Haarspaltereien wegschaffen. Änderung von תשים in ישים befreit uns nur von den leichteren Anstößen (mindestens sollte man dabei das perf. erwarten). Es ist zweifelhaft, ob wir jemals den ursprünglichen Wortlaut und Sinn herausbringen. Martis Behauptung, daß in v. 10 und der ersten Hälfte von v. 11 nur Eine Strophe vorliege und alles Überschießende aus Dubletten und Zusätzen bestehe, führt zur größten Willkür und ignoriert den Umstand, daß der Dichter häufig gleiche oder ähnliche Ausdrücke hinter einander bringt. Ist der Text nicht ganz und gar zerstört, so muß man angesichts der formalen Vollendung des ganzen Gedichts, des Ebenmaßes der Stichen und Strophen, zunächst ohne Rücksicht auf den Sinn gleichsam standieren. Dann geht der erste Stichos bis רכא, der zweite bis תשים, der dritte bis יראה, der vierte bis ימים; und jedes Distichon, bis zu einem gewissen Grade jeder Stichos muß ein Satz für sich oder ein relativ selbständiges Satzglied sein. Sieht man dann auf den ganzen Zusammenhang von v. 8–12, so verdient im ersten Stichos offenbar das Verständnis der LXX den Vorzug vor den gewöhnlichen Erklärungsversuchen: βούλεται καθαρῶσαι αὐτόν: die Menschen erklärten den Gottesknecht für einen großen Sünder, Jahve aber hat beschloffen, ihn zu reinigen. רכא ist inf. piel von רכא, aramäisch geschrieben und gesprochen für רכה (mit Verwechslung des ה und א, wie im aramäischen רכא und רכא und im hebr. קרה und קרא) vgl. דביו Prv. 26<sup>28</sup>. Man braucht also nichts zu ändern, will man aber lieber eine hebr. Aussprache, so kann man יכרי schreiben (zur Konstruktion vgl. c. 42<sup>21</sup>, Hōf. 5<sup>11</sup>, Ps. 106<sup>13</sup>). Die Reinigung kann als physische oder als sittliche gedacht werden, als Befreiung von der Krankheit oder von dem Mafel der Gottlosigkeit, oder als beides zusammen. Im zweiten Stichos החלי אשם תשים bleibt freilich alles so sinnlos wie auch bei den anderen Erklärungen, man muß hier also wohl oder übel seine Zuflucht zur Konjekture nehmen. Stellt man zunächst die beiden Konsonanten von אשם um, da dies Wörtchen doch auf keine Weise einen Sinn gibt, so erhält man das perf. החליח oder den infin. החליח, noch von חפץ abhängig. Übrig bleiben die Konsonanten אשם oder nach der LXX אשמו, also die nota acc. את und das Objekt zu החליח, nämlich שים oder שים, das in שים, sein Greisenalter (I Reg. 14<sup>4</sup>), zu ändern wohl nicht allzu fern liegt; vielleicht schreibt man dann vorher noch besser החליח: Jahve gefiel's, gesunden zu lassen oder: frisch nachwachsen zu lassen sein Greisenalter. Er soll „noch sprossen im Greisenalter, saftig und grünend sein“ (Ps. 92<sup>15</sup>), wie Hiob, der nach seinem Ausatz noch 140 Jahre lebt, Kinder und Kindeskinde sieht und dessen Ende seinen Anfang in Schatten stellt (c. 42<sup>12</sup> ff.). In dem aus unserer Skansion hervorgegangenen dritten Stichos wird אשם etwa in אשם umzusetzen sein; נפש bedeutet Hef. 24<sup>25</sup> Lust der Seele und bezeichnet dort wie hier die Kinder. An den Satz: die Lust der Seele wird er sehen, zu dem wieder Hiob 42<sup>16</sup> zu vergleichen ist, schließt sich im vierten Stichos das Wort נרע unmittelbar als Apposition zu אשם an, macht dann aber wohl die Lesart des LXX ארר ימים wünschenswert, obwohl man auch dem mass. Text durch ein וארר ימים sich annähern kann. Soll er langlebigen



Und Jahves Anliegen ist in seiner Hand,  
 Er rettet <sup>11</sup>von Mühsal seine Seele,  
 Läßt ihn sehen das Licht, satt werden,  
 Von seinem Übel spricht er ihn gerecht.

Samen sehen, so muß er selber lange leben — wie Hiob. Daß dieser Vierzeiler sich an das Buch Hiob anlehnt, liegt auf der Hand. Zwar stirbt Hiob nicht, bevor er jenes blühende Alter erlangt, aber daß der Gedanke auch in diesem Buche nicht fremd ist, zeigt c. 14<sup>13</sup>: o daß du mich in Scheol verbärgest und dann meiner gedächtest — und wer weiß, ob nicht die ursprüngliche Hiobsage des alten Volksbuches den Hiob wirklich sterben und dann befreit vom Ausatz wieder belebt werden ließ; vgl. Hiob 42<sup>18</sup> im griechischen Text: dieser wird wieder auferstehen — hieß es nicht ursprünglich: er ist wieder auferstanden? Sei das wie es will, so paßt dieser Vierzeiler als Gegensatz zu v. 9 und Fortsetzung zu v. 8: er ward von Gott entrückt — wer weiß, an welchen Ort? — die Menschen begruben seinen Leib, als wäre er ein Verbrecher gewesen, aber Jahve hat es anders beschlossen, er reinigt ihn, stellt ihn wieder her, läßt ihn glücklich werden wie Hiob. Ebenso begreift man jetzt, warum der Dichter c. 52<sup>15</sup> sagt: man wird etwas erleben, was man noch nie gehört hat, in keinem Volk der Welt, und c. 53<sup>1</sup>: wer glaubt unserem Orakel! und warum er mit לָקַח v. 8 auf Henoch und Elia anspielte (die beide nach späteren Sagen aus der höheren Welt zeitweilig unter die Menschen zurückkehren). 10b Der erste Stichos des jetzt folgenden Vierzeilers geht, wenn man sich wieder durch das Metrum leiten läßt, bis בִּרְיָ: Jahves Anliegen ist in seiner Hand, d. h. er wird das Volk, das er entzündet hat, zu Jahve zurückführen, die Stämme wieder aufrichten und die Heiden erleuchten (c. 49<sup>a</sup>.), die staunend die an ihm geschehene Wundertat vernehmen werden. Das ist eine Parallele, aber eine ausschließende, zu Djes.s Erwartung, daß das Anliegen Jahves, Israel wiederherzustellen und die wahre Religion unter den Heiden zu begründen, durch Cyrus' Siege, durch Zerschmetterung der Könige und Völker durchgeführt werden soll. Der zweite Stichos dieses Vierzeilers umfaßt das letzte Wort von v. 10 und die beiden ersten von 11. Die LXX hat auch hier wieder den besseren Text, es ist zu lesen: יְחַלֵּץ מִמְּצָל נַפְשׁוֹ, er befreit von Mühsal seine Seele, d. h. nicht; von der bisher geschilderten Mühsal, denn damit sind wir längst fertig, sondern: der Gottesknecht wird nicht abermals so, wie c. 50<sup>af</sup>. und in unserer Dichtung geschildert ist, zu kämpfen und zu leiden haben, sondern seine Ziele mit göttlicher Leichtigkeit und Überlegenheit erreichen, weil alle Welt sich dem Wunder beugt. Ohne einen dramatischen Vorgang tut es also auch unser Dichter nicht, nur denkt er nicht an eine Weltkatastrophe wie Djes., weil er nicht mehr im Exil und während des Weltkrieges des Cyrus lebt. Das zweite Distichon ist zu suchen in den Worten יִרְאָה bis יִצְדִּיק. Daß sie im hebr. Text sinnlos sind, wird doch zugegeben werden müssen: „wegen (oder: ohne) Mühsal seiner Seele wird er sehen (was denn?), satt werden“ ist völlig ungenießbar. Auch Worts יִרְאָה für יִרְאָה hilft nicht viel. Womöglich noch schlimmer ist die Fortsetzung: durch sein Wissen wird er (der Mensch!) gerecht machen ein Gerechter den Vielen, wo Streichung von יִצְדִּיק (Wort) nur den geringsten Anstoß beiseitigen würde. Da die beiden ersten Wörter des Distichons zum Stichos nicht ausreichen, so drängt sich schon deswegen der Text der LXX auf: יִרְאָהוּ אִוִּר יִשְׁבְּעוּ; יִרְאָהוּ אִוִּר ist im hebr. Text wegen seiner Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden Wort ausgefallen. Das Licht ist nicht das Lebenslicht oder das der Religion, sondern das Bild der Freude und des Glückes vgl. Ps. 112<sup>4</sup>. 97<sup>11</sup>, Prov. 13<sup>8</sup>, Hiob 29<sup>14</sup>. הַשְׂבֵּעַ steht auch sonst neben הִרְאָה (Ps. 91<sup>16</sup>. 17<sup>13</sup>). Der Gottesknecht erlebt künftig nur noch Freude und reichliche Befriedigung. Der letzte Stichos besteht aus den beiden Wörtern יִצְדִּיק בְּרַעְיוֹ, die nicht in enger Verbindung mit dem Folgenden stehen können, obgleich dem Anschein nach schon der Vf. von Dan. 12<sup>3</sup> sie in der jetzigen Verbindung fand, wenn nicht umgekehrt die Stelle Dan. 12<sup>3</sup> die gegenwärtige Konfusion veranlaßt hat. Mit dem Gedanken, daß der Gottesknecht durch seine Erkenntnis, sei es durch die Kenntnis anderer von ihm oder durch seine Kenntnis der Thora „den Vielen Gerechtigkeit schafft“ (so findet sich Dillm. mit dem unmöglichen Dativ ab), quält man sich vergebens, wenn man nicht annehmen will, daß der Dichter stümpere und eigentlich vom

Ein Spott war sein Knecht den Vielen,  
Doch ihre Sünden, er lud sie auf:  
<sup>12</sup>Darum wird er erben an Vielen  
Und mit Zahlreichen Beute teilen.

Lehren statt vom Wissen sprechen will. Die Vermutung ברעך findet Dillm. „zum Erstaunen“, er sollte widerlegen und nicht erstaunen, denn immerhin ist diese Vermutung besser als seine eigene Meinung, daß der Dichter stümpert und einen Sprachfehler macht. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß der Dichter einem Menschen die Fähigkeit oder Befugnis sollte zugeschrieben haben, andere faktisch oder forensisch gerecht zu machen; die Danielstelle kann schon deswegen nicht verfangen, weil der Begriff צדק im B. Daniel ohnehin sehr singulär gebraucht wird (c. 8:14). Subjekt des Verbums muß Gott sein, wie er es im vorhergehenden ist; dann ist aber יצדיקוהו zu lesen. Die „Erkenntnis“ paßt auch bei dieser Lesung nicht. Was dagestanden hat, ergibt sich aus der Beantwortung der Frage, weswegen der Knecht einer Rechtfertigung bedarf: er muß vor den Menschen, die ihn für einen Gottgeschlagenen gehalten haben, wegen seiner Krankheit gerechtfertigt werden. Darum ist zu lesen מְרַעְיוֹ, von seinem Übel. רעה heißt auch Hiob 42:11 das, was Hiob erlitten und was ihn in bösen Verdacht gebracht hat; מן steht wie II. Sam. 3:28. Der Sinn ist einfach: durch seine wunderbare Wiederherstellung und reichliche Entschädigung rechtfertigt ihn Jahve vor den Menschen, die er ihm gewinnen soll, von seinem verdachterregenden, seine Wirksamkeit verhindernden Leiden (vgl. auch Gen. 20:10). Paulus gebraucht den Ausdruck מן נצדק Röm. 6:7 sogar in dem Sinn: zu Recht befreit sein von einer Sache, was hier ohne weiteres anwendbar wäre. Sachlich könnte aus dem N. T. herbeigezogen werden I. Tim 3:16: Christus ist offenbar geworden im Fleisch, gerechtfertigt im Geist; der letztere hat den leidenden und sterbenden Jesus als den Christus erwiesen. — Die beiden letzten Tetrastiche gehen von צדיק in v. 11 bis zum Schluß des Kap.s, das erste geht bis שלל v. 12. 11 von צדיק an. Der erste Stichos läßt sich zwar überlegen: gerecht ist mein Knecht den Vielen, auch würde dieser Satz sich der vorhergehenden Aussage über die öffentliche Rechtfertigung anschließen, aber er wäre ziemlich nichts sagend, und abgesehen davon, daß man בעיני רבים und ein vorgefügtes יריה erwarten sollte, scheint es doch, daß dieser Stichos im Gegensatz zu dem folgenden stehen soll: „aber ihre Schulden, er trägt sie“, weil dieser sonst lauten würde: ע' ורוא סבל ע' vgl. v. 4. Ich vermute daher, daß צדיק unter dem Einfluß des vorhergehenden Wortes aus צהק (oder aus inkorrekt plene geschriebenen צחוק), Gegenstand des Spottes, entstanden sei vgl. Hiob 12:4, Jer. 20:7. Also: ein Spott war er für die große Menge, dennoch ihr Sündentilger. Für עבדו lese ich עבדו f. zu c. 52:18. Die LXX scheint עבד gelesen zu haben. 12 „Darum“, sowohl wegen seines Verdienstes als wegen der unverdienten Mißachtung, „will ich ihm zuteilen unter vielen“ (l. רבים, da auch עצומים keinen Artikel hat). Nach dem hebr. Text, nicht nach dem griechischen, läßt auch hier der Dichter wieder Jahve reden. Eine solche Abwechslung kommt ja auch sonst wohl einmal vor (c. 3:4), aber wahrscheinlich ist sie hier nicht, weil durch nichts motiviert. Das יְהוָה der LXX verdient vor dem אֱלֹהִים des hebr. Textes auch deshalb den Vorzug, weil חלק gleich im nächsten Stichos wiederkehrt. רבים und עצומים kann heißen: viele und zahlreich, sowie Große und Starke. Ich habe sonst die letztere Übersetzung vorgezogen, weil man, wenn es ans Teilen geht, lieber mit wenigen als mit vielen teilt. Aber erstens ist es doch bedenklich, רבים hier in einem anderen Sinn zu nehmen als in v. 11b und 12b, zumal v. 11b und 12a einen beabsichtigten, auf dem רבים aufgebauten Gegensatz zu enthalten scheinen; und zum andern bedeutet ב חלק doch wohl: bei vielen erbberechtigt sein (vgl. II. Sam. 20:1), d. h. mit ihnen in Gemeinschaft stehen. Das Beuteteilen ist eine sprüchwörtliche Redensart vgl. Prov. 16:10 und scheint nicht viel mehr zu bedeuten als: hochherrlich leben im Besitz aller Güter, die man sich wünscht, ohne daß an wirklichen Raub gedacht wird; wer mit Zahlreichen und durch ihre Zahl Starke Beute teilt, verkehrt auf gleichem Fuß mit ihnen. Als Wiederhersteller Israels und als der große Rechtslehrer der Völker wird der Gottesknecht überall im höchsten Ansehen stehen und gleichsam allen verwandt und verbrüdet sein, ohne eine eigentliche Herrscherstellung einzunehmen. Man weiß ja, wie



Dafür daß er hingegossen hat\*) seine Seele  
 Und mit Abtrünnigen gerechnet ward,  
 Da er doch die Sünden vieler trug  
 Und für die Abtrünnigen eintrat.

\*) zum Tode

hoch das Judentum die Schriftgelehrten stellte (Jes. Sir. 11<sup>1</sup>), die später sogar den Anspruch erhoben, mehr als die Eltern geehrt zu werden. Mit diesem Tetrastich ist nun der Dichter vollends zum Anfang zurückgekehrt: Jaho'es Knecht wird sehr hoch steigen c. 52<sup>18</sup> ff. Das letzte Tetrastich v. 12<sup>b c</sup> wiederholt nur noch einmal den Grund seiner Erhöhung. Er hat seine Seele, d. h. sein Blut (vgl. Gen. 9<sup>4</sup>, wo נֶפֶשׁ richtige Glosse ist), hinströmen lassen „zum Tode“. מוֹת darf man als Glosse streichen, da es auch Ps. 141<sup>8</sup> fehlt und der Stichos sonst zu lang ist. Er hat ferner die Schmach auf sich genommen, sich zu den Abtrünnigen zählen zu lassen, während er (v. 12<sup>b</sup> Zustandsatz) doch ihre Sünde trug. מִסְבִּיץ ist wohl zu מִסְבִּיץ, Mittelsmann, Verteidiger (c. 59<sup>16</sup>) oder Fürbitter (Jer. 36<sup>25</sup>) zu stellen, wenn man nicht lieber, da das hiph. v. 6 in ganz anderem Sinne steht, dafür das qal מִסְבִּיץ lesen will. — Zum Verständnis der Dichtung ist auseinander zu halten, was über die vom Dichter und seinen Volksgenossen miterlebte Vergangenheit und was über die ihm geoffenbarte Zukunft des Gottesknechts gesagt wird. Die Vergangenheit wird so geschildert, daß man fast gezwungen ist, eine reale Grundlage für dies Lebensbild in dem Leben eines Zeitgenossen anzunehmen. Zwar lehnt sich der Dichter ziemlich stark an Jeremia und Hiob an, aber der abweichenden Züge sind genug: Jeremia und Hiob haben sehr oft ihren Mund zur Klage geöffnet und betrachten ihre Leiden durchaus nicht als Büßung fremder Sünden; wenn der Dichter des Hiob unser Kap. gekannt hätte, würde er sich bei seiner Frage: warum leidet der Unschuldige? damit haben auseinandersetzen müssen. Wir stehen hier vor einem geschichtlichen Rätsel, das wir wohl nicht lösen werden, um so weniger, als wir nicht einmal die Abfassungszeit der Ebed-Jahve-Lieder genauer bestimmen können; wenn auch vor der Hand die Zeit zwischen dem Exil und Esra als die wahrscheinlichste gelten mag, so hindert doch nichts, den Dichter vom B. Maleachi beeinflusst zu denken statt umgekehrt, und noch weiter in der Zeit herabzugehen. Es wäre keineswegs unerfreulich, wenn wir die dunklen Jahrhunderte zwischen dem Exil und der Mattabäerzeit uns von einer Gestalt erhellt denken dürften, wie die hier gezeichnete ist. Daß die Historiker nichts von ihr berichten, ist noch weniger auffällig, als daß sie von einem Amos oder Hosea nichts melden oder daß wir den Namen eines Djes. nicht kennen. Ebenso sehr wie das Lebensbild spricht die Weisagung von dem künftigen Geschick des Gottesknechts dafür, daß wir in ihm ein Individuum und kein Kollektivum zu sehen haben. Es geht weit über die Bedürfnisse des dichterischen Individualisierens hinaus, wenn der Knecht nach Tod und Begräbnis nicht blos noch lebt (wie ein Kollektivum) oder wieder leben wird (wie eine im Volk liegende unausrottbare Kraft, wie eine Wurzel, die immer wieder ausschläßt), sondern wenn er sogar Kinder haben und an ihrem langen Leben sich erfreuen wird. Er wird nicht etwa, nachdem er für Gott gestorben ist, durch einen Geistesgenossen ersetzt, sondern persönlich lebendig gemacht, nur so kann das allgemeine Urteil, daß er ein Gottgeschlagener gewesen sei, widerlegt werden, während es keinem unter dem Schein der Gottlosigkeit am Ausatz gestorbenen Gottesmann nützen könnte, wenn andere Propheten nach ihm Kinder haben und glücklich sind. Der Mann, der die Wiederbelebung des Gottesknechts erwartet, braucht nicht an eine allgemeine Unsterblichkeit und Auferstehung zu glauben, stellt er doch jene Wiederbelebung als etwas Un-erhörtes, Unglaubliches, ihm selber erst durch Offenbarung kund Gewordenes hin. Immerhin dürften, wenn er auch den Heiden nichts Ähnliches zutraut, in seinem Volk gewisse Vorbedingungen dieser Erwartung vorhanden gewesen sein. Unwillkürlich wird man an den Zusatz zum B. Maleachi (c. 3<sup>23 f.</sup>) erinnert, daß Elia vor dem jüngsten Tage wiederkommen soll, um die Väter und Söhne mit einander zu versöhnen: mag dies in noch so später Zeit zugelegt sein, so beruht es doch bei der eigentümlichen Aufgabe, die dem Elia zugewiesen wird, ohne Zweifel auf älteren Elialegenden. Von Hiob ist schon die Rede gewesen. Jesum hielten bekanntlich manche für den wiederbelebten Täufer Johannes oder für Elia, für Jeremia oder



\*54 <sup>1</sup>Juble, Unfruchtbare, die nicht  
   [gebar,  
       Denn mehr sind die Söhne  
   [der Einsamen  
<sup>2</sup>Mache weit den Platz deines  
   [Zeltes  
       Mache lang deine Zeltstricke  
<sup>3</sup>. . . . .  
       Und dein Same wird Völker  
   [in Besitz nehmen

brich aus und jauchze, die nicht kreiBte!  
       als die Söhne der Vermählten, spricht  
   [Jahve.  
       und die Decken spanne aus, spare  
   [nicht,  
       und deine Pflöcke mache fest!  
       denn nach rechts und links wirst du  
   [ausbrechen,  
       und verödete Städte bewohnen.

sonst einen leiblich zurückgekommenen alten Propheten; auch von Henoch wird in den jüngeren Teilen des Henochbuches angenommen, daß er nach seiner Entrückung unter den Menschen wieder lebt und wirkt. Einzelnes hiervon, z. B. die Wiederkehr Jeremias, ferner Stellen wie c. 26<sup>10</sup> Dan. 12<sup>3</sup> könnte grade auf unsere Dichtung zurückgehen, aber es bleibt genug Stoff für die Annahme, daß unser Dichter den Gedanken nicht ganz neu geschaffen hat. Wenn man den Gebeinen des längst verwesten Elisa die Kraft zuschrieb, einen beliebigen Toten durch zufällige Berührung wieder lebendig zu machen, so war auch zur Zeit des Dichters die Vorstellung möglich, daß ein Begrabener durch Gott ins Leben zurückgerufen werden und Kinder bekommen kann. Trotzdem bleibt es für den Dichter das größte Wunder, das die Welt umwandeln wird. Uns ist es noch wunderbarer, daß ein alttestamentlicher Dichter ein Bild zeichnet, das nach Jahrhunderten zur Wirklichkeit wird, mag es auch hinter dieser Verwirklichung in manchen und wesentlichen Zügen zurückbleiben. Es zeigt sich darin die innere Verwandtschaft der alttestamentlichen Religion mit dem Christentum, allerdings auch ihre Inferiorität, sofern sie den höchsten Gedanken denken, aber nicht verwirklichen kann. Noch eines: unsere Dichtung darf man als Beweis dafür ansehen, daß die spätere Auferstehungslehre nicht ganz und gar fremdes Gewächs sein kann; denn der Dichter meint, daß von dem, was er ankündigt, die Völker noch niemals etwas gehört haben, er fühlt sich also nicht von fremden Anschauungen oder Lehren abhängig. Das nachexilische Judentum ist überhaupt kühn in eschatologischen Konzeptionen; was ist wohl kühner als die Erwartung des Apokalyptikers Dan. 12, daß die Welt in 3½ Jahren verwandelt werden und viele Toten auferstehen sollen? So war die psychologische Disposition auch für die Weissagung vorhanden, daß ein am Auszug gestorbener Gottesmann wieder auferstehen werde.

54, 1 — 6 nimmt nicht die geringste Notiz von der Dichtung c. 52<sup>13</sup> — 53<sup>12</sup>, schließt sich dagegen so eng wie möglich an die vorhergehenden Stücke an; wie diese tröstet es Zion, das so wenig verlassen werden kann, wie ein Jugendweib verstoßen wird, und bald wieder eine reiche Bevölkerung haben wird. 1 Zion wird angeredet, aber nicht genannt, offenbar deshalb, weil c. 52<sup>7</sup> — 12 unmittelbar vorherging. Zion ist unfruchtbar, hat nicht geboren vgl. c. 49<sup>20</sup> f., ist traurig vereinsamt (vgl. II. Sam. 13<sup>20</sup>) und nicht vermählt (בעולה denom. von בעל, Eheherr), nämlich von Jahve getrennt; trotzdem wird sie mehr Kinder haben als eine Verheiratete, eine zahlreichere Bevölkerung als ein Volk, das in normalen Umständen lebt. Djes. muß an einem Ort gelebt oder Verbindungen gehabt haben, die ihm einen großen Eindruck von der Menge der Juden außerhalb Palästinas machten. רנה wird, da es den Stichos überfüllt, von einem Abschreiber hinzugefügt sein, es kann hier so gut fehlen wie 52<sup>6</sup>. 2 vgl. c. 49<sup>19</sup>. 20. משכנותי fehlt in der LXX und ist ein unnützer, prosaischer Zusatz, schon des Plurals wegen verdächtig. Für ימי erwartet man ימים oder ימי vgl. die LXX, zur Not läßt es sich mit dem nachfolgenden juss. zusammenschmieden (mögen sie ausspannen, halte nicht zurück). Die Stride, über denen die Teppiche ausgespannt werden, müssen lang sein, weil das Zelt groß werden soll, darum werden die Zeltplöcke eine große Last zu halten haben, müssen also stark befestigt werden. Zur Aussprache von יתרתך mit bleibendem ē s. Olsh. S. 320. 3 schließt sich an v. 2 in Bild und Gedanken nicht so an, wie man nach dem די erwarten sollte, denn

<sup>4</sup>*Fürchte nicht, denn du wirst  
[nicht zu Schanden,  
Denn die Schande deiner  
[Jugend wirst du vergessen  
<sup>5</sup>Denn dein Gemahl ist dein  
[Schöpfer,  
Und dein Erlöser der Heilige  
[Israels,  
<sup>6</sup>Denn wie ein verlassenes Weib  
Und ein Jugendweib, daß es  
[verschmäht wurde!*

*und sei nicht beschämt, denn du wirst  
[nicht enttäuscht,  
und der Schmach deiner Witwenschaft  
[nicht mehr gedenken.  
Jahve der Heere sein Name,  
der Gott der ganzen Erde geheissen.  
und eine geistbetrübte ruft er dich,  
spricht [Jahve], dein Gott.*

die Aufforderung an Zion, die Wohnung geräumig zu machen, kann doch nicht damit motiviert werden, daß die Bewohner nach rechts und links „ausbrechen“ (aus dem Jahvist Gen. 28<sup>14</sup>. 30<sup>30. 43</sup> Ex. 1<sup>12</sup>), die südlichen und nördlichen Landstriche bevölkern werden; noch weniger passen dazu die folgenden Stichen v. 3b: dein Same wird Völker in Besitz nehmen (vgl. Gen. 24<sup>60</sup> 22<sup>17</sup>), das davidische Reich durch Unterwerfung der Nachbarvölker wiederherstellen, und die verwüsteten Städte Palästinas wieder bewohnen, denn daß Zion etwa das ganze Volk bedeutete, ist nach dem Bilde v. 2 (mache den Platz deines Selves weit) nicht wahrscheinlich. Es wird v. 3 demnach der erste Stichos ausgefallen sein, der eine Aufforderung zur Freude wie v. 1 oder zur Furchtlosigkeit wie v. 4 enthielt, die durch das כִּי begründet wurde. Auch das Metrum verlangt noch einen Stichos, denn auch hier haben wir wie in den meisten Gedichten Djes.s Vierzeiler. V. 3b gehört zu den wenigen Stellen, in denen Djes. etwas über die nächste Zeit der Befreiung hinausgeht und verrät, daß seine Zukunftshoffnungen mit denen der Mehrheit übereinstimmen (vgl. c. 55<sup>3</sup> ff.), was bei seiner Anlehnung an die älteren Weissagungen nicht zu verwundern ist. 4 Zion soll sich nicht schämen (niph. subjektiv), denn sie wird nicht „Schimpf machen“, d. h. haben (hiph. objektiv). Denn sogar die frühere Schande soll in Vergessenheit geraten, diejenige, die sie als לַמָּוֶה, als junges Eheweib, d. h. in der Zeit vor dem Exil durch die Ägypter und Assyrer erlitt, und die Schmach ihrer Witwenschaft, d. h. des Exils. So lange Israel als Staat bestand, war es verheiratet; seit dem Exil wohnt Jahve nicht mehr in Zion, wohin er ja nach c. 52<sup>8</sup> erst bei der Befreiung zurückkehrt. Er wohnt für Djes. wohl auch nicht bei den Exulanten oder gar bei der über alle Welt verbreiteten Diaspora, sondern im Himmel (c. 40<sup>22</sup>), und hat augenblicklich kein Haus auf der Erde. Daß Jahve auf das Letztere trotz allem Universalismus und aller Begeisterung für Jahves Größe nicht verzichtet (c. 44<sup>26</sup> ff.), zeigt, wie zähe der geschichtliche Tatbestand festgehalten wird und wie die nationalen Interessen Israels ihren Vorrang in der Religion selbst bei der idealsten und vorurteilsfreiesten Denkweise behaupten (vgl. Röm. 9<sup>4</sup> ff.). Die Wörter auf *ät*, *it* nehmen im sing. vor Suffigen häufig das י־ der Pluralendung *öt* an s. Olsh. § 131 h. 5 Jahve ist der Gott der ganzen Erde, aber Zions Eheherr. יְיָ, er wird geheissen, gilt als Gott der Welt, klingt phrasenhaft. Wenn v. 5b allein stände, würde man übersetzen: dein Erlöser, der Heilige Israels, wird Weltgott genannt werden, was erträglicher wäre und als Gegensatz zu der Schmach der Witwenschaft gedacht werden könnte, aber v. 5a macht dies leider unmöglich. Mit dem לְכִלְיָהּ der LXX läßt sich auch nichts anfangen. In v. 5a ist בְּעֵלֶיךָ punktiert in der Meinung, daß von einer neuen Heirat zwischen Jahve und Zion die Rede sei, aber das ist wenigstens nicht die Meinung von v. 6, und ob es aus der Witwenschaft von v. 4 geschlossen werden darf, das ist doch zweifelhaft; eine förmliche Scheidung hat Djes. schwerlich im Auge (insofern von dem V. von c. 50<sup>1</sup> gewiß richtig verstanden). Darum spricht man doch wohl besser בְּעֵלֶיךָ oder בְּעֵלֶיךָ; der Plur. mag durch וַיִּשְׁאָל veranlaßt sein, das aber kein Plur., sondern Sing. \*ōsaj ist. 6 Des Metrums wegen ist oben יְיָ aus v. 6a nach v. 6b verpflanzt. „Wie ein verlassenes Weib hat er dich gerufen“; es handelt sich um ein Weib, das nicht entlassen, sondern von ihrem Manne aus zeitweiligem Überdruß allein gelassen ist, nicht mehr im Harem von ihm an-

- \*<sup>7</sup>In einem kleinen Augenblick verließ ich dich,  
Doch mit ewigem Erbarmen umfange ich dich;  
<sup>8</sup>Im Zorn verbarg ich mein Gesicht vor dir,  
Doch mit großer Huld erbarmte ich mich dein,  
Spricht dein Erlöser Jahve.  
<sup>9</sup>Wie in den Tagen Noahs ist mir dies:  
Wie ich geschworen habe, daß nicht kommen sollen  
Noahs Wasser mehr über die Erde,  
So habe ich geschworen, dir nicht zu zürnen  
Und dich nicht mehr zu bedrängen.

gerufen oder sonst in seine Gesellschaft gerufen wird (vgl. Esth. 1.11.19 214); die polygamischen Zustände werden auch in v. 6b vorausgesetzt. Ein solches Weib ist tief gekränkt und betrübt (וָרָחַק wie oft von der Stimmung). Sonderbar ist, daß Ew. an die erste Berufung Israels (aus Ägypten) denken konnte; gerade auch seine vortreffliche Übersetzung des folgenden Ausrufs כִּי הָיָה כִּי הָיָה hätte den richtigen Fingerzeig gegeben: כִּי-! ist wie כִּי הָיָה Gen. 31 ein Ausruf ungläubigen Staunens „und daß!“ Wie wäre es möglich, daß ein Jugendweib, eine Jugendliebe, wirklich verschmäht werden könnte; es kann wohl eine Zeitlang von ihrem Manne vernachlässigt, aber nicht ganz aufgegeben werden, er kehrt immer wieder zu ihr zurück. Verkehrt ist es, vor אִשָּׁה ein כּ einzusetzen und das כִּי mit „wann“ oder „weil“ zu übersetzen oder zu streichen; überall verliert dabei der Satz, und das impf. אִשָּׁה spricht für den massor. Text. Zu der selteneren Aussprache des Suffixes von קָרָא mit אַ f. Olsh. S. 468.

54, 7-10 enthält einige kurze Trostprüche, drei Strophen zu je fünf dreizehigen Stichen; das Gedicht ist also ebenso gebaut wie das von c. 40<sup>12-16</sup>. Jahve wird nicht wieder eine Katastrophe wie die des Exils über Israel hereinbrechen lassen, sondern seinen Friedensbund mit ihm unter allen Umständen aufrecht erhalten. 7. 8 Jahves Zorn währte nur einen Augenblick, die Gnade ist ewig vgl. Ps. 30<sup>6</sup>. „In einem kleinen Augenblick“ ist eine Hyperbel, die mit derjenigen von c. 42<sup>14</sup>: seit urlanger Zeit habe ich geschwiegen, einen charakteristischen Gegensatz bildet; beide Hyperbeln, die sich ja auf dieselbe Zeitspanne beziehen, zeigen, wie sehr sich Dtsch. von seiner Stimmung beherrschen läßt und wie wenig man seine Worte auf die Waagschale legen darf, da er es selbst nicht tut. de Sag. hat, wenn ich nicht irre, irgendwo רָחַק für רָחַק vorgeschlagen, aber der „kleine Zorn“, den die LXX in v. 8 hat, ist kaum besser, stimmt wohl sogar mit der Intention des Vf.s viel weniger, der um so überschwänglicher trösten kann, je größer der Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen Unglück und dem demnachstigen Glück ist. Allerdings kommt der Gegensatz zu dem רָחַק erst mit dem עוֹלָם v. 8, aber der Text ist nicht übermäßig sicher und es ist möglich, daß גְּדוֹלָם v. 7 und jenes עוֹלָם mit einander vertauscht sind. In v. 7b tritt für das Bild die Sache ein, wenn אֶקְבֹּץ, ich will dich sammeln, richtig ist; Dillm. will „kraft des Gegensatzes“ קָבַץ durch „an sich ziehen“ wiedergeben, was es aber schwerlich bedeutet, doch wäre ein Verb ähnlichen Sinnes erwünscht. Die LXX hat in v. 7b und v. 8 dasselbe Verbum, was auch nicht schön ist; hätte man ihren Text im Hebräischen, so könnte man vielleicht mit נָחַם und נָחַם abwechseln. Oben ist אֶקְבֹּץ durch אֶחָדֶיךָ ersetzt. In קָצַף בשׂוֹף erklärt man das erste Wort nach Prov. 27<sup>4</sup>: אֶחָדֶיךָ als שׂוֹף dem Reim zu Liebe geändert: als schwoll der Groll, verbarg ich usw. Aber daß man dies Wortgeffingel dem Dtsch. zutrauen darf, möchte ich bezweifeln, außerdem bildet die erste Hälfte von v. 8a einen unförmlichen Sticho, aus dem man zwei machen könnte, wenn nicht ohne Zweifel die zweite Hälfte von v. 8a den zweiten Sticho darstellte. Daher halte ich שׂוֹף für einen stehen gelassenen Schreibfehler und streiche mit der LXX das רָחַק in v. 8a, das vielleicht eingesetzt ist, nachdem, wie oben als möglich erschien, עוֹלָם mit גְּדוֹלָם den Platz gewechselt hatte. 9 Wieder eine Frucht aus der Lektüre des Jahvisten (Gen. 8<sup>20-22</sup>). כִּי-יָמִי wird von den meisten alten Übersetzern כִּי-יָמִי, wie in den Tagen, ausgesprochen, ohne Frage mit Recht; die Konjunktion כִּי ist überflüssig, כִּי נָחַם, Wasser Noahs, schon deswegen stilistisch unangenehm, weil es gleich hinterher noch einmal vorkommt; und was soll schließlich



- <sup>10</sup>Mögen die Berge weichen  
Und die Hügel wanken,  
Soll meine Gnade nicht von dir weichen  
Und mein Friedensbund nicht wanken,  
Spricht dein Erbarmer Jahve.
- <sup>11</sup>Du Elende, Umstürzte, nicht Getröstete,  
Ich lege in Bunterz deine Grundsteine  
Und deine Grundfesten in Sapphiren.
- <sup>12</sup>Ich mache Rubinen zu deinen Zinnen  
Und deine Tore zu Karfunkelsteinen  
Und deine Einfassung zu Edelsteinen.

der Satz bedeuten: dies ist mir das Wasser Noahs? Scherzhaft ist die Einrede, daß נָחַי bei נִימִי auf die gegenwärtige Zeit gehen müßte; selbstverständlich bedeutet es: diese Sache. Wie Jahve nach dem Strafgericht der Sündflut „schwor“, daß diese nicht wiederkehren soll, so hat er jetzt geschworen, daß das Exil nicht wiederkehren soll. Der Sinn ist also klar genug, der Versbau übrigens nicht sehr schön. Für אָשַׁר, das an Jer. 33<sup>22</sup> eine nicht sehr sichere Stütze hat, wird אָשַׁר־גֵּשֶׁת gelesen werden müssen. Vom Schwur sagt der Jahvist Gen. 8<sup>21</sup> f. nichts, aber auch in der Genesis lieben es die Späteren, das einfache „Sagen“ des Jahvisten durch den Schwur zu überbieten (das auffälligste Beispiel Gen. 24<sup>7</sup>). Bei den beiden letzten Infin. vermißt man ein וַיַּע, das aber die LXX hat und das eingesetzt werden muß. 10 כִּי konzessiv. Wenn auch eine Erschütterung der ganzen Welt ähnlich wie in der Sündflut kommen sollte — aber sie kommt nicht, die Berge sind das Bild des unerschütterlich Festen — so wird Jahves Freundschaftsbund (vgl. אִישׁ שְׁלֹמִי) unerschütterlich stehen bleiben. Die Neuordnung der Dinge durch Jahve wird die Gewähr ewiger Dauer in sich tragen. Eine innere Begründung gibt Dtsch. nicht für diese Weisagung, es ist reine Hoffnung, die sich auf das Bedürfnis stützt, nicht auf Gründe. Wenn übrigens Dtsch. die c. 48<sup>4.5b.7b.8b.10</sup> ausgesprochenen Meinungen vom Charakter seines Volkes hegte, hätte er schwerlich so sprechen können. Der Vers erinnert an Jer. 31<sup>35</sup> ff. 33<sup>20</sup> ff. מִאֲחֶיךָ hat ē für ā s. G.-K. § 103<sup>1</sup> Anm. 1.

54, 11—14, ein Gedicht in drei dreizehnbigen Tristichen, das in überbänglichen, später oft nachgeahmten Bildern Zions künftigen Glanz schildert. Auf die Echtheit des Gedichts möchte ich mich nicht unbedingt verlassen. 11 סַעֲרָה ist schwerlich part. gal, denn der Sinn „Stürmende“ paßt an sich nicht und nicht zu עָנִיָּה, sondern part. pual mit abgefallenem מ (vgl. Hof. 13<sup>3</sup>); ebenso ist נִחְמָה (vgl. Hof. 2<sup>3</sup> נִחְמָה) part. pual (oder beide Formen nach der Betonung perf. pual). Der mit הִנֵּה beginnende Satz ist zu lang für einen Stichos, zu kurz für zwei; vielleicht, daß man אֶרְבֵּיץ für die weiterschweifige Partizipialkonstruktion setzen darf. Für אֶרְבֵּיץ schreibt Ew. und für יִסְרַחֲיִךְ Buhl wohl besser אֶרְנִיךָ resp. יִסְרַחֲיִךְ. Unter פֶּה, Antimonium, versteht man den kostbaren Mörtel, der bewirken soll, daß die Steine ähnlich schwarz eingefasst erscheinen wie die Augen der orientalischen Schönen, die mit demselben Stoff Ränder um die Augen zeichnen (II. Reg. 9<sup>30</sup> Jer. 4<sup>30</sup>), aber was für eine barocke Idee, Augenschminke als Mörtel zu verwenden, damit die Steine „wie Frauenaugen“ hervorleuchten! Ob der Stoff sich zum Mörtel eignet, weiß ich nicht, aber die Sapphire in dem nächsten Stichos sind gewiß nicht als Mörtel gedacht. Da vom Ornamentieren die Rede ist, darf man wohl an die אֶרְבֵּיץ פֶּה זָהָב denken, die nach I. Chr. 29<sup>2</sup> zum Tempelbau verwendet werden und augenscheinlich zum Verblenden, zu mosaikartigen Zeichnungen auf den Wänden und dgl. dienen; dazu mochten die Kristalle mancher Antimoniumverbindungen geeignet sein, doch könnte es sich auch um Steine mit bunten Streifen handeln, die mit Antimonium nichts gemein haben als Namen und äußere Ähnlichkeit. Wellh. will נִפְתָּח schreiben, was nicht nötig zu sein scheint. Die Fundamentmauern sollen gelegt werden in, ausgelegt werden mit Sapphiren, d. h. nicht mit den heute so genannten Edelsteinen, sondern mit dem weicheren Lapis Lazuli; wir haben uns wohl vorzustellen, daß diese Grundmauern aus der Erde hervorragen, etwa zur Höhe der Stufen, die in die Prachtbauten führen. 12 Den Gegensatz zu den dunkleren

<sup>13</sup>Und all deine Erbauer sind von Jahve gelehrt,  
Und groß wird sein die Wohlfahrt deiner Kinder,  
<sup>14</sup>In Heil wirst du dich gründen.

\*Sei fern von Drangsals, denn du und von Schrecken, denn er naht  
[wirst nicht fürchten, [dir nicht,  
<sup>15</sup>Wenn man streitet, ist's nicht wer streitet mit dir, fällt gegen dich.  
[von mir,

Grundmauern bilden die Rubinen, wenn man כרכר (griechisch Chalkedonier, aus כרכון umgemodelt) mit כידר kombinieren darf. אקרה, von קרה, brennen, mag etwas Ähnliches sein, etwa der Karfunkel; die veränderte Ausdrucksweise: zu Karfunkelsteinen machen, soll wohl andeuten, daß die Tore nicht aus ihnen bestehen (wie die Sinnen aus Rubinen), sondern nur mit ihnen reich besetzt sein sollen. Unter גבול versteht man am natürlichsten die Einfassung, die Hofmauer, περιβολος, nicht das Gebiet, denn wie könnte das zu Edelsteinen werden! Zion ist, wie es scheint, nicht sowohl als Stadt, sondern als große Burg gedacht, daher deckt sich גבול mit der Ringmauer, während die Grenze einer Stadt immer über ihre Mauern hinausreicht, auch nicht in einer Einfassung sichtbar wird, die mit Edelsteinen verziert werden könnte. Das כל- vor גבולך fehlt in der LXX und ist metrisch eher lästig. Während diese Sätze ebenso wie das Bild vom Zelt v. 2 den Eindruck einer rasch vorüberziehenden poetischen Phantasie machen, sind sie Tob. 13:6f. und besonders Apf. 21:18—21 sinnlich aufgefaßt und weiter ausgeführt. 13 Die beiden Stichen scheinen zu einem Vers verbunden zu sein, weil in beiden das Wort בניך vorkommt, aber grade deswegen hätten sie von einander getrennt werden sollen; der zweite Stichos bildet ein Paar mit dem ersten von v. 14. Wenn der Vf. beide Male den Begriff Kinder hätte ausdrücken wollen, so würde er abgewechselt haben (wie die LXX gefühlt hat), daher ist in v. 13a בניך vgl. c. 49:16. 17 zu sprechen, wodurch auch ein viel konkreterer Gedanke entsteht: deine Erbauer sind von Gott gelehrt, um die Stadt nach seinem Plane zu erbauen (vgl. Ez. 3:18 ff.). Daß die Bewohner Zions Gotteserkenntnis haben, Schriftgelehrte sein sollen, würde in dieser tröstlichen Zusicherung künftiger Wohlfahrt allzu isoliert dastehen, und es ist sehr die Frage, ob sich Djes. die künftigen Bewohner Jerusalems als Thoraudenten vorstellt. In v. 13b ist רב das prophetische Perfekt, fortgesetzt 14a durch das Impf.: in Heil (c. 45s) wirst du dich gründen. זרקה ist Parallele zu שלום v. 13b. Die Vokalisation von רכונני als hithpal. mit assimiliertem ת ist wohl besser als das pul. תרכנני, du wirst ausgerichtet werden, was weniger sagt.

54, 14b—17 scheint aus drei Vierzeilern zu bestehen und verheißt die Fortdauer der Sicherheit. Der Abschnitt hat sprachlich, stilistisch und metrisch so viel Auffälliges, daß ich ihn für eine Zusatzdichtung halte, nachdem ich mich früher bemüht hatte, möglichst viel von ihm für Djes. zu retten. 14b „Sei fern“ d. h. fühle dich fern „von Vergewaltigung, denn du wirst nicht fürchten“, nicht in die Lage kommen, dich fürchten zu müssen. פחדך zu lesen ist wohl nicht durchaus nötig. Der Satz wäre ja umgekehrt leichter verständlich: fürchte dich nicht, denn du wirst fern sein von Bedrängnis, aber der Vf. wollte an die vorhergehende Schilderung der glänzenden Wiederherstellung Zions anknüpfen und konnte daher nicht gut mit „fürchte dich nicht“ anfangen. Unsere Stelle zeigt, wie ein Schriftsteller, dessen Sprache keine rechtichaffenen Tempora besitzt, sich zu helfen sucht, wenn er ein Nacheinander in die entferntere Zukunft projizieren will. Wir würden sagen: du wirst künftig von Bedrückung frei bleiben, dich nicht einmal zum Voraus vor dergleichen fürchten. מחרתה kommt im objektiven und subjektiven Sinne vor als Schrecknis und Erschrecken, hier steht es natürlich im ersteren. 15 hat manche Schwierigkeit. הן ist ganz in aramäischer Weise für אם gebraucht. ואתי hat, wenn es = ואתי ist, die auf der Verwechselung mit der nota acc. beruhende Aussprache, die sonst im B. Jes. vermieden ist. Bei der Vieldeutigkeit der Wurzel גר und des Ausdrucks על נפל sind sprachlich mehrere total verschiedene Übersetzungen möglich, über die man nach dem Zusammenhang zu entscheiden versuchen muß. V. 15b würde ohne Rücksicht auf den Kontext von jedermann übersetzt werden: wer bei dir als גר wohnt oder wandert, wird dir zufallen,

<sup>16</sup>Siehe, ich schuf den Künstler,  
Und hervorbringt die Waffe  
[nach seinem Geschäft,  
<sup>17</sup>Keine Waffe, gebildet wider dich,  
[wird Erfolg haben,  
Das ist das Erbe der Knechte  
[Jahves

der bläst in das Feuer der Kohle  
und ich schuf den Verderber zum  
[Vernichten:  
und jede Zunge, die mit dir zum  
[Gericht geht, wirst du besiegen;  
und ihr Heil von mir, ist Jahves  
[Spruch.

zu dir übergehen. Ohne sonderliches Vertrauen zum Text mag man נָר mit dem piel von נָרָה zusammenstellen: den Streit schüren; die Konstruktion mit נָרָה entspricht dann der von „streiten mit“. אָפַם steht häufig mit כִּי am Anfang eines Satzes: nur daß nicht; eine ähnliche elliptische Redensart haben wir vielleicht auch hier: meine nur nicht, es sei von mir, nämlich von mir angeregt (vgl. I. Sam. 26<sup>19</sup>). Jahve bleibt Zion immer gnädig, reizt keinen Feind, wie früher die Assyrer und Chaldäer, mehr gegen die heilige Stadt. וַי v. 15 b ist nicht Fragepartikel, sondern pronom. indefin. wie in den unechten Stellen c. 44<sup>10</sup> 50<sup>10</sup>: wer immer mit dir Streit anhebt. עֲלֶיךָ יִפּוֹל (das zweite Wort inkorrekt plene) fann nach dem Zusammenhang nicht heißen: wird dir zufallen, sondern nur: wird dir gegenüber (oder deinetwegen) fallen; es scheint allerdings fast, als ob ein Wortspiel beabsichtigt sei nach rabbinischem Geschmack (wer bei dir weilt, fällt dir zu), aber zunächst muß נָר v. 15 b nach יָגִיד v. 15 a erklärt werden. Wort will עֲלֶיךָ in den ersten Stichos stellen, läßt damit aber יִפּוֹל ein wenig fahl zurück. Sprachlich ist die Echtheit von v. 15 nicht aufrecht zu erhalten, sachlich nehme ich Anstoß an dem: „nur nicht von mir“, was für Dtjes. auffallend schwach ausgedrückt wäre. Aber der Vers steht, wenn wir ihn richtig verstanden haben, im besten Zusammenhang mit der Umgebung, die dadurch in Mitleidenschaft gezogen wird. 16 Der Vierzeiler ist nicht glücklich gebaut; die ersten drei Stichos stehen dem vierten gegenüber, sodaß das zweite Distichon auseinander gerissen wird. Der Sinn scheint folgender zu sein: Jahve selbst hat den Schmied geschaffen, der allerlei Gerät, auch die verderbliche Kriegswaffe, hervorbringt „nach seiner Arbeit“, wie es sein Geschäft mit sich bringt, Jahve hat auch den Verderber geschaffen, der die vom Schmied gefertigte Waffe zum Schaden anderer benutzt. Hat Jahve beide geschaffen, so lenkt er auch ihre Tätigkeit. Waffen muß es geben, das hat Jahve einmal so bestimmt; von ihm stammt die Schmiedekunst, die ja das ganze Altertum, in unbewußter Anerkennung der kulturhistorischen Bedeutung der Metallbearbeitung, auf die Götter oder gottähnliche Heroen zurückführt. Nun ist ja die Waffe ein unheimliches Ding, in dem wie durch Zauber die Eier nach Blut schlummert und das sich in dieser Eier nicht um schuldig oder unschuldig kümmert – wenn nicht Jahve die Hand darüber hielte! Israel wenigstens soll durch keine Waffe gefährdet werden. Ein מְשִׁירִית war z. B. Sanherib oder Nebukadnezar, sie sind Gottesgeißeln, die Gott von Zeit zu Zeit zum Verderben aussendet. Es ist unbegreiflich, wie man als die Aufgabe des Verderbers die Vernichtung der vom Künstler geschmiedeten Waffe ansehen kann, hat doch der Vf. durch die appositionellen Partizipien: der da bläst in das Kohlenfeuer, der das Gerät hervorbringt nach seinem Geschäft, genug dafür gesorgt, daß wir unter dem Schmied uns weiter nichts denken sollen als eben den Schmied, der ahnungslos und gewerbsmäßig die mörderische Waffe schmiedet wie die Sichel und den Pflug und davon lebt, während umgekehrt der „Verderber“ doch vernünftiger Weise nicht als wohlthätiges Wesen aufgefaßt werden kann, wie er ja schon durch seinen Namen an den Würgengel von Ez. 12<sup>23</sup> II. Sam. 24<sup>16</sup> Jer. 51<sup>1</sup> erinnert. Warum ließ denn nicht auch Jahve den Waffenschmied lieber ungeschaffen, wenn er einen dazu schaffen muß, um die Waffen wieder zunichte zu machen! Es scheint doch, daß diese Sätze von einem Juden der nachexilischen Zeit geschrieben sind, wo die waffenlosen Juden in der Waffe und dem Krieg nur das Gefährliche und Verderbliche sahen (Pf. 46), während Dtjes. triumphierend Schwert und Bogen seines Helden rühmt c. 41<sup>2</sup>. 17 Sollte wider Israel jemals eine Waffe geschmiedet werden, so wird sie keinen Erfolg haben. Natürlich ist auch hier nicht der Schmied der Bösewicht, sondern der, der ihn schmieden läßt. Auch den Gegner wird Israel siegreich bestehen,



\*55 <sup>1</sup>*Ha, alle Durstigen, geht zum*  
*[Wasser,*  
*Auf, kauft Korn ein ohne Geld*  
<sup>2</sup>*Warum wägt ihr Silber dar für*  
*[was kein Brot ist*  
*Hört doch auf mich und esset*  
*[Gutes,*  
<sup>3</sup>*Neigt euer Ohr und geht zu mir,*

*und wer keine Kraft hat, esset!*  
*und ohne Kaufpreis Wein und Milch!*  
*und müht euch um was nicht zur*  
*[Sättigung dient?*  
*und es vergnüge sich am Fett eure*  
*[Seele!*  
*hört, damit lebe eure Seele.*

der mit den Waffen der Anklage und Verleumdung sich wider es erhebt. Die Juden wurden ja oft genug bei der heidnischen Obrigkeit angeklagt; in der persischen Zeit wie in der seleucidischen stoßen wir auf manchen Fall dieser Art. Die Stichen, schon vorher mehrere Mal reichlich lang, wachsen hier über alles Maß hinaus; es nützt darum auch nichts, durch Annahme von Glossen Erleichterung schaffen zu wollen. תקום אתך, die sich mit dir und mit der du dich erhebst (wieder ein einseitiger Ausdruck für einen reziproken Begriff) zum Wortkampf vor Gericht, zum Prozeß, etwa vor dem persischen Thron; dieser Satz vom Prozeß nimmt sich ja in v. 16. 17 fremdartig aus, konnte aber unter den Tröstungen für Juden namentlich in der persischen Zeit nicht gut fehlen. „Du wirst sie schuldig sprechen“ nicht als Richter (wegen תקום), sondern als Sieger im Prozeß, der die Schuld des Gegners nachgewiesen hat. v. 17b bringt, wenn wir von c. 42<sup>19</sup> 44<sup>20</sup> absehen, zum ersten und letzten Mal den plur. עברי, der uns bei Tritojes. so oft begegnet. Die allgemeine Wendung: das ist das Erbe der Knechte Jahves, kommt im Hiob (c. 20<sup>29</sup> 27<sup>13</sup>), nicht bei Djes. vor, ist in jenem Buch, wo es sich um das Schicksal der Frommen und Gottlosen handelt, durchaus verständlich, ebenso bei einem Juden der Zeit, wo man Mühe hatte, sich gegen Heiden und Schismatiker zu behaupten, dagegen befremdlich bei Djes., der etwas Besseres im Auge hat, als solche ererbt und von Gott garantierte Sicherheit gegen Anfeindungen der Heimtüder und Verflägers.

55, 1-5, vier dreizehnbige Vierzeiler, Einladung an die Durstigen und Hungrigen, sich umsonst zu laben, und Verheißung eines ewigen Bundes, der beständigen Gnaden Davids. 1 Der Anfang ist in einiger Verwirrung: dem Durstigen sollte der Hungrige entsprechen, nicht der, der kein Geld hat, das Geld kommt zweimal vor, ebenso die Aufforderung: geht, kauft Korn (letzteres in der LXX nur einmal). Wie es scheint, fordert das erste Distichon zum Essen und Trinken auf, und das zweite fügt hinzu, daß man das ohne Bezahlung tun soll. Das erste כסף ist durch Flüchtigkeit des Abschreibers etwa aus כח vgl. c. 44<sup>12</sup> entstanden; an dies Wort muß sich אכלו unmittelbar anschließen, das erste שברו also getilgt werden. ווי ist ein Anruf, der die Aufmerksamkeit erregen soll. שברו ist denomin. von שָׁבַר, Getreide, also Korn aufzun, zeugmatisch auch mit יין und חלב verbunden. Selbstverständlich sind Wasser, Korn, Wein, Milch nicht wörtlich zu nehmen und vom Segen des gelobten Landes zu verstehen, nach dem man zurückzukehren aufgefordert werde; gewiß muß man künftig auch im gelobten Lande den Wein bezahlen, wenn man selbst keinen keltert, und ist denn etwa das לחם־לֶחֶם v. 2 auch wirkliche Speise, nur aber grundschlechte, von der man nicht satt wird? Vielmehr meint der Prophet dasselbe, wovon er c. 44<sup>20</sup> ff. spricht, leibliches Gedeihen gegenüber dem gegenwärtigen Jammer, Wiederaufrichtung zum Volk und Genuß der צדקה, des materiellen und sittlichen Heils, Ehre und Herrschaft über die Völker vgl. v. 3 ff. Das bietet Jahve jetzt umsonst an, man darf nur kommen und nehmen. 2 Das Leben in der Fremde ist kein rechtes Leben, sondern nur Quälerei und Aufopferung ohne Sinn und Nutzen, dort muß man für „Nicht-Brot“ Silber darwägen (poetischer Ausdruck für bezahlen, da man im gewöhnlichen Leben sich ohne Zweifel nur der Münzen bediente und das Wägen nur bei größeren Zahlungen und im Verkehr mit Fremden vorkam), während Jahve gute Gaben umsonst gibt. Daß der Vf. bei dem Gelddarwägen nicht an Abgaben an die Babylonier oder gar an Ausgaben für Gözen denkt, ist klar. Er spricht wohl nicht blos zu den Juden in Babylonien, die nach seiner Darstellung kaum in der Lage waren, Silber darzuwägen (c. 42<sup>22</sup>); der Ausdruck: „geht zum Wasser!“ scheint viel eher die Juden

Gewähren will ich euch einen ewigen  
[Bund,  
\*Siehe, zum Zeugen den Völkern  
[machte ich ihn,

die beständigen Gnaden Davids,  
zum Fürsten und Gebieter der Na-  
[tionen.

in der Umgebung des Vf.s anzugehen, dann aber überhaupt die ganze Diaspora. Es ist eine Warnung, sich nicht in der Fremde einzuleben und irdischem Gewinne nachzujagen, der doch kein rechter Gewinn ist; wer nach höherem Leben trachtet, soll sich an Jahve wenden, sich an die prophetische Hoffnung halten. Das Ungewöhnliche in v. 1. 2 besteht darin, daß der Vf. sich ausnahmsweise nicht an Gesamtisrael, sondern mehr an Einzelne wendet, dazu doch wohl, nahe vor dem Abschluß seiner Schrift, veranlaßt durch Wahrnehmungen, die er an seinem Aufenthaltsort machte. Wie wenig „Durstige“ es tatsächlich unter den Juden schon damals gab und wie gut sich seine Volksgenossen bei dem „Nicht-Brot“ befanden, davon hat unser Enthusiast kein Arg; beim Silberdarwägen waren sie bald mehr die einnehmende als die ausgebende Partei. „Hört doch nur und eßt“ zwei Imperative wie *divide et impera*; wie öfter (s. besonders c. 52<sub>11</sub>) stellt der Vf. es so dar, als ob das Heil schon da sei und nur ergriffen zu werden brauche. Die „Seele“ soll sich am Guten erlaben, denn sie ist der Sitz der Affekte und Begierden s. zu c. 29a. Als das Beste gilt dem Orientalen die fetteste Speise oder gar das klare Fett vgl. c. 43<sub>24</sub>. Unserer Stelle verwandt ist Prov. 9<sub>1 ff.</sub> und manche Rede Jesu von Einladungen Gottes (oder Christi Joh. 4<sub>10 ff.</sub> 6<sub>35 ff.</sub>) an die Menschen zum Gastmahl vgl. auch Apg. 21<sub>6</sub>. 22<sub>17</sub>. 3a ist nur eine etwas mattere Wiederholung von v. 2b und eher eine Variante oder ein Zitat dazu, als eine passende Einleitung zu v. 3b–5. Für das auffällige „geht (statt: kommt) zu mir“ hat die LXX לכו אחריי דברי, was das Distichon nur noch verdächtig macht, im zweiten Stichos wiederholt sie das ברשן von v. 2b. Man darf also die Ursprünglichkeit von v. 3a beanstanden. 3b 4 expliziert v. 1. 2 durch Verheißung des ewigen Bundes vgl. c. 42<sub>6</sub>. 49<sub>8</sub>. Daß der Bund als ein Geschenk des Höheren an den Niederen, als die Gewährung gewisser Rechte seitens des Mächtigeren an den ihm Untergebenen angesehen werden soll, liegt schon in der Konstruktion des כרת mit dem dat. statt mit עי. Eben deswegen kann, immerhin etwas zeugmatisch, der zweite acc. דודי angeschlossen werden, der den Bund näher charakterisieren soll. Mit Anlehnung an II. Sam. 7<sub>8–16</sub> (das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis ist weniger wahrscheinlich vgl. II. Sam. 7<sub>16</sub>, wo das Exil noch nicht ins Auge gefaßt ist) sagt v. 3b, daß in der Zukunft wahr werden soll, was einst dem David und seinem Hause verheißten war. Von Davids Hause sollte Jahves Gnade nicht weichen (II. Sam. 7<sub>15</sub>), sein Haus und Königtum sollte נאמן, beständig, sein auf immer (v. 16), er sollte ein נאמן sein über Israel (v. 8). V. 4 erklärt die beständigen Davidsgnaden weiter: David, d. h. sein Haus und Königtum, wurde den Völkern (v. 4a ist לעמים zu lesen) zum Zeugen gegeben für Jahves Macht und Weissagung vgl. c. 43<sub>10</sub>. 44<sub>8</sub>, er wurde bestimmt zum Gebieter von Nationen. Die Exegeten streiten darüber, ob damit nur Israels künftige Herrlichkeit an der Geschichte Davids veranschaulicht oder ein messianisches Königtum verheißten und durch die Anknüpfung an jene dem David gewordene Zusicherung in Zusammenhang mit der bisherigen Geschichte gesetzt werden soll. Das letztere ist wahrscheinlicher, wenn man nicht mit Koppe נאמן in נאמן verwandelt, was bei einer strittigen und wichtigen Stelle ohne die Unterstützung der LXX sein Bedenken hat. In II. Sam. 7 las Djes., daß Davids Königtum ewig sein soll, und spielt selber v. 3b darauf an; dagegen ist in Nathans Rede Davids Zeugenschaft und Weltherrschaft nicht genannt, hier hat also Djes. seine eigenen, auf andere Prophetenstellen gegründeten und selbständig weiter entwickelten Anschauungen von Israels Beruf und Bestimmung in einer Weise hinzugesetzt, daß er doch nicht bloß von dem geschichtlichen David von II. Sam. 7, sondern von dem künftigen Davididenhaus sprechen muß, das natürlich Israel repräsentiert. Die Zeugenschaft, die Djes. von dem historischen David schwerlich ausgesagt hätte – die Späteren machen ihn freilich zum Kenner von Gesetz und Zeugnis Ps. 132 – verleiht dem künftigen Königtum ein gewisses geistliches Gepräge; es beherrscht zwar die Völker, aber bringt wohl keine Kriegshelden und Eroberer mehr hervor,



<sup>5</sup>Siehe, Leute die du nicht kennst,  
[wirst du rufen,  
Um Jahves willen, deines Gottes,

und Leute, die dich nicht kennen,  
[werden zu dir rennen,  
und des Heiligen Israels, weil er dich  
[lehrt.

<sup>6</sup>Suchet Jahve, weil er sich finden  
[läßt,

ruft ihn, weil er nahe ist!

<sup>7</sup>Es lasse der Gottlose seinen Weg

und der Mann des Unheils seine Ge-  
[danken,

Und kehre um zu Jahve, daß er  
[sich sein erbarmt,

und zu unserem Gott, denn er vergibt  
[reichlich!

sondern regiert eher in der Weise, wie es c. 22—4 111 ff. dargestellt wird. Stade will (Ges. Jsr. Bd. 2, S. 70. 87) v. 3b 4 streichen als dem Zusammenhang widersprechend und aus diesem durch die Form sich abhebend; die erste Behauptung ist unrichtig, die zweite unverständlich. Streicht man v. 3b. 4, so entsteht formell und inhaltlich eine Lücke, es müßte offenbar auch v. 5 gestrichen werden. Eine Interpolation ist hier so gut wie an anderen Orten möglich, aber wie hätte ein Interpolator auf die eigentümliche Idee von der Zeugenschaft des Davididenhauses kommen sollen? Es ist nicht einzusehen, warum Djes., auch wenn er Jahve als den eigentlichen König Israels ansieht (c. 41<sub>21</sub>. 43<sub>15</sub>. 44a. 52<sub>7</sub>), nicht auch irdische Könige sollte in Aussicht nehmen können; wird Israel wieder ein מלך, so kann es auch Könige haben. Ein Dogmatiker ist ja Djes. durchaus nicht, und die theokratische Idee, daß sich das Königtum mit Jahves Herrschaft nicht vertrage (I. Sam. 8), steht im A.L. isoliert da, obwohl allerdings in manchen eschatologischen Ausführungen das Königtum nicht erwähnt wird. 5 Für das Regentenhaus tritt wieder das Volk im Anschluß an מלך v. 3 ein, eben deshalb aber im sing., sodaß auch dieser Wechsel im num. verrät, daß zwischen v. 2 und 5 etwas vorgegangen ist. Scherzhafter Weise wird daraus eine „Opposition“ Djes.s gegen die Idee des „persönlichen Messias“ (was ist das wohl? das kommt doch im A.L. nicht vor) abgeleitet; je nebelhafter seine Vorstellungen von der Zukunft sind, desto eher finden sie Gegenliebe. מן steht im Sinne unseres „Leute“; Leute, die du nicht kennst, die dich nicht kennen, sind stammfremde Leute, der Ausdruck Barbar (כרר) ist natürlich abichtlich vermieden. Das קרן ist das Rufen des Herrn an die Diener, die auf den Ruf eilig herbeispringen; von Berufung, Huldigung und Angliederung der Heiden an Israel ist hier nicht die Rede. Israel ist der Edle und der Gebieter, fremde Leute seine Diener vgl. besonders c. 49<sub>7</sub>, wo ein ganz ähnlicher Schlußsatz folgt wie hier: um Jahves willen usw. Israels Ehren gelten eigentlich Jahve und rühren von ihm her. In לקרן ist ל wie oft Stellvertreter der vorhergehenden längeren Präposition. Zu קרן vgl. c. 44<sub>23</sub>.

55, 6—13 Schlußwort des Propheten, das ganz in den Anfang seiner Schrift zurückkehrt; sechs Vierzeiler, deren Stichenlänge gegen Ende anschwillt. Jahves Plan, unbegriffen von den Menschen und unbegreifbar für sie, geht in Erfüllung, sein Wort vollbringt, wozu es ausgesandt ist, Israel wird in Freude und Friede durch die Wüste heimwärts ziehen. 6 Anknüpfung an v. 1—5 durch die Ermahnung: suchet Jahve. Vor v. 6 und nach v. 7 ist von Israels Rettung die Rede, diesem Zusammenhange muß sich v. 6 einfügen lassen, wenn er echt ist. Er läßt sich aber nicht einfügen, wenn er eine allgemeine Sentenz über den Heilsweg der Menschen enthält und übersetzt wird: sucht Jahve, wenn er zu finden ist, so lange es für euch noch nicht zu spät ist, bekehrt und begnadigt zu werden, oder wenn er allgemein von Jahve aussagen soll, daß er sich immer finden lasse (wie der Vf. von v. 7 annimmt). Der Sinn kann nur sein: jetzt ist Jahve nahe, jetzt ist die Zeit der Huld (c. 49<sub>8</sub>), der Rettung des Volkes, darum soll man sich ihm jetzt anschließen, um sich mitretten zu lassen; es ist also weder ein anthropologischer, noch theologischer, sondern ein eschatologischer Satz. Ähnlich lautet die Aufforderung des N.L.s: tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe. Der kirchliche Gebrauch dieser Stellen pflegt die Motivierung solcher Aufforderungen aus der eschatologischen Situation zu übersehen. Zum Rufen vgl. c. 43<sub>22</sub>. 7 läßt sich aber mit dem Zusammenhang nicht so leicht vereinigen, überhaupt nicht mit Djes.s Art und Theologie. Denn



<sup>8</sup>Denn nicht sind meine Gedanken und nicht eure Wege meine Wege,  
[eure Gedanken] [ist Jahves Spruch.]

<sup>9</sup>Wie höher sind die Himmel als . . . . .  
[die Erde]

So sind höher meine Wege als und meine Gedanken als eure Ge-  
[eure Wege] [danken.]

<sup>10</sup>Denn wie herabfährt der Regen und der Schnee vom Himmel  
Und dahin nicht zurückkehrt, er habe denn getränkt die Erde  
Und habe sie gebären und sie sprossen lassen  
Und gegeben Saat dem Säenden und Brot dem Essenden:

der Sinn dieses Verses ist offenbar der dogmatische Gedanke, daß Jahve immer nahe ist und sich finden läßt, und die Tendenz deutlich eine seelsorgerische. Nirgends befaßt sich Djes. mit solchen theologischen Gedanken; ihm als dem Propheten liegt das Geschick Zions am Herzen, dessen Sünden sind aber abgetan, von Jahve vergeben, ohne daß Israel ihn darum anrief. Natürlich läßt sich nun wohl durch theologische Kunst eine Ausgleichung zwischen dem Herzensgedanken des Propheten und dieser individualistischen Seelsorge herstellen; man könnte etwa sagen, es sei dem Propheten nachträglich eingefallen, daß doch neben der Schuld der Gesamtheit, die vergeben ist, manch einzelner noch auf eigene Hand besonders grobe Sünden begangen haben werde, die ihn zu einem  $\text{שׂר}$  und  $\text{אִישׁ אִישׁ}$  stempelten, und so hole er vor Trostesluß die bisher vollkommen verabsäumte Seelsorge in diesen flüchtigen Worten nach; aber selbst dann müßte man annehmen, daß er diesen Vers erst nachträglich eingeflickt habe. Denn die Wege und Gedanken v. 7 kehren in v. 8 f. wieder, in v. 7 aber sind es böse Gedanken, in v. 8 menschlich unvollkommene, törichte Gedanken, v. 8 erhält durch das Zusammenlesen mit v. 7 den Sinn, daß Gottes Gedanken nicht gottlos und unheilvoll sind. Djes. müßte ja seiner eigenen Gedanken nicht mächtig gewesen sein, wenn er v. 7 und 8 in einem Atem geschrieben hätte. Daher scheint mir v. 7 von der Hand eines Lesers als ein durch v. 8 veranlaßtes Zitat, etwa aus einem Psalm, an den Rand geschrieben zu sein. Die Ermahnung an den  $\text{שׂר}$  erinnert an Hesekiels Seelsorge (Hes. 318 f.). 8 schließt sich gut an v. 6 an. Jahve ist wirklich nahe, er, der bisher sein Gesicht vor Israel verborgen hat c. 54s, läßt sich jetzt finden; eure Gedanken und Wege sind zwar auf andere Dinge gerichtet, ihr „wägt Silber dar für was kein Brot ist“ 54z, denn ihr seht nur, was vor Augen ist, lebt nur für den Augenblick, ihr begreift meine Pläne und Wege nicht, ahnt nicht, daß eure Lage sich plötzlich verändern wird, daß die große Wendung der Zeiten, die Umwandlung der Welt nahe ist. Auch c. 40z ff. stellt Djes. die mutlosen Gedanken des Volkes und die unerforschliche Einsicht Jahves einander gegenüber vgl. ferner c. 4612 f. v. 8 will also nicht zur Buße auffordern wie v. 7, sondern wie v. 1–6 zum freudigen Ergreifen der Hoffnung. 9 setzt v. 8 fort. Verglichen wird nicht die sittliche Qualität, sondern die „Höhe“ der göttlichen und menschlichen Gedanken. In v. 9a fehlt der zweite Stichos, der wahrscheinlich einen zweiten Vergleich enthielt.  $\text{כִּי־גִבֹּרִי}$  ist mit Klostern. u. a. nach der LXX  $\text{כִּי־גִבֹּרִי}$  zu lesen. Das für die Überlegenheit der Gedanken Jahves gewählte Bild wurde c. 40z für die Erhabenheit Jahves über die Menschen gebraucht (Nachahmung in Ps. 10311 f.). 10f. Noch mehr als in den vorhergehenden Versen wendet sich nun der Prophet zum Anfang seiner Schrift zurück. Diese Rückkehr zum Anfang ist nicht allein bei der zwanglosen Schriftstellerei dieses inspirierten Autors das einzig mögliche Mittel, einen künstlerischen Abschluß herbeizuführen, sondern auch sachlich durchaus berechtigt. Die Ankündigung, daß Jahve an der Spitze seines Volkes aus Babel heimkehren wolle, war das eigentliche Orakel, die Audition im engeren Sinne, die dem Propheten geworden war, und die Ewigkeit und der Triumph des Gotteswortes der leitende Gedanke, mit dem er den Heroldsruf ertönen lassen sollte: eben diese beiden Themata behandelt er nun auch in den Schlußversen, nur der Sache gemäß in umgekehrter Reihenfolge. v. 10ff. wird zu einem schwungvollen Hymnus, die Stichen sind länger als gewöhnlich, als ob die Begeisterung das Metrum sprengte. Wie der Winterregen und der Schnee vom Himmel herabgesandt wird, um der

- <sup>11</sup> *So wird sein mein Wort, das ausgeht aus meinem Munde,  
Nicht wird es leer zu mir zurückkehren,  
Es habe denn getan, was mir am Herzen lag,  
Und ausgeführt, wozu ich es aussandte.*
- <sup>12</sup> *Denn in Freuden sollt ihr ausziehen,  
Und in Frieden sollt ihr geleitet werden,  
Die Berge und Hügel sollen vor euch ausbrechen in Jubel  
Und al'e Bäume des Feldes in die Hände schlagen;*
- <sup>13</sup> *Statt Dornengestrüpps wird die Zypresse wachsen,  
Und statt Nesseln wird die Myrte sprossen;  
Und es wird Jahven werden zum Denkmal,  
Zum ewigen Zeichen, das nicht getilgt wird.*

Erde Fruchtbarkeit und Wachstum zu geben, so ist auch das Wort Jahves vom Himmel herabgesandt als eine δύναμις θεοῦ als omnipotenz, als eine Wunderkraft, die selbständig wirkt und darauf, gleich dem λόγος der späteren Religionsentwicklung, zu dem göttlichen Auftraggeber zurückkehrt (s. zu c. 9.). In ähnlicher Weise wird auch die Weisheit Prov. 8 nahezu hypostasiert (schon v. 1 erinnerte an Prov. 9) und werden in den Psalmen manchmal Licht, Recht, Heil, Friede usw. wie Boten oder doch persönliche Wesen gedacht (Ps. 43<sup>5</sup>. 85<sup>11</sup> — 14), und Ps. 147<sup>15</sup> ff. behandelt Jahves Wort als einen schnell laufenden Diener, der allerlei meteorologische Aufträge ausführt. Der Prophet kann diese Verheißung von der Wirksamkeit des Wortes mit einem „denn“ an v. 8 f. anschließen, weil dessen sicherer Erfolg auf der Erhabenheit und Überlegenheit Jahves über die Welt beruht, in der es wirken soll. Das Bild von der Befruchtung der Erde durch den Himmel hatten wir schon c. 45<sup>3</sup>; das hiph. וְיִלְדוּ steht hier natürlich anders als im Priesterkodex und einigen jüngeren Stellen, wo es im Sinne „zeugen“ gebraucht wird und die Kinder zum Objekt hat. Leider gibt der Vf. keine Andeutung, wie er sich die Rückkehr des Regens zum Himmel denkt, hat auch wohl kaum eine bestimmte physische Vorstellung davon; höchstens könnte man aus der Stelle schließen, daß man zu seiner Zeit darüber reflektierte, ob nicht die himmlischen Wasserschlänge (Hiob 38<sup>37</sup>) einer Nachfüllung bedürfen und ob sie diese etwa aus dem Meer erhalten (der Vf. der Elihu-reden meint, daß Jahve das Wasser der Wolken aus dem Meer zieht Hiob 36<sup>27</sup> f., während dem Dichter des Hiob alles das noch ein Rätsel ist c. 38<sup>22</sup> — 30). V. 10b ist eine poetische Detailmalerei; warum Wort וְיִלְדוּ und וְיִצְמַח punktieren will, weiß ich nicht, da es doch den Text in Sache und Form verschlechtert. Ein Teil des gewonnenen Getreides dient zur Speise, ein anderer zur neuen Saat. 11 Leer, d. h. unverrichteter Sache zurückkehren auch II. Sam. 1<sup>22</sup>. וְיִלְדוּ mit doppeltem acc. wie c. 37<sup>4</sup>. 51<sup>1</sup>; וְיִצְמַח eigentlich: womit, mit welchem Auftrage. Jahves Wort, durch seine Propheten ausgesprochen c. 44<sup>28</sup> (für וְיִצְמַח spricht man wohl besser וְיִצְמַח mit Klostern. u. a. vgl. c. 45<sup>23</sup>), ist hier der Ausrichter des göttlichen וְיִצְמַח, was c. 44<sup>28</sup> Christus ist; die Weissagung bringt die von ihr vorhergesagten Taten selber hervor. 12 f. Nun zum Schluß die Wiederholung des Eingangs. „Denn“ daß mein Wort seine Wirkung nicht verfehlt, soll sich zeigen, indem ihr in Freuden auszieht, in Frieden von mir geleitet werdet c. 40<sup>11</sup>. 52<sup>11</sup> f. וְיִלְדוּ das feierliche Wort (langsam geleitet werden, wie die Herde) in der feierlichen archaischen Aussprache. וְיִצְמַח, aramäisch, steht auch Hes. 25<sup>6</sup> Ps. 98<sup>8</sup> mit וְיִצְמַח oder וְיִצְמַח; die letztere Stelle zeigt wie die unsrige, daß man an die sinnliche Bedeutung der Phrase gar nicht mehr dachte. וְיִצְמַח muß eine für die Wüste charakteristische Pflanze sein, aber schon den alten Übersetzern war dies unklar. Zypresse und Myrte auch c. 41<sup>10</sup>. Zweimal hat wohl Djes. וְיִצְמַח (wachsen, s. c. 40<sup>31</sup>) nicht geschrieben, eines von beiden muß ein Schreibfehler sein, etwa für וְיִצְמַח. V. 13b bringt noch einen Zug, den die bisherigen Schilderungen der wunderbaren Wüstenreise nicht hatten: die Umwandlung der Wüste wird ein ewiges Denkmal für Jahve sein (וְיִצְמַח ist wegen des parallelen וְיִצְמַח wohl nicht Name, Ruhm); die Zypressen, Myrten usw. werden nicht etwa wie ein Zaubertrug wieder verschwinden. Daß die Straße etwa auch dauernden praktischen Nutzen gewähren könnte, daran denkt der Poet nicht (wohl

## b) Cap. 56—66.

56 'So spricht Jahve:

Denn nahe ist mein Heil zu  
[kommen]Wahret das Recht und übt Ge-  
[rechtigkeit,  
und meine Gerechtigkeit sich zu  
[enthüllen.]

aber die Nachahmer s. zu c. 35<sub>8-10</sub>). Für ihn bricht mit der Erlösung von Babel, mit der die Rückkehr der ganzen Diaspora zusammenfällt, die eschatologische Wunderzeit an. Das Zeichen, das sich Jahve in die Wüste setzt, wird nicht ausgetilgt, weil der neue Aon ewig ist.

Zu der Schrift c. 56—66 s. Einl. § 24. 25. 33.

Ihr Verfasser, den wir der Bequemlichkeit halber Tritojesaia nennen, ist ein nach-  
exilischer Schriftsteller. Zu seiner Zeit ist die jüdische Gemeinde längst gegründet, Jerusalem bewohnt und der Tempel gebaut, aber alles in kläglichster Verfassung, sowohl innerlich wie äußerlich. Die Vorsteher der Gemeinde taugen nichts, die Reichen unterdrücken die Armen, an den Fasttagen zant und prügelt man sich, die Frommen sterben aus. Eben darum will es nicht besser werden, wartet Jahve mit seiner Hülfe. Jahve hat kein menschliches Werkzeug (wie den Tyrus des Dtsj.) zur Verfügung, niemand steht ihm bei, er muß mit eigener Kraft die Rache an seinen Feinden vollziehen. Diese Feinde sind vor allem die Häretiker, die Bastardbrut, die falschen Brüder der jerusalemischen Gemeinde, die schon damit umgehen, dem Zionstempel einen Konkurrenztempel gegenüberzustellen und nur noch nicht wissen (oder wenigstens Tritojes. weiß es noch nicht), wo sie ihn erbauen wollen. Aber der Tag der Rache wird kommen und die furchtbar bestraften Schismatiker zum Schauspiel für die Frommen machen, und mit ihm kommt das Jahr des Heils für die Elenden, die zu Jahves Wort hinzittern. Dann werden Jerusalems Mauern gebaut, der Tempel mit den kostbarsten Bauhölzern des Libanons verziert, mit den Schätzen aller Völker bereichert; dann werden die Juden nur noch ihren kultischen Pflichten obliegen, die Heiden aber für sie arbeiten. Dann gibt es keine Sonne und keinen Mond mehr, die Menschen werden mehrere hundert Jahre alt, die wilden Tiere sind zahm. Natürlich kehrt dann auch die Diaspora zurück: auf ein Wunderzeichen Jahves hin bringen die Heiden sie in Säufen, auf Kamelen usw. herbei, und auch von ihnen nimmt sich Jahve Levitenpriester.

Diese Levitenpriester erinnern uns daran, daß wir uns mit dieser Schrift noch vor der Konstitution des Esra befinden; ebenso scheint die Verheißung, daß die Heiden Jerusalems Mauern bauen sollen, noch vor deren Wiederaufbau durch Nehemia geschrieben zu sein, obgleich man hier auch an ein prächtigeres Ausbauen denken könnte. Andererseits führt uns aber die bittere Feindschaft gegen die falschen Brüder und der Umstand, daß diese schon mit einem Konkurrenztempel drohen, in die Nähe der Zeit des Esra und Nehemia. In mehr als einer Beziehung erweist sich unsere Schrift als ein Seitenstück zum Buch Maleachi und als ein Vorläufer des Priesterkodex. Der Vf. gehört der Richtung an, die, von Hesekiel begründet, von Haggai und Sacharja gefördert, durch Esra zur Herrschaft kommt. Er ist Theokratiker vom reinsten Wasser und hält den Tempel, das Opfer, das Gesetz, den Sabbath usw. für die höchsten Dinge. Vorstellungen wie die vom mal'ak und panim, vom heiligen Geist, von dem Wunderzeichen, das die Heidenwelt zur Herbeiführung der Diaspora bewegt, Erwartungen wie die von dem neuen Himmel, dem Sonne und Mond fehlen, und von der neuen Erde, auf der die Menschen das Alter der vorsündflutlichen Patriarchen des Priesterkodex erreichen, charakterisieren den nachexilischen Theologen und Apokalypstiker.

Als Schriftsteller unterscheidet sich Tritojesaia von Deuterjes. so stark wie möglich. Häufig zwar nimmt er im Anfang eines Gedichts einen höheren Flug und erinnert dann ab und an an seinen Vorgänger, aber meist sinkt er in versifizierte Prosa herab. Wörtliche



<sup>a</sup>Heil dem Menschen, der dies tut, und dem Sterblichen, der daran  
[festhält,  
Während den Sabbath, ihn und während seine Hand, nichts  
[nicht zu entheiligen, [Böses zu tun.

Entlehnungen aus Jesaja, Jeremia, Deuterojesaja, Hiob usw. finden sich in großer Zahl, besonders steht auch der Einfluß Hesekiels hervor, den Dties. gar nicht kennt. Deuterojesaianische Zitate werden gern ins Geistliche umgebogen (s. zu c. 57<sup>14</sup>. 58<sup>8</sup>. 62<sup>10</sup> f.).

Im Gegensatz zu Dties. redet Tritojes. öfter von sich selber. Als seine Aufgabe bezeichnet er, dem Volk seine Sünden anzuzeigen (c. 58<sup>1</sup> b = Mch. 3<sup>3</sup> b), den Elenden das Evangelium zu bringen, das Jahr des Heils und den Tag der Rache anzukündigen (c. 61 ff.), Aufgaben, die sämtlich dem Dties. fremd sind.

Der Text ist ziemlich schlecht erhalten, Glossen und Zusätze zahlreich genug. Welche von den beiden Hälften der Schrift, ob c. 56–60 oder c. 61–66, vorangestellt werden muß, ist nicht zu entscheiden; ohne Zweifel wäre c. 61 ein ebenso guter Anfang wie c. 60 ein guter Schluß. Es ist freilich möglich, daß Tritojes. seine Schrift nur als Fortsetzung der deuterojesaianischen abgefaßt hat; wenigstens macht sich in c. 56<sup>1</sup>–<sup>8</sup> die Absicht, an Dties. anzuknüpfen, so stark bemerklich, daß derjenige, der c. 61–66 voranstellen wollte, genötigt sein möchte, c. 56<sup>1</sup>–<sup>8</sup> einer dritten Hand zuzuweisen.

56, 1–8, neun Vierzeiler: Thora über die Zulassung der Fremden und der Verschnittenen zur Gemeinde und zum Kultus. Der Abschnitt knüpft oberflächlich an Dties. s Schrift an, hat dagegen keinen Anschluß an die Fortsetzung. Indessen ist das gerade bei Tritojes. nicht weiter auffällig, da dergleichen bei ihm öfter vorkommt. Während bei Dties. alles im Fluß ist, eine ewige Melodie mit wenig Ruhepunkten, setzt er hart und unvermittelt die in mühsamer Arbeit entstandenen Gedichte und Reden aneinander. Freilich ist c. 56<sup>1</sup>–<sup>8</sup> in der Form besonders ungeachtet und sieht eher wie ein Nachtrag oder ein Einschub von fremder Hand aus. 1 und 2 halten den Dties. Versbau fest, scheinbar auch dieselbe Gedankenrichtung. In Wahrheit tritt schon hier der Vf. zu Dties. in Gegensatz. Der letztere fordert niemals auf, מַשְׁפָּח וְצָרַק zu tun, sondern nur, danach zu verlangen, denn er versteht darunter die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, zu der Gott seinem Volke verhilft, nicht wie unser Vf. die Werkgerechtigkeit. Eher paßte v. 1 b zu Dties., stößt sich aber eben deswegen stilistisch mit v. 1 a, indem צָרַק in beiden Vershälften einen verschiedenen Sinn hat. Allerdings wird aber auch in v. 1 b der Vf. mit der Gerechtigkeit Gottes den Zustand meinen, wo der Kultus ganz zu Ehren gekommen, die Unwürdigen und Häretiker ausgeschlossen und bestraft und die gesethtreuen Juden in Stand gesetzt sind, sich ganz den priesterlichen Funktionen zu widmen und dadurch alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Dadurch, daß sie schon jetzt Gerechtigkeit üben, bereiten sie sich auf die Zeit der Gerechtigkeit Gottes vor. Von einem Bußruf, von dem Dillm. redet, an Mt. 3<sup>2</sup> erinnernd, findet sich keine Spur, und seine Bemühung, den Vers mit c. 55<sup>1</sup> ff. auszugleichen, scheint nur das dunkle Gefühl zu verraten, daß hier ein anderer Geist weht. 2 erklärt die Begriffe Recht und Gerechtigkeit in v. 1 a und hat weder in der Form noch im Inhalt eine Parallele im Dties. oder in den vorevangelischen Propheten. Dagegen wird man durch beides an die gesetzlichen Schriftsteller und an manche Psalmen erinnert. אֲנִי und בִּן־אָדָם sind bei Dties. (c. 51<sup>12</sup>) die Heiden, vor denen sich Israel fürchtet, hier wie z. B. Ps. 8<sup>6</sup> der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott. אָדָם und בָּרָא beziehen sich auf v. 1 a. Fromm ist nach v. 2 b, wer den Sabbath nicht entheiligt und nichts Böses tut, eine seltsame Zusammenstellung, vor allem ein dürftiges Ideal des religiösen Menschen. Die besondere Wertschätzung des Sabbaths (und der Beschneidung) als wichtigster Institution der Jahvereligion beginnt mit der deuteronomischen Periode und deren Vorläufer, dem jüngeren Dekalog (Dtn. 5 Ex. 20); Sabbath und Beschneidung waren ein Ersatz für die von den Propheten geforderte Einschränkung des Opferwesens; sie entsprachen der Tendenz nach Abschließung gegen die Völker und kamen auch dem unbewußten oder doch uneingestandenem Hang zum Ritualen entgegen, ohne doch scheinbar die vom Deuteronomium perhorreszierte

\*Und nicht sage der Nichtjude\*): Abtrennen wird mich Jahve von  
[seinem Volk,  
Und nicht sage der Verschnittene: Siehe, ich bin ein dürrer Baum.

\*) der sich angeschlossen hat an Jahve

sinnliche Auffassung der Religion nach sich zu ziehen; ihre Voraussetzung ist offenbar der Umstand, daß die Nachbarn Sabbath und Beschneidung zu vernachlässigen oder aufzugeben angefangen hatten. Das Verbum שָׁמַר ist Lieblingswort der Deuteronomisten, in v. 1. 2 sogar dreimal gebraucht; wahrscheinlich stammt es aus der Priestersprache und bedeutet zunächst die Beobachtung der kultischen Pflichten; „den Sabbath wahren“ pflegt Hesetiel und das B. Levitikus zu sagen. שָׁמַר ist bezeichnend für die gesetzliche Richtung des Vf.s: der Sabbath ist eine kultische Einrichtung, wer ihn heiligt oder, vorsichtiger ausgedrückt, nicht entheiligt, ist gerecht; man muß aber gut Acht geben, שָׁמַר, daß man ihn nicht durch irgend etwas entweihet. שָׁבַע ist eigentlich „Woche“ und femin., hier steht es für שְׁבִיעָה, daher das masc. Suffix. Es ist interessant zu sehen, wie die semitischen Reformreligionen (auch der Islam) aus dem ererbten Besitz gewisse zur Disziplinierung der Religionsgemeinschaft geeignete Sitten (Sabbath, Beschneidung, Gebetszeiten, Bekenntnisformeln, Speisevorschriften, gewisse Humanitätsregeln) in passender Umbildung festhalten, mit neuem Nimbus umgeben und zu Pfeilern der Religion machen. כֹּל-כֶּלֶר wird c. 58<sup>a</sup> ff. 59<sup>a</sup> ff. weiter ausgeführt: Sankt, Prügeleien, Lügen und Betrügen, Vergewaltigung der Armen, ungerechtes Gericht. Wir würden lieber positive Angaben über das, was sittlich ist, sehen. 3 Von jetzt an wird das Metrum unsicher; hat aber Tritojes. diesen Abschnitt geschrieben, so müssen spätere Alterationen des Textes, besonders auch Zusätze daran schuld sein. In v. 3a ist wohl הַלְלוּ bis לאמר Glosse. Auch der Fremdgeborene, der selbstverständlich nicht die gleichen Rechte wie der geborene Israelit beanspruchen kann, soll nicht leer ausgehen, sagt der Vf., der augenscheinlich auch in v. 1 f. nur die jetzt zu gebende Thora in Gedanken hatte. Tritojes. ist extremer Partikularist, sofern er das Heil ausschließlich in die Beobachtung der Thora setzt, räumt auch überall den geborenen Juden bleibende Vorrechte ein, aber das Gesetz hat, weil es längst nicht mehr volkstümliche Sitte ist, sondern ein theologisch-juristisches System zu werden sich ansetzt, doch einen allgemeineren abstrakteren Charakter angenommen, sodaß der ben-adam schlechthin Untertan des Gesetzes werden kann, wenn er Sabbath und Beschneidung auf sich nimmt. Der ben-nekar (ein schärferer Ausdruck als gēr, Gegensatz zum Samen Abrahams, während der ger, der Jude oder Nichtjude sein kann, im Gegensatz zum Bürger steht) muß, sagt die Glosse, Proselyt sein (statt des pers.s mit dem Art. ist ohne Zweifel das part. הַגֵּרִי zu lesen vgl. v. 6), dann wird er nicht von Jahves Volk „abgesondert“ werden. Die Sorge, ausgeschlossen zu werden, müssen zu der Zeit, wo dies geschrieben wurde, die Fremdgeborenen wirklich gehabt haben; nebenbei bemerkt, ist dies ein Beweis, daß v. 3 nicht aus der exilischen Zeit stammen kann, sondern nur aus der Zeit, wo die Juden wieder ein עַם waren und Fremde darauf Wert legen konnten, in ihrer Mitte als Mitbürger geduldet zu werden. In der älteren Zeit ist Israel und besonders Jerusalem angefüllt mit Fremden (vgl. c. 22<sup>15</sup> ff.), sodaß ein geburtsstolzer Priester die Hauptstädter wohl als Abkömmlinge der Amoriter und Hittiter bezeichnen konnte (Hes. 16<sup>a</sup>), in der nachexilischen Zeit wurde man immer spröder gegen die Fremden, und ein jüngeres deuteron. Gesetz schreibt vor, gewisse Völker gar nicht (Ammoniter, Moabiter), andere erst in der dritten Generation (Ägypter, Edomiter) in die Gemeinde aufzunehmen (Dtn. 23<sup>a</sup>—8). Daß die Sache streitig blieb, zeigt die weitere Geschichte: das B. Ruth legt eine Lanze zu Gunsten der Moabiter ein, umgekehrt sagen die Rabbinen, man solle den Proselyten selbst in der zehnten Generation noch nicht trauen. Was aber unseren Abschnitt hervorgerufen hat, wird aus den Vorgängen zur Zeit Esras und Nehemias klar (Esr. 9<sup>a</sup> f. c. 10. Neh. 9<sup>a</sup>. 10<sup>30</sup> f. 13<sup>1</sup>—3. 23—30). Esra wie Nehemia kämpfen gegen das fremde Element, mit besonderer Schärfe gegen die Mischehen; als man daran ging, auf das neue Gesetzbuch Esras hin die Verfassung der Gemeinde aufzurichten, „sonderte sich der Same Israels von allen Fremdgeborenen“ (Neh. 9<sup>a</sup>, כָּל כְּכֶלֶר wie an



‘Denn so spricht Jahve:

Und wählten, woran ich Ge-  
[fallen habe,

‘Denen gebe ich in meinem Hause  
[ein Mal

Ein ewiges Denkmal gebe ich  
[ihnen,

Die Verschnittenen, die meine  
[Sabbathe wahren,  
und festhalten an meinem Bund,

und ein Denkzeichen, besser als  
[Söhne und Töchter,  
das nicht ausgetilgt werden soll.

unserer Stelle). Unser Vf. muß mindestens den Anfang dieser Kämpfe erlebt haben oder doch mit den Ansichten derer bekannt gewesen sein, die dem Esra (9 f.) klagten, daß das Volk Israel nicht „abgesondert“ sei von den Heiden. Man darf bei seiner sonstigen Richtung annehmen, daß er in der Hauptsache mit Esra usw. einverstanden war, nur soll eine Ausnahme gemacht werden mit solchen Fremden, wie er sie v. 6 charakterisiert. Der Ausdruck: Jahve wird mich gewiß absondern (nicht: hat mich abgesondert), deutet an, daß scharfe Maßregeln in Aussicht stehen und zwar von der Partei, in der der Vf. die Beauftragten Jahves erblickt. Die Heilighaltung des Sabbaths und die Frage der Fremden treten bei ihm in derselben engen Verbindung auf wie z. B. Neh. 10<sup>30</sup>f. Auch die Thora über die Verschnittenen muß einen konkreten Anlaß gehabt haben. Wenn am babylonischen Hofe sogar Verschnittene aus dem davidischen Blut leben (c. 39), so wird es auch unter den Persern nicht an israelitischen Eunuchen gefehlt haben, die ähnlich dem Nehemia nach Palästina zurückzukehren trachteten und sich der Gemeinde anschlossen. Der Verschnittene klagt übrigens v. 3 nicht darüber, daß man ihn nicht aufnehmen wolle; das Gesetz Dtn. 23<sub>2</sub>—9 ist wahrscheinlich jünger und die Frucht aus den Bewegungen der Zeit Esras. Er klagt nur darüber, daß er keine Nachkommen habe; sein Name wird mit seinem Tode erlöschen, sein Grab nicht von einem Sohne gepflegt und beschützt werden. Keine Spur von dem Trost, der im Unsterblichkeitsgedanken liegen würde. 4. 5 Zuerst wird der Verschnittene getröstet. Jahve selber gibt durch den Propheten die Thora, die von Dtn. 23<sub>2</sub> so wenig respektiert ist. לְסִרְיֹסִים hängt nicht von אִמֶּר ab, weil das relat. אֲשֶׁר nicht Anfang der direkten Rede sein kann, eher von בָּרַח v. 5, aber wahrscheinlich ist es nur unser: was anbelangt die Verschnittenen, vgl. die Konstruktion von v. 6f. Der Vf. schreibt keinen edlen Stil, sondern spricht im Tone des Gesetzgebers. Von den Verschnittenen verlangt er wie von den Juden überhaupt die Beobachtung „meiner Sabbathe“ (Ausdruck Hesekiels und des Priesterkodes) und „daß sie wählten, woran ich Gefallen habe“. בָּרַח von Menschen im guten und schlechten Sinn ausgedr., ist ein Lieblingsausdruck Eritojes, kommt dagegen bei Dtsj. gar nicht vor; es ist das ἀπειθεῖν des N.T.s (Hebr. 11<sup>26</sup>). Festhalten am Bunde bedeutet den Gehorsam gegen das mosaische Gesetz (vgl. c. 59<sup>21</sup>), gegen die Verpflichtungen, die die Beschneidung auferlegt. Je später desto mehr spricht man vom Bunde zwischen Jahve und dem Volk, während noch die deuteronomische Reform begründet wurde auf den Bund, den König und Volk mit einander vor Jahve schlossen (II. Reg. 23<sub>3</sub>): die weltliche Gesetzgebung wird mehr und mehr zu einer direkt göttlichen, der Staat zur Theokratie. V. 5 gibt an, was den Verschnittenen die Nachkommenschaft ersetzen soll. „Meine Mauern“ scheint eine Näherbestimmung zu „mein Haus“ zu sein: nicht im Tempel selber, aber doch im Tempelbezirk, an einem geeigneten Ort in den äußeren Vorhöfen; vielleicht ist וְכוֹרֹחִי eine (richtige) Glosse, da der Stichos reichlich lang ist. Dort sollen die Verschnittenen יָרָא und שָׂא haben. Damit muß eine reelle Verewigung gemeint sein, die ihnen nach dem Tode zuteil wird. Die Punktation וְשָׂא יָרָא sieht beide Begriffe als eng mit einander verbunden an, etwa als Doppelbezeichnung für ein und dieselbe Sache, für irgend ein Denkmal, und das mag richtig sein, obwohl der Vf. vielleicht וְשָׂא יָרָא auf beide Stichen hat verteilen wollen. Nach II. Sam. 18<sub>18</sub> errichtete sich Absalom bei Lebzeiten eine מצבת, um trotz seiner Kinderlosigkeit seinen Namen zu verewigen, sie hieß seitdem „Hand Absaloms“; Denkmäler heißen יָרָא auch I. Sam. 15<sup>12</sup>. Auch erinnert der Ausdruck an die alte Sitte, auf Grabmälern eine erhobene Hand abzubilden, vielleicht um anzuzeigen, daß



Die Fremdlinge aber, die sich	an Jahve, ihm zu dienen
[anschließen	
Und den Namen Jahves zu	ihm zu Knechten zu sein,
[lieben,	
Jeden, der den Sabbath wahrh,	und die festhalten an meinem Bunde,
[ihn nicht zu entheiligen,	
Die bringe ich zu meinem	und lasse sie sich freuen in meinem
[heiligen Berge	[Bethause;

der Verstorbene ein vollberechtigtes Glied der Gemeinde war. Danach sollen die Verschnittenen und offenbar sie allein, nicht die, die Kinder haben, Denkmäler innerhalb der Tempelmauern erhalten, doch sollen sie sicher dort nicht begraben werden. Während sonst der Name in der Familie fortlebt, lebt er hier im Tempel fort, das ist viel mehr wert als jenes, ist ein geistiges Fortleben in Jahves Gemeinde. Wahrscheinlich war der Verschnittene, zu dessen Gunsten diese Thora gegeben wird, ein hervorragender Mann, aber erfüllt ist das Versprechen wegen Dtn. 23<sub>2</sub> wohl nicht. Der Schluß von v. 5 klingt so deutlich an c. 55<sub>13</sub> an, daß schon deshalb beide Stellen nicht von derselben Hand geschrieben sein könnten; daß von Dtsj. und unter seinen Umständen diese Thora gegeben sei, würde kein Mensch geglaubt haben, wenn c. 56 in einem anderen Buch stände. **לא יכרת** erinnert übrigens an die große Bedeutung, die man im Altertum der Erhaltung nicht bloß der Gräber, sondern auch der Namensdenkmäler beimaß. 6 Bei den Fremdgeborenen wird das Proselytentum betont, wie v. 3 schon die Glosse tat, und angegeben, was es in sich befaßt. Sie sollen Jahve kultisch dienen, mit Opfern und dergl., die sie selbstverständlich nur liefern, nicht selber darbringen, denn das letztere sollen nach Hesekiel (c. 44<sup>ff.</sup>), den Tritojes. kennt, ja nicht einmal die Leviten mehr tun. Das Verbum **שרת** (c. 60<sub>7</sub>, 61<sub>a</sub>, nicht bei Dtsj., so oft er Gelegenheit dazu gehabt hätte, um so häufiger bei den gegeslich gesinnten Schriftstellern) hat Htg. und Knob. dazu verführt, unter den Fremden die Tempelklaven zu verstehen, aber die brauchte niemand in Schutz zu nehmen; offenbar steht das Wort hier wie c. 60<sub>7</sub> im weitesten Sinne. Weiter sollen die Proselyten Jahves Namen, d. h. seinen Kultus und seine Oberhoheit, lieben (**אהבו**, ein infin. mit weiblicher Endung, der meist bei intrans. Verben in Gebrauch ist s. Olsch. S. 532), davon eingenommen und dafür eifrig sein, sollen ihm Knechte und, wie die LXX hinzufügt, Mägde sein d. h. wohl praktisch: die Tempelsteuern entrichten. Alles wird wieder gekrönt durch die Vorschrift der Sabbathheiligung und des Festhaltens am Bunde, d. h. wohl hauptsächlich an der Beschneidung und den damit verbundenen Pflichten, deren Erfüllung den Juden vom Heiden unterscheidet, vor allem den Reinheitspflichten. Diese Proselyten sind offenbar solche, die die spätere Zeit Proselyten der Gerechtigkeit genannt haben würde; an Erleichterungen der Art, wie man sie später den Proselyten des Tores, die nur an die noachischen Gebote (Akt. 15<sub>20</sub>) gebunden und unbeschnitten waren, zugestand, hat man gewiß erst gedacht, als man nicht mehr so sehr zur Absonderung neigte, sondern umgekehrt Land und Wasser umzog, um Judengenossen zu machen (Mt. 23<sub>15</sub>); auch aspiriert der Fremde nach v. 3 auf Zugehörigkeit zum Volke. 7 Solchen Fremden gestattet Jahve, zum Tempel zu kommen (27<sub>13</sub>), sich vor Jahve zu freuen, wie das deuterom. Gesetz den Kultus, besonders die Teilnahme an den großen Festen zu bezeichnen liebt (Dtn. 12<sub>7. 12. 18</sub> usw.); von „geistlichen Freuden“ ist nicht die Rede. Der heilige Berg ist deutlich der Tempelberg, nicht das Bergland Jahves, d. h. Palästina (wie z. B. c. 11<sub>9</sub>). Bethaus wird hier der Tempel vom Gesichtspunkt des menschlichen Interesses genannt; es ist der Ort, wo Gebete erhört werden (Ps. 65<sub>3</sub>). Ähnlich verheißt auch I. Reg. 8<sub>41—43</sub> dem **נכרי** die Erhörung des Gebets am Tempel. An dem großen Bettage nach dem ersten korrekten gefeierten Laubhüttenfest wurden trotzdem die Fremdgeborenen nicht zugelassen (Neh. 9<sub>2</sub>). Ihre Opfer, über die auch das Gesetz spricht (Lev. 22<sub>19</sub> ff. 17<sub>8</sub> ff. Num. 15<sub>14</sub> ff.), werden „zum Wohlgefallen“ sein, ein Ausdruck der Kultussprache, bei Brand- und Dankopfern gebraucht (c. 60<sub>7</sub> Jer. 6<sub>30</sub>, oft im mittleren Pentateuch). Der begründende Satz: denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden, als solches proklamiert werden,

Ihre Brandopfer und Schlacht-  
[opfer  
Denn mein Haus wird ein  
[Bethaus

werden angenehm sein auf meinem  
[Altar,  
genannt werden für alle Völker.

<sup>8</sup>Spruch des Herrn Jahves,  
Noch werde ich sammeln zu  
[ihm,

der die Versprengten Israels sammelt:  
zu seinen Gesammelten.

<sup>9</sup>\* Alles Wild des Feldes, kommt zu fressen, alles Wild im Walde!  
<sup>10</sup>Meine Späher\*) sind blind, sie alle, wissen nicht [aufzumerken],  
Sie alle stumme Hunde, die nicht bellen können,  
Träumend, daliegend, liebend zu schlummern.

\*) das sind Hirten (v. 11a)

für alle Völker, darf nicht aus seinem Zusammenhange gelöst werden; es handelt sich keineswegs um die liberale Öffnung des Tempels für jedermann, sondern um die Möglichkeit der Zulassung von Fremden gegen Erfüllung der vorher genannten Bedingungen, d. h. des vollständigen Übertritts zum Judentum, der Beschneidung usw. Damit bleibt das Judentum hinter den meisten Religionen noch weit zurück. 8 Die LXX verbindet v. 8 mit dem Vorhergehenden und schließt v. 8b mit „denn“ an, aber mit Unrecht, denn der Partizipialsatz: der da sammelt die Versprengten Israels, paßt nicht zum vorläufigen Abschluß des Vorhergehenden, wo ja nicht von den Juden der Diaspora, sondern von Nichtjuden geredet wird; er soll vielmehr den Hauptsatz v. 8b unterstützen. Jahve will die Volksmenge mehren; wie er die versprengten Israeliten (c. 11<sub>12</sub>) sammelt, so will er zu Israel, zu der Tempelgemeinde, noch mehr, nämlich auch Nichtjuden, hinzusammeln. Der Vf. scheint es für nötig zu halten, sein von der herrschenden Strömung etwas abweichendes Votum dadurch zu stützen, daß er sich auf eine ausdrückliche Offenbarung beruft und in dem Partizipialsatz einen Gedanken berührt, der jedem Juden, auch dem eifrigsten, lieb war. Der appositionelle Zusatz לְנִקְבְּצֵי (ל für לָ) ist ihm vielleicht deshalb nötig erschienen, weil er den Übertritt zum Judentum von der Unterordnung unter die Gemeinde in Jerusalem abhängig macht und eine freie Ausbreitung der Jahvereligion außerhalb und unabhängig von der Tempelgemeinde durchaus nicht beabsichtigt, im Zeitalter des samaritanischen Schismas auch nicht beabsichtigen kann. Freilich verschönert ein solcher Zusatz den Stil nicht, findet sich aber häufig in den Gesetzeschriften, besonders im Priesterkodex. Daß dieser Satz den Bestand der nachexilischen Gemeinde voraussetzt, muß jedem unbefangenen Leser einleuchten; wie könnte man denn das letzte Wort verstehen: die, die gesammelt worden sein werden! Indessen würde ich mich nicht sehr widersetzen, wenn jemand v. 8 für einen späteren Zusatz erklärte; nachexilisch bleibt darum v. 1—7 doch.

56, 9—57, 13 fängt ganz von Frischem an, ohne im geringsten auf 56<sub>1—8</sub> Rücksicht zu nehmen. Es ist eine Strafpredigt, die sich zunächst an die geistigen Leiter der Gemeinde, dann an die götzendienerische Bastardbrut richtet, unter der man nur die nachmaligen Samaritaner verstehen kann. Es besteht aus neun Strophen zu je vier Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Daß es die bestehende Volksgemeinde voraussetzt, ist klar, dagegen die Meinung haltlos, daß es aus der vorexilischen Zeit stammen müsse; vielmehr spricht die Nachahmung Jeremias, Deuteroseiaias und besonders Hesekiels deutlich genug für den nachexilischen Ursprung. 9 ist eine so slavische Nachahmung von Jer. 12<sub>9b</sub> (vgl. Hes. 34<sub>5</sub>. 39<sub>17</sub>), wie sie bei Djes. niemals vorkommt. Die wilden Tiere der Prarie und des Waldes werden eingeladen zu fressen, wahrscheinlich von Jahve, der wenigstens später in der 1. pers. redet, ohne besonders eingeführt zu sein (57<sub>11</sub> ff.). Das Bild ist als Bild verständlich, weniger klar ist, was es meint. Es soll wohl die Herde das Volk sein, aber was ist mit dem Wild gemeint? Sind es wirkliche Tiere? Mit denen sind ja die Späteren gern bei der Hand vgl. Hes. 14<sub>15</sub>. I. Reg. 13<sub>24</sub>. 20<sub>36</sub> und besonders II. Reg. 17<sub>35</sub> f.; der Sinn wäre dann, daß Jahve eine seiner Plagen über das Land schickt, die das Volk dezimieren und von denen Hes. 14<sub>21</sub>. Jer. 15<sub>3</sub> vier namentlich hervorgehoben werden. Andere sehen die Raubtiere als Bild für die Heiden an,

- <sup>11</sup> Aber die Hunde da sind starker Gier,      kennen kein Sattsein,  
 Sie alle wenden sich auf ihren Weg,      jeder seiner Beute nach:  
<sup>12</sup> „Kommt, ich will Wein nehmen,      und laßt uns Meth saufen,  
 Und es wird gehen wie heute so morgen,      hoch überaus sehr.“

aber sollte Tritojes. in Widerspruch mit allen seinen sonstigen Äußerungen den Heiden eine abermalige Strafgewalt über Israel, wenn auch nur auf Zeit, einräumen können? Vielleicht hat sich der Vf. selber nicht um die Deutung des entlehnten Bildes weitere Sorgen gemacht, sondern nur mit göttlichen Strafen drohen wollen. Die archaischen Formen וְרִירָו und שָׂרִי, auch im Priesterkodex Gen. 1<sup>24</sup>, sind ein in der späteren Dichtung beliebter Redeschmuck. Zu וְרִירָו v. 9. 12 s. Olsh. S. 495, G.-K. § 29t. Die jüdische Auslegung scheint v. 9 gegenüber merkwürdig hin und her geschwankt zu haben; die Zuteilung von v. 9 zu der vorhergehenden Haphtbare deutet auf eine geistliche Fassung des Essens, und die wilden Tiere sind die künftigen Proselyten; dagegen hat die Akzentuation gemeint, daß die eine Tierart, allegorisch oder apokalyptisch vorstanden, die andere fressen soll. 10 nennt diejenigen, die den zornigen Ausruf v. 9 veranlaßt haben, leider ist aber das erste Wort unklar. Die LXX spricht offenbar unrichtig צִפִּי, ebenso vielleicht das Ktib; Qre und Punctuation wollen צִפִּי = צִפִּי, aber das Suff. der 3. pers. ist beziehungslos, da man das Israel v. 8 nicht in diese Dichtung hereinziehen darf. Am besten liest man wohl צִפִּי; die Späher Jahwes, in der Glosse v. 11aß durch רָעִים, Hirten erklärt, sind die geistigen Leiter des Volkes, Priester, Propheten, Schriftgelehrte, und ihr Spähen bezieht sich nicht auf die Zukunft, sondern auf den Zustand des Volkes und seine Lage, auf die Sorge für das innere und äußere Wohl der Gemeinde; Ausgangspunkt für den Ausdruck und Gedankengang ist Hes. 33: ff. 34: ff., erstere Stelle für die „Späher“, die ja eigentlich zu dem folgenden Bild nicht sonderlich passen. Hinter יָרְעוּ לאִי fehlt im hebr. Text und im C. Rom. der LXX der unentbehrliche infin.; diesen hat der C. Al. der LXX in seinem φρονισαι und die nach v. 11aß verschlagene Variante in ihrem רִבִּין, das dem עֲרִירִים gut entspricht. Die Späher sind blind, daß sie die c. 58f. geschilderten Verirrungen und ihre Folgen nicht bemerken, sind stumme Hunde (Schäferhunde vgl. Hiob 30<sup>1</sup>), die nicht bellen, wenn sich in der Herde Unordnung zeigt und wilde Tiere – Gefahren, Gottesstrafen – drohen, die träumen und schlafen, statt zu wachen. Dem letzten Pentameter von v. 10 fehlt im ersten Stichos eine Hebung; Budde ergänzt בכִּשְׁבֹכּ, aber die Hunde, die die Herde führen oder bewachen, liegen nicht auf dem Lager, vielleicht schreibt man am besten לִשְׁכֹּבִים. Zum stat. constr. אֲרָבִי vgl. c. 5<sup>11</sup> G.-K. § 130a. 11 Aber dieselben (der Art.!) Hunde sind stark von Gier (c. 5<sup>14</sup>. 29<sup>8</sup>), unerfättlich (שֹׁבְעָרָה) ist wahrscheinlich infin., s. zu אֲרָבָה v. 6; vgl. dazu, was Nehemia von den Vornehmen erzählt (c. 5: ff.); die Klage fehlt freilich immer wieder in den Propheten. Statt für das Gemeinwohl zu sorgen, „wenden sie sich auf ihren eigenen Weg“, d. h. sehen auf ihr eigenes Interesse (anders als c. 53<sup>6</sup>), „jeder seinem ungerechten Gewinn nach“ (Jer. 6<sup>13</sup> Hes. 22<sup>27</sup>). Das letzte Wort „von seinem Ende her“, von allen Enden, überfüllt den Stichos, fehlt in der LXX, paßt auch nicht gut zu dem Bilde; es mag eine schlechte Variante zu לִבְצָעִי sein. Das was in v. 11a übrig bleibt: das sind Hirten, sie wissen nicht aufzumerken, ist stilistisch anstößig und metrißch nicht unterzubringen. Wie können die Hunde Hirten genannt werden! Dillm. vermutet: וְהֵם הָרָעִים, und sie selbst, die Hirten, wissen nicht usw., aber das wäre nur dann annehmbar, wenn vorher die Hirten schon genannt wären, auch ist das Prädikat an dieser Stelle viel zu schwach, endlich wüßte man gar nicht, wer im Gegensatz zu den Spähern hier die Hirten sein sollten. Vielmehr haben wir es mit zwei nicht zusammenhängenden Brocken zu tun, die ursprünglich für v. 10a berechnet waren und vom Rande aus an diesen verkehrten Platz gekommen sein müssen: וְהֵם הָרָעִים ist Glosse zu צִפִּי und רִבִּין וְרִירָו eine richtige Variante oder vernünftige Korrektur zu dem וְרִירָו v. 10. 12 fehlt in der LXX, paßt aber gut zum Ganzen. Einer ruft dem anderen zu: Kommt (s. v. 9), ich will Wein herbeischaffen usw., und morgen soll's eben so hoch hergehen. יוֹם מָחָר zu יוֹם, nicht zu יוֹמָה, das Adverb ist, mag es יִהְיֶה (Dan. 8<sup>9</sup>) oder יִהְיֶה gesprochen werden. 57, 1. 2 Sorgen die Leiter der Gemeinde für sich selbst statt für diese und leben in Saus und Braus, so geht der Ge-



57 <sup>1</sup>Der Gerechte kam um, und kein Mensch, der es zu Herzen nahm,  
 Und die Männer der Frömmigkeit sind hingerafft, indem es nie-  
 [mand beachtet;  
 Denn vor der Bosheit ist hingerafft der Gerechte, <sup>3</sup>geht ein in den  
 [Frieden,  
 Es ruhen auf ihren Lagern, wer immer seinen graden Weg ging.  
<sup>2</sup>Ihr aber, nähert euch hierher, Söhne der Hexe,  
 Same des Ehebrechers und der Hure: <sup>4</sup>über wen belustigt ihr euch?  
 Wider wen macht ihr breit das Maul, lang die Zunge?  
 Seid ihr nicht Kinder des Abfalls, Same der Lüge?

rechte zu Grunde, ohne daß sie sich Strupel darüber machen. „Der Gerechte“ ist charakteristisch für Tritojes. vgl. c. 56<sub>1</sub>. Die beiden ersten Distichen lehnen sich an Mch. 7<sub>2</sub> an. חסד ist pietas, mit emphatischem Ton, der fromme Eifer; Nehemia nennt c. 13<sub>14</sub> seinen Eifer für die Reinheit und die Einkünfte des Tempels: חסד אשר עשיתי; chasidim hießen diejenigen, die seit 150 v. Chr. den Namen Pharisäer bekamen. Zu באין מכלין vgl. Prv. 26<sub>20</sub>. Das B. Maleachi ist mit den Bb. Esra und Nehemia Zeuge für die hier geschilderten Zustände; besonders die Priester ließen es an sich fehlen; Mal. 3<sub>18ff.</sub> wird berichtet, daß die Frommen sich zu einer Art Genossenschaft zusammenschlossen. Das כי, mit dem der dritte Pentameter beginnt, heißt „denn“, nicht „daß“, was einen schleppenden Satz ergäbe und ein viel zu schweres Gewicht an das formelhafte באין מכלין hängen würde. Dillm.s Einwand, daß es sich um Rüge, nicht um Erklärung der Gründe handele, aus denen Gott die Hinraffung der Frommen zulasse, ist unverständlich, was hat das Denn mit Gottes Gründen zu tun? Der Vf. führt mit Denn das neue „vor der Bosheit“ ein: die Frommen verschwinden, weil die Bosheit herrscht. Der Satz ist begreiflich aus dem Charakter eines theokratischen Staates, wo die Frommen nicht einer privaten Frömmigkeit leben, sondern die Herrschaft des von ihnen verehrten Gesetzes im öffentlichen Kultus und Leben verlangen und verfechten müssen, wo sie also verkümmern, in der Zahl abnehmen, gewaltsam unterdrückt werden, wenn die Machthaber anderer Meinung sind. Der Kampf zwischen den strengen Frommen und den Inhabern der öffentlichen Ämter hat bekanntlich bis zum Untergang des zweiten Tempels fortgedauert. In v. 2 gehört das Sätzchen: er geht ein in den Frieden, zu dem in v. 1b begonnenen Distichon. Friede ist Euphemismus für das Grab, allerdings ein auffallender Ein älterer Schriftsteller hätte eher gesagt: er fährt mit Herzeleid in die Grube. Indessen ist möglich, sogar wahrscheinlich, daß der Vf. bestimmte fromme Männer im Auge hat, von deren Grabesruhe er pietätvoll zu sprechen sich gedrungen fühlt. Delisch, der in v. 1b das מפני in zeitlichem Sinne faßt: vor dem kommenden Unglück, nimmt konsequenter Weise שלום als adverb. Akf. „mit Frieden“, zerstört aber durch diese Deutung den Zusammenhang, denn er legt einen tröstlichen Sinn in den Satz, der doch die bitterste Klage enthält. Klage ist auch der Schluß: es ruhen auf ihren Lagern (d. h. wieder: in den Gräbern), wer immer seinen geraden Weg wandelt. Vor הלה (mit dem acc. wie c. 33<sub>15</sub>. 50<sub>10</sub>) würde man gern ein כל- sehen, muß es jedenfalls hinzudenken. נהר wie Prv. 21<sub>18</sub>. 3 und 4 wenden sich an eine Adresse, die der Vf. gar nicht für nötig hält näher zu bezeichnen und der er seinen ganzen Haß entgegenträgt. Sicher meint er nicht mehr die bisher von ihm gezüchtigten Priester usw., die er nicht Same der Lüge nennen und des Höhen- und Götzendienstes bezichtigen konnte, ebenso wenig die jüdische Gemeinde, auf die auch die Schilderung durchaus nicht paßt und die v. 14ff. ganz anders behandelt wird. Die Brut des Ehebrechers und der Hure kann nur jene Bevölkerung bezeichnen, die aus den Resten Altisraels und Judas und den Nichtjuden bestand, nach II. Reg. 17 sowohl Jahve wie andere Götter verehrte, von den zurückgekehrten Exulanten exkludiert wurde und diesen besonders zur Zeit Esras und Nehemias so viel Ärgernis bereitete, damals auch, im Bunde mit den höchsten Priestern der Tempelgemeinde, eine ernste Gefahr in den Augen der Strengen bildete. Nehemia rechnet es sich als einen seiner חסדים an, den Tobia aus dem Tempel vertrieben zu haben (c. 13). ואחז zeigt an,

Die da brünstig sind bei den Tere-  
[hinthen,  
Schlachtend die Kinder in den  
[Tälern,

unter jedem grünen Baum,  
inmitten der Felsenklüfte.

daß eine andere Art Leute besprochen werden soll, die aber, weil sie gleich nach den „Späher“ behandelt wird, mit diesen in gewissem Zusammenhang stehen muß. Die verhaßten Halbjuden werden öfter von unserem Vf. direkt angeredet (c. 65<sup>11</sup> ff. 66<sup>1</sup> ff.), und in der Tat standen ja die Jerusalemer mit ihnen beständig in direktem und indirektem Verkehr. „Nähert euch hierher“, wie c. 48<sup>18</sup>. 41<sup>1</sup>. 45<sup>20</sup>. Ihre Mutter, deren Beschimpfung der Orientale stärker empfindet als die eigene (I. Sam. 20<sup>30</sup>), ist eine Heze (c. 2<sup>a</sup>), was dazu stimmt, daß jenen Leuten allerlei Mysterienliebhaberei, Nekromantie u. dgl. zur Last gelegt wird (vgl. c. 65<sup>4</sup> f.), und auch insofern ein wirkfames Scheltwort gewesen sein mag, als es auf das unisraelitische Wesen dieser Leute und auf ihren altpalästinensischen rohen Aberglauben hinweist, von dem die zurückgekehrten Anhänger des Gesetzes sich befreit glaubten. מוֹנִי, trotz dem ך cons. nicht apokopiertes Imperf., wie das besonders in den vollstümlichen Schriften in den Königsbüchern häufig vorkommt, soll das Partiz. vertreten; die Punktatoren schreiben das Wort als temp. histor., weil sie die Entstehung jener Brut als einmaliges geschichtliches Ereignis auffassen, und das entspricht immerhin besser dem Bilde des Vfs. und seinem Vorbilde Hes. 16<sup>3</sup> f., als מוֹנִי, das Dillm. und Del. wollen. Trotzdem ist das imperf. cons. ziemlich künstlich und vielleicht besser anzunehmen, daß מוֹנִי aus versehentlich geschriebenem מוֹנִי hervorgegangen und in מוֹנִי zu verbessern ist. Klost. will מוֹנִי מוֹנִי, eine absteigende Klimax, die den Text nicht verbessert. Der Vater der Bastardbrut, der Ehebrecher, ist wohl Alisrael und die Hure die hinzugekommene heidnische Bevölkerung Palästinas. 4 Die Fragen erinnern an die Dichtung c. 37<sup>23</sup>, die erste Frage gehört metrisch noch zu v. 3b. Den Mund breit machen, die Zunge lang herausstrecken sind so leicht verständliche und in der ganzen Welt übliche Ausdrücke für unverschämte Beleidigung, daß es wohl unnötig ist, die von Gesen. beigebrachten Beispiele noch einmal abzuschreiben; wenn der Vf. wirkliche Vorkommnisse im Auge hat, so hatte es die Zionsgemeinde mit einem ganz zurückgebliebenen rohen Pöbel zu tun, sodaß man auch aus diesem Grunde ihre abweisende Haltung begreift. Übrigens erzählt auch Nehemia von dem Spott, den er von den Samariern und ihrem Anhang erfuhr (c. 3<sup>33</sup> ff.), und wie sie vor seiner Ankunft die gola in Unglück und Schmach gebracht hatten (c. 1<sup>3</sup>). יָרִי mit i statt a wegen des maqqef, nur hier (Olsh. § 135 b G.-K. § 93 m). Aus Lüge und Abfall ist die Genossenschaft der Gegner hervorgegangen vgl. c. 66<sup>24</sup>. 5 scheint ein Einatz von fremder Hand zu sein, denn er fügt sich dem Versmaß nicht (lauter dreieibige Stichen), fällt aus der Anrede heraus und spricht eine viel schwerere Anklage aus, als die Fortsetzung v. 6 ff. tut. Der Vierzeiler wird aus einem anderen Gedicht entlehnt und hier ursprünglich Randzitat sein. Er spricht von denen, die in Brunst sind bei den Götterbäumen (c. 1<sup>29</sup>), „unter jedem grünen (wahrscheinlich immergrünen) Baum“ — aus Jer. 2<sup>30</sup> (3<sup>a</sup>) oder Dtn. 12<sup>2</sup>. Hof. 4<sup>12</sup> ff. —, die also dem alten, besonders in der Landschaft verbreiteten, aber stark ausgearteten Lokalkult anhängen. Ein Huren wird das hier wie Hof. 4. Jer. 2. 3 genannt nicht blos, weil es gegenüber der Jahvereligion allmählich zum Afterkult geworden ist, sondern weil dieser Lokalkult als Rest einer älteren sinnlicheren Zeit und in psychologischer Reaktion gegen die ihn ausstoßende sittliche Jahvereligion wirklich ein Tummelplatz der sinnlichen Triebe wurde. Übrigens ist zu bedenken, was unsere zum Christentum übergetretenen Vorfahren unter Anleitung ihrer romanischen Lehrer den heimlichen Zusammenkünften der den alten Göttern treugebliebenen nachzusagen liebten: auch da sollten die „Säuberer“ und „Heren“ unter sich und mit dem Teufel buhlen; es waren die aufgewärmten Anklagen der Heiden gegen die älteren Christen. So wird man von den Anschuldigungen unseres Verses, mag er geschrieben sein, wann er will, nur mit Vorbehalt Gebrauch machen dürfen. V. 5b hängt dem Anschein nach von Hes. 16<sup>20</sup> f. ab, die Täler werden oft erwähnt (v. 6 Jer. 2<sup>23</sup> usw.). Kindesopfer hat es, wie Mch. 6<sup>7</sup> (vgl. Jer. 2<sup>34</sup>) zeigt, auch in der vorerilischen Zeit gegeben, Gen. 22 ist gegen sie



‘Bei den Losen des Tals ist dein Los, sie, sie sind dein Teil,  
 Auch ihnen gossest du Gußopfer, brachtest du Gabe;  
 ‘Auf hohen und ragenden Berg setztest du dein Lager,  
 Auch dort stiegst du hinauf, Opfer zu opfern.

gerichtet; infolge der assyrischen Mißhandlungen wuchs im 7. Jahrh. der finstere Trieb zum Aberglauben und zu dämonischen Greueln in dem verkommenen Volk der Landschaft. סִיר in v. 5b, das nur eine verfehentliche Wiederholung desselben Wortes in v. 5a sein kann, ist nach der LXX סִיר zu schreiben. 6 spricht wieder der Dichter, und zwar verwandelt er die bisher angerebete Mehrzahl in ein Kollektivum weiblichen Geschlechts, um in Anlehnung an Hesekiel (und Jeremia) den Afterkult als Hurerei darzustellen. Den ersten Satz übersetzt man gewöhnlich so: an den Steinen des Tals ist dein Teil; aber חלק bedeutet niemals Stein, auch nicht einen glatten Stein, und selbst wenn man diese Bedeutung zugeben wollte, so würde sie keinen Sinn geben. Denn daß die glatten Steine oder Kiesel der Wadis Baithyllien, Steinetsche sein könnten, ist doch so unwahrscheinlich wie nur möglich, und warum sollte der Baithyllendienst gerade in den Tälern betrieben worden sein? Ohne Zweifel standen die Gottessteine meist isoliert und stachen in Form und Farbe möglichst von anderen Steinen ab, waren also dem Geröll der Wadis möglichst unähnlich. Daß man die alten Altäre aus glatten Steinen baute, davon ist in Ex. 20<sup>25</sup>. Dtn. 27<sup>6</sup> nichts zu lesen. Eher sollte man mit Koppe und Knobel noch das arabische chalq, forma, Statue, heranziehen, aber im Wege steht, daß das Wort sonst nicht vorkommt und daß der Zusammenhang eine verächtliche Sache anzuzeigen scheint, da hervorgehoben ist, daß die חלקים das Los der Angeredeten sind. Im Hebr. bedeutet חלק 1. teilen, 2. glatt sein. Die erste Bedeutung tritt in חלקך hervor, paßt aber in keiner Weise bei den חלקי נחל, für die nur die zweite Bedeutung, aber die übertragene, übrig bleibt. Hesekiel spricht c. 12<sup>24</sup> von חלקך במקום חלק; in der Mantik bestand ohne Zweifel hier wie überall die Anziehungskraft dieses in einsamen, wilden, die Phantasie aufregenden Schlußkult betriebenen Afterkultus. Man fann חלקי (von חלק mit dag. dirimens zum Schutz des Schwa mobile) nach Hesekiel 1. 1. als Abstraktum Betrug (vgl. c. 30<sup>10</sup>. Hes. 13<sup>7</sup>), betrügerischer Kultus, oder besser wegen der Fortsetzung als diffamierende Bezeichnung der in den Tälern besagten Wesen, Lügner, Betrüger, auffassen, wobei die Sonderbarkeit des Ausdrucks auf Rechnung des Wortspiels mit חלקך kommt; übrigens wäre etwa הבלים für Götzen zu vergleichen (Dtn. 32<sup>21</sup>), auch כוכים Am. 2<sup>4</sup>. Zur Konstruktion und zum Sinn von חלקך vgl. II. Sam. 20: Anteil haben an etwas, hier etwa: sich gemein machen mit etwas. העלה מנחה heißt Tribut darbringen j. II. Reg. 17<sup>4</sup>. Das גם v. 6b sieht nicht auf v. 5 zurück, wo auch keine Götzen genannt sind, sondern steht aufzählend und bindet dies Distichon an das folgende vgl. Jud. 5<sup>4</sup>. החל אלה אנהם halte ich für eine (schlechte) Variante zu מנחה, vielleicht nach Jer. 5<sup>9</sup> zurechtgestutzt, es ist sinnlos und überfüllt das Metrum. Wie könnte in einer Angriffsrede, wie sie v. 3 ff. darstellt, eine Frage Platz haben: werde ich mich über solches trösten?! Auch folgt Jahves Urteil zur Sache erst später. 7 Als Gegensatz zum Tal der Berg, der die hier ziemlich leeren epitheta ornantia ונשא גבה aus c. 2<sup>12</sup> ff. bekommt. Wie Hof. 4<sup>13</sup>. Jer 2<sup>20</sup>. 3<sup>1</sup> ff. und bei Hesekiel wird nun der alte Lokalkult als Hurerei charakterisiert durch das Wort מושכך, dessen unvermittelte Einführung eben auf Abhängigkeit von den älteren Stellen hinweist. Das Lager ist hier die Kultstätte, nicht die Kultübung wie v. 8, darum die Fortsetzung: auch dort stiegst du hinauf usw. 8 führt das Bild von der Hurerei weiter aus, indem zugleich zu einer anderen Art von Afterkult fortgeschritten wird, nämlich zum Dienst der Hausgötter, der, ebenso Lebenszüge wie die bisher genannten Feldkulte, bis zum heutigen Tage in Palästina neben dem Baumkult sich in allerlei Formen erhalten hat und dessen Reste sich ja auch unter uns noch vielfach nachweisen lassen. Hinter der Tür und dem Türpfosten, wo ja bei allen Völkern neben dem Herde die vornehmste Stätte für diese Wesen ist, steht זכריך. Daß dies Wort direkt nichts mit der Dtn. 6<sup>8</sup>. 11<sup>20</sup> gegebenen Vorschrift, überhaupt mit dem Worte זכר, gedenken, zu tun hat, sollte doch von vornherein klar sein. Die Deuteronomisten und späteren Schriftgelehrten haben die Mesusa und die übrigen Denkzeichen eingeführt, um dadurch die



heiligen Stätten, Bildertüand Amulette des Dämonismus unschädlich zu machen, ähnlich wie die Missionäre des Christentums bei unseren Vorfahren zu Werke gingen; selbstverständlich haben die hier geschilderten Leute keine Denkprüche oder auch nur Denkzeichen an der Tür, sondern Gegenstände der Verehrung. Man könnte זכרון mit den kultischen terminis זכר und זכירה zur Not zusammenbringen, aber viel wahrscheinlicher ist der Zusammenhang mit זכר, zu dem sich זכרון oder wahrscheinlich besser זכרון so verhält wie אלון zu אל, es ist das Phallusbild, die Herme. Hesekiel spricht c. 16<sup>17</sup> von den צלמו זכר aus Gold oder Silber. So erklärt sich allein die Fortsetzung, die vom Huren handelt. Die Richtigkeit ist sehr zweifelhaft. Man erklärt: von mir hinweg, aber wenn man dafür scheinbar Jer. 31 anführen kann, so bedeutet מאת doch sonst immer: von—her. Auch dem Sinn nach ist das prägnant zu fassende מאת, von mir dich abwendend, bedenklich: war es denn nötig, ein solches Huren als Abwendung von Jahve zu bezeichnen? Das Suff. der 1. pers. ist eine Folge der falschen Auffassung von זכרון; zu lesen ist מאתו, von ihm, dem Phallusbild her, von ihm angestachelt. Also stand in der Zeit unseres Vf.s in den Häusern der Palästinenser hinter der Tür, auf dem Hausflur oder im inneren Hofe, ein priapischer Hausgott, der Genius der Fruchtbarkeit in der Familie (und wohl auch unter den Haustieren), von den strengeren Juden als Zeichen der Unzucht gedeutet. Die Haustür wird Jdc. 11<sup>31</sup> nicht ohne Grund genannt sein: dem Eröffner des Mutterschoßes, dem יפתח, brachte die (vorisraelitische) Bevölkerung Gileads alljährlich eine Jungfrau dar, die „Tochter Jephthas“, um damit für die übrigen die Erlaubnis zur Ehe sowie Kindersegen zu erwirken, und der זכרון stellt diesen Jephthas dar; bei den Moabitern war es der בעל פעור. Die Verben גלית, ותעלי, והרחבת scheinen alle dasselbe Objekt משכבך zu haben. Die Buhlerin hat das Lager breit gemacht für sich und ihren Buhlen. Das führt zu dem weiteren Gedanken, daß sie alle möglichen Buhlen gewonnen habe (vgl. Jer. 31ff.), jedoch ist der folgende Text schwerlich in Ordnung. זכרתי sollte femin. sein; daß derselbe Fehler auch sonst ein paar Mal vorkommt, ist keine Entschuldigung. Und was soll ברת ברת hier bedeuten können? Man ergänzt wohl בריית, das bisweilen ausgelassen wird, aber diese Phrase läßt sich mit לך מרה nicht konstruieren, gibt auch keinen Sinn. Auf Grund von Hos. 3<sup>2</sup> wird זכרתי zu lesen sein: die Buhlerin erkaufte sich Buhlen. Womit sie sie, die Götzen, erkaufte, deutet sogleich v. 9 an. Ähnlich das Vorbild unseres Gedichts, dem es in allen Stücken folgt, Hes. 16<sup>10ff.</sup> 22ff. (du machst es umgekehrt wie andere Huren, die nehmen Geld, du gibst Geld zu). Das כן von מרה ist partitio, das eigentliche Objekt wird durch den folgenden Relativsatz gegeben: du kauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest. Von dem letzten Distichon von v. 8 fehlt das erste längere Glied im hebr. Text, aber nicht im griechischen, denn der erste Satz von v. 9 in der LXX hat mit dem ersten Satz von v. 9 im hebr. Text nichts zu tun, und der aus Hes. 16<sup>25f.</sup> entlehnte Satz: ותרי את-הונותי אתם, und du machtest viel deine Hurerei mit ihnen, paßt ausgezeichnet in den Zusammenhang. Zum Schluß: רך רוית, das männliche Glied schautest du. Daß רך diesen hier einzig möglichen Sinn hat, sollte doch nicht geleugnet werden, zumal keine andere Deutung vorgeschlagen ist, die auch nur halbwegs plausibel wäre. „Platz ersehen“ heißt es nicht, das käme auch zu spät; „eine Seite (des Lagers) abscheiden“ ist noch weniger möglich; die „winkende“ Hand ist durch jene Methode gewonnen, mit der man alles auslegen kann, weil man das Gewünschte erst hineinlegt. Daß רך in diesem obszönen Sinn sonst nicht vorkommt, ist kein Unglück, da wir von solchen Sachen schon mehr als genug im AT. haben; der Talmud gebraucht im selben Sinn אצבע, Finger. Hesekiel ist in solchen Dingen weniger zurückhaltend (c. 16<sup>20</sup>). 9 In weiterer Nachahmung Hesekiels, der von der Befundung Babels durch die Hure Juda spricht (c. 23<sup>10. 40</sup>), schildert der Vf., wie die Hure zum Götzen Melek mit Öl und Würzen wandert

- <sup>9</sup>Und du wandertest zum Melek und machtest viel deine Würzen  
[mit Öl  
Und sandtest deine Boten bis und tief bis zu Scheol;  
[weithin
- <sup>10</sup>Durch dein vieles Wandern wurdest du müde, sagtest nicht: ver-  
[zweifelt!  
Belebung deiner Hand fandest du, darum wurdest du nicht  
[schwach.
- <sup>11</sup>Und vor wem scheutest und fürchtetest du dich! denn mit Lügen  
[gingst du um,  
Und mein gedachtest du nicht, nahmst es nicht zu Herzen!  
Nicht so? ich blieb stumm und verschloß [meine Augen]  
. . . . . und mich fürchtetest du nicht.

und ihre Boten weithin schickt. Daß mit מֶלֶךְ ein babylonischer oder persischer König gemeint sein könnte, ist ein abenteuerlicher Einfall: was sollte der mit dem Öl und wie könnte er in Parallele zu den Mächten Scheols stehen? Melek ist ein unter den Nordsemiten weitverbreiteter Gottesname; auf nordisraelitischem Boden werden nach II. Reg. 17 unter anderem Adrammelek und Anammelek „bis auf diesen Tag“ (v. 34) verehrt; aber weil hier blos von „dem Melek“ die Rede ist, weil ferner die Samarier zu ihm „wandern“ müssen (Cheyne vermutet übrigens תִּסְכֵּי, du selbst dich für den Melek), kann nur jene Gottheit gemeint sein, die regelmäßig nur Melek (oder Milkom, Malkam) heißt und nach I. Reg. 11<sup>7</sup> vorzugsweise als Gottheit der Ammoniter galt. Grade er paßt hier besonders gut, da ja nach Neh. 210. 41. 61 ff. die Samarier mit dem „ammonitischen Knecht“ Tobia aufs engste befreundet waren und derartige politische Verbindungen auch religiöse Folgen zu haben pflegten. Dient das Öl zu gottesdienstlichen Zwecken (Hes. 1618 f.), so werden auch die רִקְקִים nicht cosmetica sein, die die Hure an sich wendet, um anzuloden (Hes. 1640), sondern mit רִקֶּה zusammengestellt werden müssen, das nach Ex. 3025. 35 in der späteren Zeit neben dem Öl im Kultus verwandt wurde und aus verschiedenen Arten von aromatischem Harz usw. bestand. Wohin man nicht in Masse wandern oder direkt hingelangen kann, dahin schickt man Boten. Bescheidung fremder Gottheiten ist im Altertum nichts Seltenes; die Juden hoffen ja auch, daß künftig ihr Tempel von allen Völkern besucht oder beschiedt werden soll. Zu תְּשַׁפִּילִי ist aus תְּשַׁלִּי ein infin. zu ergänzen vgl. c. 711. Man schickt Boten nach Scheol, d. h. nach solchen Orakelstätten, wo unterirdische Gottheiten befragt oder Nekromantie (c. 819) getrieben wurde vgl. übrigens c. 654. Das piel תְּשַׁלִּי als frequentativ. 10 אֵשׁ אֶשׂ aufzugeben! ein Ausruf der Verzweiflung (vgl. I. Sam. 271), etwas anders bei Jeremia (225. 1812) als Ausruf verzweifelten Trostes. „Du fandest das Leben deiner Hand“ kann doch nicht bedeuten: du entdecktest, daß deine Hand (da der Fuß müde geworden ist) sich noch rühren könne (Ew. Dillm.), sie kann doch nicht auf den Händen weiter gehen? und schon die Fortsetzung: darum wurdest du nicht schwach, macht diese sonderbare Deutung unmöglich. Klostern. schlägt vor: תִּתֵּן, aber der Sinn: du fandest Leben, so viel dir nötig war, ist nicht sehr befriedigend. Nicht wahrscheinlich ist auch, daß יָד hier den allgemeinen Sinn Kraft haben sollte, auch steht es nicht im Sinn von Ps. 766: seine Hand finden, d. h. zu gebrauchen wissen, weil dann der Vf. תִּתֵּן gebraucht hätte. Möglicher Weise liegt auch hier ein obszöner Sinn zu Grunde, indem das Suff. zum stat. constr. gehört (wie 3. B. בְּיָדַי c. 2110): dein Leben von der Hand. Vielleicht aber kommt man mit der nächstliegenden Bedeutung aus: die Hand, die Öl und Weihrauch darbringt, wird immer wieder „belebt“, d. h. zu neuen Spenden angestachelt. Die Hure findet sich durch die fremden Buhlen immer neu angeregt, darum gibt sie nicht nach, wird trotz aller Müdigkeit nicht schwach. 11 Wie ihre Gelüste immer neue Nahrung finden, so wird sie auch immer unverfälschter, scheut niemand, nicht Tadel und seine Strafen. Die Frage: wen scheutest (Jer. 3819. 4216) und fürchtetest du? ist rein rhetorisch. כִּי gibt als „daß“ und „denn“ fast denselben Sinn. תְּכַזֵּב wie שָׁקֶר c. 638 absolut: sich mit den Lügen des

<sup>12</sup>Aber ich werde verkünden deine Gerechtigkeit und deine Werke,  
 Und nicht werden dir nützen, <sup>13</sup>wenn du schreist, dich retten  
 [deine Erwerbungen,  
 Sie alle wird forttragen der Wind, rafften ein Hauch,  
 Doch der auf mich vertraut, wird das Land erben und besitzen  
 [meinen heiligen Berg.

Gözendienstes abgeben. Die Fortsetzung וְאֵלֶיךָ bis לְךָ ist Reminiszenz aus c. 47<sup>7</sup>. אֵלֶיךָ ist ein Sätzchen für sich wie oft: ist es nicht so? Seltsamer Weise ziehen zu dem Satz: „Ich schwieg“, d. h. ich ließ dich gewähren, darum wurdest du so feck (vgl. Ps. 50<sup>21</sup>), manche Exegeten die ganz anders geartete Stelle c. 42<sup>14</sup> zum Vergleich heran, wo Jahve sagt, daß er lange geschwiegen habe und jetzt schreien wolle; das Schweigen soll Jahves Untätigkeit gegenüber der — Not des Volkes und dem Druck der Unterdrückten bedeuten, und Jahve soll hier milder reden als zuvor. Als ob von allen diesen Dingen auch nur eine Silbe im ganzen Gedicht zu lesen stände; auch das אֵלֶיךָ wäre doch bei diesem Sinn des Ganzen von einer kindlichen Naivität. Diese Auslegung, die natürlich Dtljes. als Vf. dieses Gedichts ansieht, scheint anzunehmen, daß eine Stelle, die um fünfzehn cc. hinter uns liegt, nur ganz oberflächlich zitiert zu werden braucht, um eine ganze Gedankenreihe auszulösen, die bis jetzt nicht einmal berührt war und in den Zusammenhang paßt wie die Faust aufs Auge. Die Stelle c. 42<sup>14</sup> scheint indessen auch schon die Punktatoren zu der Aussprache וְאֵלֶיךָ verführt zu haben, während die LXX richtiger das part. hiph. מְשַׁכֵּחַ spricht. Dies part. kann zwar ohne Objekt stehen vgl. Ps. 10<sup>1</sup>, doch wird man hier וְאֵלֶיךָ hinzufügen müssen, weil eine Hebung fehlt. Jahve schwieg und sah scheinbar nichts, deswegen sündigte man ohne Furcht darauf los. Das ist ja die Klage, die durch das ganze Buch Tritojes. ertönt, daß Jahve sich nicht rührt. Auch das letzte Distichon ist unvollständig; der ausgefallene erste Stichos muß etwa besagt haben: darum frevelst du immer mehr. 12 Für וְאֵלֶיךָ hat die LXX וְאֵלֶיךָ, aber ich, was jedenfalls der Sinn des Zusammenhangs ist; übrigens wird auch Ps. 50<sup>21</sup> die Drohung asyndetisch angefügt. Selbstverständlich ist es nun doch wieder, daß man den Satz: „ich werde verkünden deine Gerechtigkeit“ mit seinem stark betonten וְאֵלֶיךָ nicht im Sinne eines Dtljes. als Verheißung fassen darf: Ich, ich werde kundtun dein Heil! צדקה muß hier, wie so oft bei Tritojes. vgl. zu c. 56<sup>1</sup>, die menschliche Gerechtigkeit bezeichnen, daher haben ältere Erklärer mit Recht den Ausdruck als Ironie aufgefaßt: deine Gerechtigkeit, die Jahvedienst mit Gözendienst vereinigt. וְאֵלֶיךָ, die LXX sachlich richtig τὰ κακά σου vgl. Apf. 3<sup>1</sup> f. 15, deine Werke (nicht Machwerke = Gözenbilder), die bisher beschrieben wurden und nach der Meinung der Hure von Jahve nicht gesehen worden sind, die will Jahve im bevorstehenden Gericht enthüllen, zum Beweis, daß er sie doch gesehen hat, und im Gegensatz zu seinem bisherigen Stummsein. Wie sich „aus dem Begriff von וְאֵלֶיךָ [sein prachtvoller Ausdruck] und daraus, daß erst c. 58<sup>2</sup> ff. von solchen die Rede ist, die rechtschaffen zu sein beanspruchen“ und die ganz andere Leute sind als die hier angeredeten, ergeben soll, daß diese einzig mögliche Deutung des Verses nicht richtig sei, bleibt Dtlm.s Geheimnis; was ist wohl c. 58<sup>1</sup> der „Begriff“ von וְאֵלֶיךָ? אֵלֶיךָ steht bloß zur Füllung des Stichos. וְאֵלֶיךָ gehört, wie Form und Sinn in gleicher Weise dartun, zum Folgenden, sollte also zu v. 13 gezogen sein: nicht werden dir nützen, wenn du schreist, d. h. wenn nun von meiner Seite die Strafen eintreten, deine Gesammelten. וְאֵלֶיךָ und וְאֵלֶיךָ wie in den unechten Stücken c. 44<sup>10</sup>. 17. 20. 47<sup>7</sup>. 48<sup>17</sup>. Ob das ἄπ. λεγ. קְבוּצָי nicht bloß auf einem Textfehler beruht und etwa durch שְׂקָבָי zu ersetzen ist, läßt sich nicht ausmachen; etwas sonderbar ist jener Ausdruck, aber vielleicht als eine Anspielung auf Mch. 1<sup>7</sup> zu verteidigen, wo es heißt, daß die Gözenbilder aus dem Hurenlohn gesammelt, erworben sind. Bekanntlich wurde der Hurenlohn der Kadeschen an das Heiligtum abgeliefert und wird also tatsächlich oft zur Anschaffung neuer kostbarer Bilder verwandt worden sein, mag auch oft in Bildern bestanden haben. Solche „Erwerbungen“ der Hure, die sich ihre Buhlen „kaufte“, würden ganz gut hierher passen. Dagegen passen nicht die „Göttermassen“, von denen vorher nicht die Rede ist und die außer Exegeten kein Mensch in diesem Wort



\*<sup>14</sup> Bahnet, bahnet, ebnet den Weg,

<sup>15</sup> Denn so spricht der Hohe und  
[Erhabene,

In der Höhe und als Heiliger  
[wohne ich

Zu beleben den Geist der Ge-  
[beugten

behebt den Anstoß aus dem Weg  
[meines Volkes!

der ewig Wohnende, Heiliger sein  
[Name:

und bei dem Zermalnten und Geist-  
[gebeugten,

und zu beleben das Herz der Zer-  
[malnten.

hätte entdecken können, noch weniger freilich Knobels „Heeresmassen“. Alle jene kostbaren Erwerbungen ihrer Hurenlaufbahn, die Pflege der Hausgötter und Feldgötter, die Orakel der Totengeister usw. trägt ein Wind (c. 41<sup>10</sup>), rafft (s. zu c. 53<sup>3</sup>) ein leichter Hauch dahin. Wer aber auf Jahve vertraut (nicht bei Dtsj.), wird das Land erben. Zur Zeit Tritojes sind die Gesehtreuen von den falschen Brüdern hart bedrängt (Neh. 13), in Furcht gesetzt und fast zur Flucht genötigt (c. 66<sup>5</sup>), aber die Frommen, sagt unsere Stelle, verlassen sich auf Jahve, dem sie treu dienen, jene huldigen einem böartigen Synkretismus, daher wird der Sieg den Frommen und Gerechten (v. 1) bleiben, sie werden sich nicht blos behaupten, sondern die Herren des ganzen Landes werden. Ob der heilige Berg Jahves der Tempelberg oder als Parallele zu ארץ Jahves Bergland bezeichnen soll, läßt sich aus Tritojes Sprachgebrauch nicht entscheiden, bei dem beide Bedeutungen vorkommen (vgl. c. 56<sup>7</sup> mit c. 65<sup>26</sup>); doch ist die letztere hier unstreitig am besten am Platz. Das letzte Distichon bildet einen passenden Abschluß des gegen die Samarier gerichteten Abschnittes, scheint aber auch den schlechten Vorstehern der Gemeinde c. 56<sup>5</sup> ff. sagen zu wollen, daß trotz deren Konnivenz gegen die Halbjuden die strengere Richtung durchdringen wird.

57, 14—21, die gewöhnlichen dreizehnbigen Vierzeiler. Seinem Volk, das im Unglück ist und dies allerdings verdient hat, will Jahve nicht länger zürnen, will ihm oder wenigstens seinen gebeugten Frommen Frieden geben, den Nahen wie den Fernen. Der Text ist in ziemlich schlechtem Zustande. 14 beginnt mit einem wenig abgeänderten Zitat aus c. 40<sup>3</sup>, das aber durch seine Anwendung einen ganz anderen Sinn erhält. Während bei Dtsj. sich die übersinnlichen Wesen aufmuntern, Jahven die wunderbare Straße durch die Wüste zu legen, ist hier die Aufforderung zum Wegebahnen in übertragener Bedeutung zu verstehen, wie v. 14 b zeigt; unklar ist auf den ersten Blick, in welchem Sinne. Selbstverständlich darf man den Vf. nicht für so konfus halten, daß er hier von der Rückkehr der Diaspora redete, die man erleichtern sollte, und das gleich hinterher wieder total vergäße, ganz abgesehen davon, daß nach ihm Jahve selber die Heimführung der Zerstreuten nach der großen Wendung in die Hand nehmen wird. Daß eine Gedankenverbindung zwischen diesem und dem vorhergehenden Gedicht vorliegt, ist ohne weiteres klar, aber was meint der Vf. mit dem Anstoß? Ist es der geistige und physische Widerstand, den die Samarier und Halbjuden der Tempelgemeinde bereiten? oder ist es die noch immer bestehende Sündhaftigkeit der Gemeinde selber? oder das ärgerliche Regiment der Gemeindefeiler? Indessen hängt dies alles in der Zeit Esras und Nehemias, Maleachis und Tritojesaias vielfach miteinander zusammen, und so scheint der Vf. sagen zu wollen: reinigt die Gemeinde von den schlechten und den zweideutigen Elementen, schafft den Umgang mit der Lügenbrut ab, duldet nicht länger, daß die nichtsnutzigen „Späher“ an der Spitze bleiben und daß die Gerechten verkümmern! Wenn das geschieht, kann das Volk den Weg der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt ohne Anstoß wandern. Eingeleitet wird diese Aufforderung jetzt durch ואמר, das schwer zu erklären ist. Subjekt von אמר kann nicht Jahve sein, der ja v. 15 feierlich eingeführt wird, auch nicht gut der Prophet (die Vulg. liest אמר), der sich nur dann nennen könnte, wenn er sich in Gegensatz zu anderen Rednern stellte (wie Micha c. 3<sup>1</sup> tut), auch nicht אֲנִי, „man“, irgend ein Beliebiger, sondern nur der יְהוָה von v. 13. Aber dann hat nicht der Vf. selber das Wort geschrieben, der nirgends seine einzelnen Dichtungen in dieser Weise mit einander verknüpft, sondern ein Abschreiber oder Leser, vielleicht als Reminiszenz aus c. 40<sup>3</sup>. Jedenfalls gewinnt das Metrum und (wegen des

<sup>10</sup>Denn nicht auf ewig will ich  
[hadern  
Weil der Geist vor mir ver-  
[schmachtet

und nicht für immer zürnen,  
und die Seelen, die ich geschaffen.

Eingangs von v. 15) der Stil, wenn man es wegläßt. 15 „Denn“ Jahve will seinem Volke aufhelfen. Auch hier zeigt sich wieder der starke Unterschied zwischen der Situation des Dties. und der des Tritojes. Bei dem letzteren braucht Jahve seine Exulanten mehr auf der neuen Straße nach dem heiligen Lande zurückzuführen, denn sie sind längst zurück; Jahve sagt nicht einmal, daß er wieder bei ihnen wohnen will, er tut es längst; er will nur das in Unglück geratene, fast ersterbende Volk wieder beleben. נשוא, die so häufig nachgeahmten Lieblingsausdrücke Jes.s, die dieser allerdings nur von Sachen (c. 21<sup>2</sup> ff. 61), nicht von Personen gebraucht. Merkwürdig ist das Sätzchen: heiliger ist sein Name. Daß das auch sonst substantivisch gebrauchte Wort קדש (c. 40<sup>25</sup>) hier als eine Art Eigenname des israelitischen Gottes auftritt, dürfte eine Folge seines häufigen Gebrauchs seit der exilischen Zeit, aber auch ein Beweis dafür sein, daß unser Vf. und seine Gesinnungsgenossen hier wie in anderen Stücken (Sabbath, Beschneidung) in Unkunde darüber sind, daß die vermeinte Eigentümlichkeit ihrer Religion sich anderswo ebenso gut findet. Nur der zunehmende Trieb zur Absonderung, der fanatische Purismus der Theokratiker, konnte die besondere Modifikation so emphatisch betonen, daß man die Sache selber der nichtjüdischen Welt abzusprechen wagte. Leider sind noch immer auch christliche Theologen der Meinung, daß die Heiligkeit die israelitische Religion und ihren Gott charakterisiere und von anderen Religionen unterscheide, obgleich gerade die Heiligkeitsbegriffe grobenteils unisraelitisch und dem palästinensischen Kultus entlehnt, heidnischer Herkunft und Art sind. Jahves Rede wiederholt nun im Beginn die ihm vorher beigelegten Prädikate, die so ganz anders sind als die bei Dties. üblichen, aber mit einem bedeutsamen Zusatz: in der Höhe und als Heiliger wohne ich und bei dem Zerschlagene. מרו bezeichnet wohl nicht so sehr den Ort, wo Jahve wohnt, als die Erhabenheit seines Wohnens vgl. c. 26<sup>5</sup>. 33<sup>5</sup>. 16. „Die Himmel sind sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße“ c. 66<sup>1</sup>. Dem Eindruck der Erhabenheit soll auch קדש „als Heiliger“ (nicht: das Heiligtum) dienen, beides ist exegetisch aus der Vision Jes.s c. 6 gewonnen, wo Jahve auf einem hohen und erhabenen Thron sitzt und der Zuruf der Sarafen seine Erhabenheit ausdrückt, welchen Eindruck hervorzurufen auch Hesekiel sich c. 1, obgleich vergeblich, abmüht. Ist Jahve der Erhabene, so müssen seine Verehrer durchaus demütig sein, wie dies ebenfalls c. 66<sup>1</sup> ff. ausgeführt ist, mit dem weiteren Gedanken, daß Jahve sich seine Verehrer nach eigenem Ermessen wählt. ואל v. 15 b ist die Präposition; als nota acc. ergibt es eine unerträgliche Künstelei („was anbelangt den Niedrigen von Geist, so ist zu beleben der Geist der Niedrigen“) und Zerreißung der Distichenform; das Atnach wäre also unter שמו zu setzen gewesen. Jahve wohnt erhaben und darum bei den Niedrigen. דבא und נדבא sowie שפל-רוח bezeichnet zunächst den physischen Zustand der neujüdischen Gemeinde, die sich vor der Wirksamkeit Nehemias „in großem Unglück und in Schande“ (Neh. 13) befand, sodann die geistige Depression, die daraus hervorging, aber bei den Gesehtreuen ein eifriges Gottsuchen mit Gebet, Beichte und Selbstkasteiung hervorrief und damit jene Demut, die den נני zum Frommen macht (c. 66<sup>2</sup>). Daß diese Demut auf Zeit, dieser geistige Zustand, der ebenso wenig aus einem Herzensbedürfnis stammt, wie die physische Zerschlagenheit der normale Zustand der Gesehtreuen ist, mit der christlichen Demut recht wenig gemein hat, liegt auf der Hand. רוח ist hier der Lebensmut, wie aus dem Verbum לרחות hervorgeht, nicht die Gesinnung wie Prv. 29<sup>23</sup> in der gleichen Wendung. Ob der Text von v. 15 ganz in Ordnung ist, daran kann man wegen der mehrfachen Wiederholung derselben Wörter wohl zweifeln. 16 Es schien zwar, als ob Jahve nicht aufhören wolle zu zürnen, weil auch nach dem Exil das Elend nicht aufhörte, war doch selbst mit der Vollendung des Tempelbaus die von Haggai und Sacharja so sicher in Aussicht gestellte Wendung nicht eingetreten. Aber Jahve will nicht ewig zürnen, denn dann würde

<sup>17</sup>Um die Schuld seines Geizes und schlug ihn, mich verbergend  
 [zürnte ich] [und zürnend,  
 Und er ging abgewandt auf <sup>18</sup>seine Wege sah ich, spricht Jahve:  
 [dem Wege seines Herzens,

„der Geist vor mir verschmachten“. Hier bedeutet נַשְׁמָה als Synonymum von נֶשֶׁם das Leben, die Lebenskraft. Daß Jahve selber (אֲנִי) die נֶשֶׁמוֹת „gemacht“ habe (vgl. Jer. 38<sup>16</sup>), ist eine bemerkenswerte Wendung. Eine solche Begründung seines Mitleids wäre ja nicht auffällig, wenn die Seelen der Menschen überhaupt gemeint wären. Aber daran denkt der Vf. nicht, die Heiden haben für ihn keinen vollen Menschenwert. Denkt er aber nur an die Juden, so sollte er ihnen gegenüber, erwartet man, das Mitleid Jahves aus dessen Liebe oder Vorliebe (בְּחַר) für sie ableiten, wie Dtsch. tut. Statt dessen haben wir bei diesem jüngeren Schriftsteller die Erscheinung, daß ein ganz allgemein ausgedrückter Gedanke blos zu Gunsten der Juden angerufen wird, ein merkwürdiges, aber nicht alleinstehendes Symptom für den inneren Widerspruch zwischen einem der Zeit entsprechenden universalistischen Empfinden und partikularistischen Neigungen. Übrigens wäre der Satz in dieser Form nicht möglich gewesen, wenn der Vf. an die Unsterblichkeit der נֶשֶׁמוֹת geglaubt hätte. 17 will nicht etwa das ganze frühere Elend, sondern das Elend der letzten Zeit erklären wie c. 59<sup>1</sup> ff. Darum wird als dessen Ursache diejenige Verfündigung genannt, die nicht blos bei unserem Vf. (vgl. c. 58<sup>3</sup> ff.), sondern auch bei Nehemia und im B. Maleachi als die vornehmste Sünde der jüdischen Gemeinde hervortritt, nämlich die Habgucht und der Geiz, der nach dem B. Mal. sich nicht entblödete, Jahve bei den Opfern zu betrügen, und die Reicheren antrieb, die Notlage der Ärmern wucherisch auszubeuten (vgl. Neh. 5). Unser Vf. hat schon c. 56<sup>11</sup> von dem בצע gesprochen. בצע zu der Bedeutung „Selbstgucht“ zu verallgemeinern, ist weder erlaubt, noch ein Gewinn; der Ausdruck ist abhängig von Hes. 33<sup>31</sup>. Marti wundert sich, daß jene „vereinzelte“ Sünde genannt wird, statt des Götzendienstes, als ob Tritojes. die Tempelgemeinde des Götzendienstes hätte beschuldigen können! und als ob es nicht ein Vorzug der alten Schriftsteller wäre, daß sie sachlich und konkret reden. Aus dem כַּצֵּעַר, das die LXX statt בצע hat, ein רָבַע zu machen und damit dem Vf. eine ungläubliche Gedankenlosigkeit aufzubürden, ist ein verdientes Unglück des Konjekturenports. Die Ausdrücke: ich schlug ihn (לִּי אֶכְרֹס), den רָכַס, verbergend (scil. פָּנָי) und zürnend (verb. fin. als Fortsetzung des inf. abs.) sprechen weiter dafür, daß nicht von der Exilierung, sondern von dem unglücklichen Zustand der gola seit dem Exil die Rede ist. Das Verbum קָצַף kommt besonders häufig seit der deuteronomischen Zeit vor. Die Fortsetzung: und er ging abgewandt (וַיִּשָּׁבַב für וַיִּשׁוּבָב wie Jer. 3<sup>14.22</sup> vgl. 31<sup>22</sup> 49<sup>4</sup> Mich. 2<sup>4</sup>) auf dem Wege seines Herzens (die LXX בְּדַרְכּוֹ), scheint diese Abkehr als Folge des göttlichen Zürnens hinzustellen, was doch, wie Ew. mit gewohntem Feingefühl bemerkt hat, nicht zum Zusammenhang paßt; der Schein wird hervorgerufen durch die verkehrte Abtrennung des folgenden Satzes: seine Wege sah ich, der ebenso die Parallele zu dem Schlagen, Verbergen und Zürnen ist, wie die Abkehr dem בצען עַן entspricht. Wenn Gott die Sünde sieht, so ist das gleichbedeutend mit ihrer Bestrafung, wie umgekehrt nach v. 11 b das Nichtsehen der Sünde von Seiten Gottes das zum Weiterjündigen ermutigende Ausbleiben der Strafe bedeutet. Jene Gottlosen läßt Jahve gewähren, weil er sie zur schließlichen Vernichtung ausersehen hat, seine eigene Gemeinde beaufsichtigt er scharf und straft sie sofort, um ihr das Gericht zu ersparen. Die beiden ersten Wörter in v. 18: seine Wege habe ich gesehen, reichen nicht zu einem Stichos aus; zum Glück ist das Fehlende an einer anderen Stelle erhalten, denn die drei letzten Wörter von v. 19: spricht Jahve und ich werde ihn heilen, gehören offenbar nicht an ihren jetzigen Ort, wo man mit dem וַיִּפְאֲרוּי nichts anfangen kann, sondern dies Wort ist Variante zu וַיִּפְאֲרוּי und וַיִּרְוּהוּ Ergänzungen von דַּרְכּוֹ רֵאִיתִי; die Korrektur ist nur an der verkehrten Stelle in den Text geraten. Die Suture von v. 18 setzen die von v. 16 fort: Jahve will den Zerschlagenen heilen, den Abgewandten leiten (c. 58<sup>11</sup>) und Tröstung (וְיִרְוֶה plurale tantum) geben ihm und seinen Trauernden vgl. c. 61<sup>10</sup>. 66<sup>10</sup>, d. h. ihm, der Tempelgemeinde als Ganzem, speziell aber denen, die über das



Doch ich heile und leite ihn und  
[schenke  
19Schaffend Frucht der Lippen,

20Die Gottlosen aber sind wie das  
[aufgewühlte Meer,  
Und seine Wellen wühlen  
[Schlamm und Kot auf:  
\*58 1Rufe aus voller Kehle, halte  
[nicht zurück,  
Und künde meinem Volk ihr  
[Vergehen

2Zwar mich suchen sie tagtäglich

Wie ein Volk, das Gerechtigkeit  
[übt

Tröstung ihm und seinen Trauern-  
[den,  
Frieden, Frieden dem Fernen und  
[dem Nahen.  
denn zu ruhen vermag es nicht,

21kein Friede, spricht mein Gott, den  
[Gottlosen!  
wie das Lärmhorn erhebe deine  
[Stimme!  
und dem Hause Jakobs ihre Sünde!

und Kenntnis meiner Wege lieben  
[sie,  
und das Recht seines Gottes nicht  
[verläßt.

Unglück Jerusalems betrübt sind (nicht für sich selber sorgen wie die „Späher“ c. 56<sup>10</sup>—12) und die etwa bei dem allgemeinen Unglück persönlich besonders hart betroffen sind; ein solcher Gedanke, wie er in dem לֹא וְלֹא בְלִי liegt, kommt bei Djes. gar nicht vor. 19 Indem Jahve das tut, schafft er „Frucht der Lippen“ (das Ktib נִיר mit *o* oder *u* statt *יִיר* kommt sonst nicht vor), d. h. Danksgaben; der Ausdruck erinnert an Hos. 14<sup>3</sup> LXX: פִּרְי שְׂפָתַיִם (vgl. Hebr. 13<sup>15</sup>), er fehlt hier in der LXX. Etwas „Iose“ angehängt ist der zweite acc., den man jedoch auch wie v. 21 als selbständigen Ausruf fassen könnte: Friede dem Fernen und dem Nahen, d. h. nicht dem geistlich Fernen und Nahen, da bei dieser Meinung diese Ausdrücke einer näheren Bestimmung bedürfen (wie c. 46<sup>13</sup>), sondern den frommen Juden weit und breit. 20 Auch die Gottlosen sind nicht allgemein als verstoßte Sünder anzusehen, sondern wie so oft in den Psalmen und jüngsten prophetischen Stücken konkret als die Abtrünnigen, die schlechten Juden, die Gegner der Gemeinde oder der Partei der Eiferer, hier als die Samarier und ihr bunter Anhang. Dazu paßt das Prädikat: sie sind wie das Meer, das aufgewühlt ist, weil es nicht ruhig sein kann usw. Jene Gegner können keinen Frieden halten, müssen immer wieder böse Anschläge machen. Ob נִרְנָשׁ (de Lag.) eine Verbesserung für נִרְשָׁא ist, das ist mir zweifelhaft, wenigstens würde das aramäische רָנַשׁ sich mit den Affixativen nicht gut verbinden lassen; eher könnte man mit Hoffmann (ZATW, 1883, S. 122) das talmudische נִרְשָׁא und נִרְשָׁן (anschwellen, vom Wasser, aber nur im Bilde) einsehen, doch ist es vorsichtiger, נִרְשָׁא beizubehalten (vgl. zum niph. Am. 8<sup>8</sup>). רַפֵּשׁ nur hier. V. 20b fehlt in der LXX. הִשְׁקֵט לֹא יִרְכַּל wiederholt in Jer. 49<sup>23</sup>. 21 kommt auch c. 48<sup>23</sup> vor, ist aber an unserer Stelle nicht wie dort bloß zugesetzt, sondern metrisch notwendig und ein guter Gegensatz gegen v. 19: Friede für die Tempelgemeinde, Untergang für die Samarier.

58. Daselbe Metrum wie im vorhergehenden Gedicht. Strafpredigt über die Sünden des Volkes, veranlaßt durch die Fastenfrage, und Verheißung der von den Propheten geweissagten glücklichen Zukunft von dem Augenblick an, wo die sittlich-religiösen Pflichten von der Gemeinde erfüllt werden. 1 Der Vf. läßt sich, wie es Hesekiel oft tut, eine Aufgabe erteilen, die er eben dadurch ausführt, daß er die ihm gewordene Instruktion zu Papier bringt. Doch ist ja möglich, daß er auch mündlich gewirkt hat, wo dann der erste Satz: Rufe mit der Kehle, aus voller Kehle, ein Bild von der Weise seines Auftretens geben würde. Der Inhalt paßt allerdings zu einer solchen Erhebung der Stimme nicht sonderlich, man kann sich v. 2 ff. kaum mit voller Kraft gesprochen vorstellen. Aber der Vf. nimmt auch c. 61<sup>1</sup> ff., wo er ebenfalls von sich selber spricht, einen gewaltigen Anlauf, ohne mit derselben Kraft fortfahren zu können. Hier kommt noch dazu, daß v. 1a sich an Hos. 8<sup>1</sup> anlehnt und v. 1b eine fast wörtliche Entlehnung aus Mich. 3<sup>8</sup> ist. 2 Während man nach v. 1 erwartet, einen mächtigen Zornesausbruch zu hören, wird zunächst in ruhiger, überlegter Weise der Boden geebnet,

Sie befragen mich um die Satzungen  
[der Gerechtigkeit,  
<sup>3</sup> „Warum fasten wir und du  
[siehst es nicht,

Gotte zu nahen lieben sie:

kasteien uns und du weißt es nicht?“

auf dem sich die Anklage erheben soll. Denn es handelt sich gar nicht um Todsünden, solche, mit denen Micha zu tun hat, und der Anlaß der Rede ist ein ganz spezieller Fall, der erst entwickelt werden muß. Zuerst gibt der Vf. zu, daß die Tempelgemeinde sich gegenüber den äußeren Anforderungen der Religion korrekt benimmt, ganz anders als die Samariter c. 57<sup>3</sup>ff.: mich zwar suchen sie Tag für Tag usw. וְאִרְיָ nicht gegensätzlich zum Vorhergehenden („und doch“), was eine kindliche Rhetorik ergäbe, sondern einräumend. „Kenntnis meiner Wege“ könnte, selbst wenn Dñs. dies von Exulanten sagte, nicht bedeuten: Kenntnis der Wege, die ich sie führen werde, sondern nur: Kenntnis der von mir gewiesenen Wege, die sie gehen sollen (c. 48<sup>17</sup>); nur dazu paßt das Verbum וְהִפְּךָ und die weitere Fortsetzung. Sie fragen danach, wie ein Volk, das (tatsächlich, nicht bloß vermeintlich) Gerechtigkeit übt. צְדָקָה und מִשְׁפָּט wie c. 56<sup>1</sup>: überall nomistische Vorstellungen. Also eifrig sind sie durchaus. Das letzte Distichon von v. 2 scheint schon aus metrischen Gründen enger mit v. 3a verbunden werden zu müssen. Sie fragen Jahve nach den מִשְׁפָּטֵי-צְדָק, nach den „Rechten“, die nach dem jus divinum beobachtet werden müssen von dem, der צְדִיק c. 57<sup>1</sup> sein will. Völlig verfehlt und gegen den Geist und Sprachgebrauch Tritojes. ist es, darunter „gerechte Gerichte“ über die Unterdrücker zu verstehen, von denen ja nirgends gesprochen wird, ausgenommen da, wo die Juden, die offenbar keine Exulanten sind, selber die Unterdrücker spielen! Ebenso ist es falsch, in וְהִפְּכָה das zweite Wort als gen. subj. zu fassen, als wenn vom Kommen Gottes zur Erlösung die Rede wäre. Schon das Verbum וְהִפְּכָה ist ja gar nicht geeignet, das Harren auf Befreiung auszudrücken, ebenso wenig paßt וְהִפְּכָה zu diesem Gedanken, der וְהִפְּכָה erfordert hätte. Die älteren Übersetzer, die sich von einem exilischen Autor nichts träumen lassen, sind denn auch auf solche Mißdeutungen nicht verfallen, sondern fassen וְהִפְּכָה als gen. obj. auf. Die Leute finden sich gerne beim Tempel ein, nicht bloß des Kultus wegen, sondern auch um sich in der Thora belehren zu lassen vgl. das Beispiel Sach. 7, wo wir zugleich erfahren, wie das Befragen Jahves zu denken ist: man fragt die Priester und die etwa vorhandenen Propheten, die letzteren haben Sach. 7 offenbar noch die höhere Autorität, ebenso wohl auch hier; auch die Bücher Mal. und Neh. bestätigen, daß zur Zeit unsers Vfs. den Propheten ein großer Einfluß zugestanden wurde (vgl. selbst noch I. Makk. 14<sup>41</sup>). Selbstverständlich mußten sie in Sachen des Kultus zugleich Schriftgelehrte sein (wie Hagg. Sach. Mal. Tritojes. wirklich sind), aber sie sind doch noch mehr Propheten als die geistigen Häupter der nachesrachitischen Zeit, wo das Prophetentum sich mehr und mehr auf Weissagung und Eschatologie beschränkt, während die Schriftgelehrten die Thora übernehmen. 3a Ähnlich wie im B. Mal. wird die Strafrede durch eine Frage des Volkes in die Bahn gelenkt. Wir fasten, ohne daß du es siehst, d. h. ohne daß der erhoffte Erfolg eintritt, wozu also das Fasten? Nach dieser Frage handelt es sich nicht um eine וְהִפְּכָה עֹלָם, um ein solches Fasten, wie es das spätere Gesetz am Versöhnungstage kennt (Lev. 16<sup>29</sup> ff.), das ja durch den Zweck des Versöhnungstages ein für alle Mal motiviert ist, sondern um solche Fast- und Trauertage, welche man seit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels beging und die schon zur Zeit Sacharjas (c. 7<sup>3</sup>ff. 8<sup>19</sup>) zu Anfragen veranlaßten, ob sie nicht eingestellt werden sollten. Sacharja antwortet, daß bald die eschatologische Glückszeit komme, wo die Fasttage von selber wegfallen. Danach versteht sich auch unsere Frage: Warum kommt die eschatologische Wendung noch immer nicht und müssen wir noch immer fasten? Die Fragenden meinen zugleich, daß ihre Fasten den Anbruch der Herrlichkeit beschleunigen sollten, und Tritojes. ist nicht der Mann, das zu verneinen; er wirft ihnen nur ein verkehrtes Fasten vor. An solchen Fasttagen „beugt man die Seele“, drückt man das Leben nieder durch Hungern, Trauerkleidung, Sitzen in Asche und enthält sich der Arbeit. Die Fasttage der Kultgemeinde sind gleichsam negative Festtage; mit diesen haben sie den gottesdienstlichen Charakter (וְיָם רַצִּיָן v. 5), die

Siehe, an eurem Fasttage findet  
[ihr ein Geschäft]

<sup>4</sup>Siehe, zum Hader und Zwist  
[fastet ihr  
Ihr fastet nun einmal nicht,

<sup>5</sup>Wird solches ein Fasten sein,  
[das ich liebe,  
Beugen gleich der Binseseinen Kopf,  
Willst du das ein Fasten nennen

<sup>6</sup>Ist nicht das ein Fasten, das ich  
[liebe  
Öffnen ungerechte Fesseln,

und all' eure Arbeiter treibt ihr an,  
und zum Schlagen mit ruchloser  
[Faust.  
um hören zu lassen in der Höhe  
[eure Stimme;  
ein Tag, wo der Mensch sich kasteit?

in Sack und Asche sich betten:  
und einen Tag des Wohlgefallens  
[für Jahve?  
[spricht der Herr Jahve]:

loslassen die Bande des Joches

Einstellung der Arbeit, das Gebet (v. 4) gemein, es fehlt aber die Freude, die aus der Vereinigung mit der Gottheit entspringt und das eigentliche Leben der Religion bildet. Im Exil spontan entstanden, scheinen sie von den Führern der nachexilischen Gemeinde festgehalten zu sein als Mittel für die Belebung des Gemeinnes und des Eifers für die Zukunft, als Mittel zur Disziplinierung der sinnlich angelegten Mitglieder der Gemeinde, die nach unserer Stelle und Sach. 7 die Fasten gern wieder losgewesen wären. Von welcher Wirkung Fasten, Bußgebete und dergl. auf die Gemüter sein konnten, lehren die Bb. Esra und Neh. Man kann jenen Führern, die ein solches Disziplinarmittel festzuhalten und zu handhaben wußten, ein großes pädagogisches und Regentengeschick so wenig absprechen wie den Leitern der katholischen Kirche, deren Disziplin nicht bloß aus dem römischen Staat, sondern auch aus der jüdischen Theokratie stammt. 3b Die Antwort. Am Fasttage „finden“ sie ein Geschäft; obgleich sie von der gewöhnlichen Arbeit lassen müssen, wissen sie doch etwas ausfindig zu machen, was Profit bringt, schachern in den Pausen mit einander, und ihre Arbeiter lassen sie arbeiten. עֲצִירָה von עָצַר, mit dag. dirim., ἀπ. λεγ., LXX: ὑπολαίρειν, wie es scheint, nicht bloß nichtjüdische Sklaven, sondern jüdische Tagelöhner und Schuldner, die ihre Schulden abarbeiten müssen; die Ableitung von עָצַר, Mühe, paßt weder zum Verbum שָׁנַן (Sklaven oder Frohnarbeiter zur Arbeit antreiben), noch zur Sache, denn wer in Sack und Asche fastet (v. 5) und ein Geschäft nur „findet“, ist nicht in voller Arbeit. 4 Noch schlimmer: der arbeitsfreie Fasttag führt zu Saß und Zwist (מַצָּר klingt an צוֹר an), ja zu Prügeleien, statt dazu zu dienen, daß man „in der Höhe“, vor Gott, die Stimme erschallen läßt, im Buß- und Bittgebet. Die profane Art des jüdischen Gottesdienstes, der die Andacht nicht kennt, ist also schon sehr alt. Doch dürfte der sinnlichere und erfreulichere Opferdienst die Gemüter der Masse mehr gefesselt haben als die Fastenklage, wenn deren Inhalt nicht mehr unmittelbar auf die Stimmung drückte und die unverändert bleibende Zeitlage auch den Zweck des Fastens nicht in äußeren Erfolgen hervortreten ließ. כִּיּוֹן wie heute, wie es heute zugeht. 5 צִיעַ, denom. von צָעַץ, Lager, Saß und Asche zum Lager machen vgl. Est. 4s. Der Satz, der die äußeren Geberden des Fastens beschreibt, ist von zwei Fragen eingerahmt, gehört aber näher zu der zweiten; הֲלֹכָה, durch הָלַךְ wieder aufgenommen, hängt von אֲרָאָה ab. Der Vf. will wohl diese äußeren Geberden nicht verwerfen, aber sie machen das Fasten nicht aus. Zu dem term. techn. רָצוֹן s. zu c. 56. 6 Der Vf. sucht nun ähnlich wie Sacharja (c. 7) dem Fasten einen sittlichen Inhalt zu geben, ohne den Zusammenhang zwischen dem neuen Inhalt und der alten Form aufzuheben. Da er jedoch im Folgenden wesentlich Handlungen des Mitleids empfiehlt, so mag ihn der Gedanke leiten, daß die eigene Bitte um das göttliche Erbarmen am wirksamsten unterstützt wird durch das Erbarmen gegen andere (Mt. 5. 612). Man soll am Fasttage ungerechte Fesseln (Ps. 73) öffnen, Gebrochene, d. h. bürgerlich Ruinierte, Verschuldete, auf Richterspruch hin ins Schuldgefängnis oder in Schuldklaverie Geratene, freigeben (Hof. 11s Dtn. 28<sup>33</sup>), überhaupt jedes Joch entfernen. הִיָּבֹן und



Und Gebrochene frei entlassen  
 Nicht, daß du dem Hungrigen  
 [brichst dein Brot  
 Wenn du einen nackt siehst und  
 [ihn bekleidest  
 Dann wird hervorbrechen wie  
 [Morgenrot dein Licht

und daß du jedes Joch zerbrichst,  
 und Obdachlosigkeit ins Haus  
 bringst?  
 und vor deinem Fleisch dich nicht  
 [verbirgst,  
 und deine Heilung eilends sprossen,

Sürst möchten das erste מוֹטָה, sowie das von v. 9 in מוֹטָה (Jes. 9<sup>a</sup>), Rechtsbeugung, verwandeln, aber „die Bande der Rechtsbeugung“ gibt ein unreines Bild, und Wiederholungen sind dem Tritojes. nicht anstößig. Hinter dem ersten Stichos von v. 6 ist im hebr. Text eine Lücke, die nach der LXX durch אָמַר אֲדֹנָי יְהוֹה ausgefüllt werden kann. Statt תַּנְתִּיק ist mit der LXX der sing. zu lesen. 7 Das erste Distichon sollte mit dem dritten von v. 6 verbunden sein; mit כִּי beginnt, wie die veränderte Satzbildung zeigt, eine neue Gruppe von Distichen. In עֲנִיִּים מְרֹרִים ist auffällig das Asyndeton, mehr noch die Zusammenkoppelung eines Konkretums mit einem Abstraktum, auch die Überfüllung des Metrums, endlich noch der Plural עֲנִיִּים zwischen den Singularen רָעַב und עָרַם. Zwar hat man מְרֹרִים durch Änderung in ein part. hoph. oder hiph. oder part. pass. qal in ein Konkretum verwandeln wollen, aber das hebt nur den einen Anstoß. Wahrscheinlich ist מְרֹרִים hier wie sonst (Thr. 3<sup>10</sup>. 17) Abstrakt. (von רָרַר) und hier nur pro concreto gebraucht, das עֲנִיִּים aber von fremder Hand zur Erklärung beigelegt. Obdachlosigkeit gab es zur Zeit des Vfs sehr viel; wenn Nehemia an seinem Tisch täglich 150 Personen speiste (5<sup>17</sup>), so wird er auch manche davon haben beherbergen müssen. עָרַם ist ungenügend bekleidet, daher der Gegensatz nicht הַלְבִּישׁ, sondern בָּסָה, mit einem Mantel ausstatten, der gegen die Kälte und nachts als Decke dient. בָּשָׂרָךְ bedeutet hier nicht die Menschen überhaupt, aber wohl auch nicht die nächsten Blutsverwandten, sondern die Volksgenossen, besonders wohl die aus der Fremde zuziehenden armen Jerusalempilger, vor deren Bettel die selbst nicht immer gut situierten Bewohner der Hauptstadt und Anwohner der Verkehrsstraßen sich oft verleugnen mochten (vgl. außerdem Dtn. 15<sup>7</sup> ff.). Die vielen Textänderungen, mit denen der Spieltrieb v. 3—7 bedacht hat, aufzuzählen, verlohnt sich nicht der Mühe, da sie weder notwendig sind, noch den Text verbessern. 8 Übt man so Barmherzigkeit, so wird ein solcher Safttag Früchte tragen, ja die prophetische Weissagung sich bald erfüllen. יִבְקַע, wird sich spalten, aus einem Spalt hervorbrechen c. 35<sup>6</sup>; zu מְהֵרָה s. c. 52<sup>6</sup>. אָרַכָּה, bei Jeremia, der es zuerst gebraucht (c. 8<sup>22</sup> vgl. c. 30<sup>17</sup>. 33<sup>6</sup>), immer mit dem Verbum עָלָה und in Verbindung mit dem Begriff des Heilens, sodann Neh. 4<sup>1</sup>. II. Chr. 24<sup>13</sup> ebenfalls mit עָלָה, aber in der Bedeutung reparieren, bezeichnet nach Fleischer (Buxtorf, s. Leven, chald. Wörterbuch S. 419) die neue Fleischschicht, die sich über einer heilenden Wunde bildet. Sachlich kommt Neh. 4<sup>1</sup> in Betracht: die neujüdische Gemeinde soll wieder aufblühen, die Mauern Jerusalems, die die Gegner zerstört hatten (Neh. 1), und die übrigen Ruinen wieder herstellen v. 12 und damit für die Unglücksfaßen belohnt werden. V. 8b ist wieder eines jener durch Umdeutung brauchbar gemachten Zitate aus Dtsch., durch die Tritojes., wie andere nachexilische Propheten, den Epigonencharakter seiner Prophetie und seiner Zeit in aller Unbefangenheit eingestekt. Während nach c. 52<sup>12</sup> Jahve Vorhut und Nachhut des aus Babel heimziehenden Volkes sein wird, soll hier, wo das Volk längst daheim ist, die eschatologische Wendung aber noch aussteht, die „Gerechtigkeit“, d. h. die vollkommene Ausübung der im Vorhergehenden genannten Pflichten, die Vorhut der Gemeinde und Jahves Herrlichkeit, seine glanzvolle, in c. 60 geschilderte Gegenwart in der Endzeit, die Nachhut bilden; Vorhut und Nachhut weniger als räumliche denn als zeitliche Gegensätze gedacht: erst die Leistung der Gemeinde, dann die Jahves, entsprechend der weniger gerechten Gesinnung dieses Vfs, von der Dtsch. nichts als das Gegenteil hat (c. 43<sup>22</sup> ff.). Das letzte Verbum von v. 8 sollte nach c. 52<sup>12</sup> piel sein: יִתְעַלֶּם. 9a, noch gesteigert in c. 65<sup>24</sup>, nachgeahmt in c. 30<sup>19</sup>, schließt die Gruppe 7b—9a und könnte Schluß des ganzen Gedichts sein, denn der Satz: bei richtigem Fasten wird Jahve dich erhören, ist ja die beste Antwort auf die Klage: warum

Und dein Recht „geht vor dir her“,

<sup>9</sup>Dann wirst du rufen und Jahve  
[antworten,

Wenn du entfernst aus deiner  
[Mitte das Joch,

<sup>10</sup>Und spendest dem Hungrigen  
[dein Brot

So wird aufstrahlen im Finstern  
[dein Licht

<sup>11</sup>Und leiten wird dich Jahve be-  
[ständig

Und deine Kraft wird er ver-  
[jüngen

Und . . . . wie ein Quellort von  
[Wassern,

<sup>12</sup>Und bauen wird dein Volk die  
[uralten Trümmer,

Und wirst heißen Rißvermaurerer,

die Herrlichkeit Jahves „schließt  
[deinen Zug“,  
wirst du schreien und er sprechen:  
[hier bin ich.

das Fingerausstrecken und Unheil-  
[reden

und die gebeugte Seele sättigt,

und deine Dunkelheit wie der Mittag,

und sättigen in Dürren deine Seele;

und du wirst sein wie ein be-  
[wässerter Garten,

dessen Wasser nicht betrügen;

ewige Gründungen wirst du er-  
[richten,

Wiederhersteller der Straßen zum  
[Wohnen.

fasten wir, ohne daß Jahve danach sieht. Der Schluß v. 9b—12 bringt auch nicht viel mehr als Wiederholungen. Trotzdem darf man bei diesem Schriftsteller wegen bloßer Wiederholungen nicht auf Unechtheit erkennen; seitdem die Propheten am Schreibtiſch ſaßen, werden sie weitſchweifig. 9b מוֹטָהּ wird dasſelbe bedeuten wie v. 6. Das Fingerausſtrecken iſt ein roher Geſtus des Verſpottens, für den Geſen. Beiſpiele aus römischen Schriftſtellern und das arabische šaba'a (denom. von אֶצְבָּע, Finger) beibringt; Wort will בעֵיץ „nach Schlechtigkeit“, hinzufügen, aber was heißt denn das: den Finger nach Schlechtigkeit ausſtrecken? Also in der Tempelgemeinde zankte und prügelte (v. 4), verhöhte und verleumdete man ſich; auch nach den Darſtellungen im B. Mal. und Neh. muß man ſich darüber wundern, daß dieſe Leute ſich für das auserwählte Volk hielten; in der Zeit der Pſalmen iſt es auch noch nicht beſſer geworden. 10 Wenn du „ſpendeſt dem Hungrigen deine Seele“, iſt ein befremdender Ausdruck; Hingebung der Seele liegt nicht im Zuſammenhang; wäre שָׂמַח als Hunger gemeint, ſo wäre ein anderes Verbum und נִפְשׁוֹ nötig. Die LXX überſetzt: τὸν ἄπρον ἐκ ψυχῆς σου, Peſch. hat בְּחַמָּה (was auch mehrere Manuſkripte haben); wahrſcheinlich iſt ἐκ ψυχῆς der LXX Korrektur nach dem Ktib. Der Vf. wird בְּחַמָּה geſchrieben haben, und נִפְשׁוֹ iſt ein durch das folgende Wort beeinflusſter Schreibfehler. חָפַק iſt, wie das folgende Verbum zeigt, חָפַק auszuſprechen. Das Bild vom Aufſtrahlen des Lichts liebt Tritojeſ. (60.), der zweite Stichos ſcheint Hiob 11<sup>17</sup> nachzuahmen. 11 Jahve wird dich leiten (57<sup>18</sup>) beſtändig, das letzte Wort hat den Nachdruck: es kommen keine Unglücksfälle und Niederlagen mehr. Das Bild vom Leiten erinnert den Vf. an Dijeſ. wunderbare Wüſtenreiſe mit den neugeſchaffenen Waſſerläufen, daher fährt er fort: er ſättigt dich an ſonneverbrannten Stätten (צַחְצוּחַ nur hier, vgl. צַחְצוּחַ Neh. 4<sup>7</sup>. Pſ. 68<sup>7</sup>). Ob יִחְלִיץ einen paſſenden Sinn ergibt, iſt die Frage, mag man חָלַץ in der Bedeutung anziehen oder ausziehen faſſen; das hiph. kommt nur hier vor. Beſſer lieſt man mit Sefer u. a. חָלַץ nach c. 40<sup>31</sup>, dann aber auch חָלַץ nach c. 40<sup>30</sup>: deine Stärke wird er nachwachſen laſſen, eben als Anſpielung auf jene Stelle Dijeſ. „Wie ein bewäſſerter Garten“ ebenſo Jer. 31<sup>12</sup>. וְכִמְצֵאתָ מַיִם iſt zu kurz für einen Stichos, wahrſcheinlich iſt ein weiteres Subjekt ausgefallen. וְלֹא יִכְבֹּר וְגַל vgl. die Bezeichnung eines Baſes, deſſen Waſſer ausbleiben, mit אֶרֶב Jer. 15<sup>18</sup> vgl. Hiob 6<sup>15</sup> ff. 12 „Bauen werden von dir“ iſt eine ſeltſame Ausdrucksweiſe, denn unwillkürlich faßt man das בָּנוּ in partitivem Sinne: einige von dir, was ſchwerlich gemeint iſt. עַל w. ill. וְכִנִּי, was ſaum geht, beſſer wäre כְּנִיָּהּ für כּוֹמֶה (Weir, Cheqne), doch ſind ja die einzelnen Juden angeredet, nicht Zion oder das Volk als Ganzes;

<sup>13</sup>Wenn du zurückhältst vom Sabbath  
[deinen Fuß,  
Und nennst den Sabbath eine Wonne  
Und ihn ehrst, nicht zu tun deine  
[Wege,  
<sup>14</sup>Dann „wirst du deine Lust haben“  
[an Jahve  
Und dich essen lassen das Erbe  
[deines Vaters Jakob,

zu tun dein Geschäft an meinem heiligen  
[Tage,  
und den Neumond Jahves eine Lust,  
nicht zu finden dein Geschäft und zu  
[schwätzen,  
und „ich dich fahren lassen über die Höhen  
[der Erde“,  
denn der Mund Jahves hat's geredet.

am einfachsten schreibt man עֶמְקָה für מִמְּקָה. Das Volk wird bauen die uralten Ruinen; als solche konnten die Ruinen aus der chaldäischen Zeit schon in den Tagen Nehemias bezeichnet werden, nicht aber zur Zeit Djes.s. Im Folgenden dürfte דָּר וְדָר auf die Zukunft gehen, wenn מוֹסְרִי richtig ist. In Gründungen von Städten haben es die späteren Juden (wenn man die herodianische Zeit unberücksichtigt läßt) nicht weit gebracht. קָרָא ist ein Lieblingsausdruck Tritojes.s (c. 613. 622. 4. 12). Juda wird gelten als ein regeneriertes, aufstrebendes Volk. תְּרִיבוֹת will de Lag. (Wort) in ein sonst nicht vorkommendes תְּרִיצוֹת ändern, ohne Not, denn man bewohnt zwar keine Pfade (wohnt freilich in den Städten in Straßen Jer. 37<sup>21</sup>), aber ein Land kann man nicht bewohnen, wenn die Wege nicht in Ordnung sind. Die kleine Tempelgemeinde hatte im ersten Jahrh. genug mit dem Allernötigsten zu tun gehabt, um an Wegebau denken zu können. Kein Wort in all' diesen Verheißungen von der Rückkehr aus dem Exil.

58, 13. 14 sind mit Recht von Koppe als Zusatz beurteilt. Sie sprechen nicht vom Fasttage, sondern vom Sabbath, auch nicht von den Werken der Barmherzigkeit, sondern vom Ruhen. Wegen des Zitats in v. 14, das aus dem jungen Gedicht Dtn. 32 genommen ist, sind die Verse spät hinzugefügt, dafür spricht auch die Schlussformel. 13 Vom Sabbath soll man wie von einem Heiligtum, das man nicht betreten darf, den Fuß zurückwenden, den man in Bewegung gesetzt hatte, um sein Geschäft (so das Ktib, die Punktation will den Plural) zu tun. Daß מִן vor עֲשׂוֹת aus מִשְׁבַּת ergänzt werden könnte, ist sehr unwahrscheinlich; entweder muß man den Satz in der angegebenen Weise verkürzt denken oder מְעֲשׂוֹת schreiben. Von zweifelhafter Richtigkeit ist alles, was hinter עַל steht, in der LXX ist der Text wesentlich anders. Der „heilige Jahves“ für den Sabbath ist ein seltsamer Ausdruck, nicht minder sonderbar die Wendung: ihn verehrungswürdig (das part. pual im gerundigsten Sinne) nennen; ersteres könnte man vielleicht durch הָרַשׁ יְהוָה ersetzen; für מִכְבָּר sollte man ein Substant. des Sinnes „Lust“ erwarten, oben ist מְרִמָּה überlegt (vgl. c. 64<sup>10</sup>) und angenommen, daß das folgende Wort den Schreibfehler veranlaßt hat. Neumond Jahves wird man ebenso gut haben sagen können wie Sabbath Jahves, da ja der Neumond schlechthin höchstens für diejenigen angenehm war, die an diesem Tage Zinsen einnahmen. Jetzt ist das dritte Distichon nicht mehr überflüssig neben dem ersten wie sonst. Zu דָּר וְדָר vgl. Hos. 10<sup>4</sup>. Der Ergänzer drückt sich etwas milder aus als Tritojes., doch bezeugt auch er indirekt, daß der im Müßiggang verbrachte Tag recht profan und weltlich verbracht wurde, obgleich solche Männer, welche wie der Vf. von Ps. 19<sup>18</sup>ff. die Satzungen der Thora süßer als Honig und begehrenswerter als Gold fanden, ihn ihre Wollust nannten. 14 Die Belohnung für die rechte Selbsttagsfeier wird in allerlei Zitaten geschildert. Der erste Stichos aus Hiob 22<sup>26</sup>, der zweite aus Dtn. 32<sup>13</sup>, an welche Stelle sich auch der dritte anlehnt, der vierte ist die unvermeidliche Schlussformel der Ergänzer. Das Einherfahren über die Höhen der Erde (zu בְּמֹרֵי, Qre בְּמֹרֵי, mit abnormer Endung יִּי s. Olsh. S. 242. 305f.) ist nicht nach c. 37<sup>24</sup>, sondern nach Dtn. 32<sup>11</sup> zu erklären, wo Jahve mit einem Adler verglichen wird, der sein Junges auf den Flügeln trägt; eben deswegen faßt man אֶרֶץ am richtigsten als die Erde, nicht als ein Land oder das Land Palästina. Jahve trägt Israel über die Berge, läßt es über alle Schwierigkeiten triumphieren. Und die Gesehtreuen sollen essen (s. zu c. 17) das Erbe, das Land ihres Vaters Jakob, es in ungestörtem Besitz haben (c. 62<sup>8</sup>f.). Der unschöne Wechsel der Person ist durch die Entlehnungen verursacht.



\*59 'Siehe, nicht zu kurz ist Jahves  
[Hand zu helfen  
²Sondern eure Schulden wurden  
[die Scheidewand,  
³Denn eure Hände sind mit Blut  
[besudelt

Eure Lippen reden Lüge,  
⁴Keiner klagt an mit Recht  
Vertrauen auf Leeres und Nich-  
[tiges reden,

⁵Basiliskeneier brüten sie aus  
Wer ißt von ihren Eiern, stirbt,

und nicht schwerhörig sein Ohr zu  
[hören,  
und eure Sünden ließen das Ant-  
[litz verbergen.  
und eure Finger mit Schuld,

und eure Zunge murmelt Frevel.  
und keiner prozessiert in Ehrlichkeit:  
Mühsal empfangen und Unheil  
[zeugen!

und Spinnefäden weben sie,  
und das ausgedrückte spaltet sich zur Otter,

59, daselbe Metrum wie im Vorhergehenden. Eine weitere Klag- und Strafrede von allgemeinerem Inhalt, die das Ausbleiben des Heils erklärt, zuletzt aber sein baldiges Eintreten verheißt. Das Kap. macht keinen einheitlichen Eindruck; es ist mit mehreren Zusätzen belastet. Dillm. hat behauptet, es passe nicht auf die nachexilische Zeit; wer aber über diese keine bisher unbekannten Quellen besitzt, die das Zeugnis der Bücher Neh., Mal. und der Psalmen vernichten, dem stat pro ratione voluntas. 1 הן führt die Aufführung über die Berechtigung ein, solche Verheißungen wie in c. 58 zu geben, und über deren bisherige Nichterfüllung. Jahve kann und will wohl helfen, er ist weder ohnmächtig (vgl. c. 50₂), noch gleichgültig gegen die Gebete. „Schwerhörig“ s. c. 610. 2 Eure Sünden „wurden scheidend“, „machten verbergen das Antlitz“, absolute Wendungen, die den späteren Schriftsteller verraten. Daß „zwischen euch und eurem Gott“ und מכם ומשכע Ausfüllungen von späterer Hand sind, beweist das Versmaß. Zu הוה מבריר vgl. Gen. 16. פנים ist nicht nach c. 53₃ zu erklären, wobei der Sinn herauskäme, daß „man“ das Gesicht vor den Juden verbirgt, vielmehr bezeichnet es, wie Del., Cheyne u. a. erkannt haben, ähnlich späteren Ausdrücken wie memra, shechina, haschem, absolut das göttliche Angesicht, den im Tempel wohnenden, im Kultus aufgesuchten Gott (vgl. zu c. 63₃ ff.). 3 Die Befleckung der Hände mit Blut kann sich nicht auf das Blutigschlagen der Sklaven beziehen; so etwas kann ein antiker Schriftsteller wohl rügen, aber nicht als das Schlimmste an den Anfang stellen. Bei den c. 58₄ erwähnten Prügeleien mag Todschlag nicht ausgeblieben sein, von korrupter Justiz spricht v. 16; die Strafrede bringt es außerdem mit sich, daß einzelne Vorfälle verallgemeinert werden. Ein Vorfall solcher Art ereignete sich erst einige Zeit nach der Abfassung dieser Schrift: der Hohepriester Jochanan erschlug seinen Bruder Josua im Tempel! נגאלו, ebenso Thr. 41₄, von den Punktatoren, wahrscheinlich nicht von den Autoren, als Reflexiv vom poel, statt vom qal ausgesprochen, um es von נגאלו, erlöst werden, zu unterscheiden, bei korrekter Schreibung des Verbs, das געל heißt, wäre die Unform nicht nötig gewesen. 4 Auch im Prozessieren ist es nicht besser. קרא scheint hier zu bedeuten: zum Rechtsstreit aufrufen, vorfordern (vgl. Hiob. 13₂₂. 915. 16), nicht den Zeugen, sondern den Gegner, καλεῖν ἐνί τι, in jus vocare, jemanden vors Gericht laden. Daß es in diesem Punkt auch später unter den Juden nicht besser wurde, zeigt z. B. c. 29₂₁. Man vertraut dabei auf nichtige Advokatenrede, die den Schein zur Wahrheit macht und umgekehrt. Der letzte Stichos ist dem Anschein nach Zitat aus Hiob 15₃₅, aber ein ungenaues, da das richtige ילד durch הוליד (für הוליד), gebären durch zeugen ersetzt ist. — Die vier Dizeiler

59, 5–8 scheinen nachträglich eingesetzt zu sein, aber wahrscheinlich nicht von Tritojef selber; sie reden offenbar nicht von der Tempelgemeinde, sondern von den „Gottlosen“, und ihr Inhalt ist viel zu stark für eine Strafrede an das ganze Volk. 5 In allerlei Bildern wird die Bosheit und Verderblichkeit des Tuns der Gottlosen ausgemalt; zuerst sind sie Basilisken, dann Spinnen, dann wieder Schlangen. Eier eines Basilisken (11₈) brüten sie aus (c. 3415); wer die Eier ißt, stirbt — aß man eigentlich Schlangeneier oder sind sie mit eßbaren Vogeleiern zu verwechseln? Das Bild scheint hier zu stark ausgebeutet. ורר mit der selteneren Femininendung é statt ä (G.-K. § 80i Olsh. S. 204) ist part. pass. qal von

<sup>6</sup>Ihre Fäden dienen nicht zum Kleid,  
 Ihre Werke sind Unheilswerke,  
<sup>7</sup>Ihre Füße rennen zum Ruchlosen  
 Ihre Gedanken sind Unheilsgedanken,  
<sup>8</sup>Den Weg des Friedens kennen sie nicht,  
 Ihre Pfade machten sie sich krumm,  
<sup>9</sup>Darum ist ferne das Recht von uns,  
 Wir hoffen auf Licht, doch siehe  
 [da, Finsternis,  
<sup>10</sup>Wir tappen wie die Blinden an  
 [der Wand  
 Wir straucheln am hellen Mittag

noch bekleidet man sich mit ihren Wirkereien,  
 und Tat der Gewalt ist in ihren Händen.  
 und eilen, unschuldig Blut zu vergießen.  
 wüste Gewalt auf ihren Straßen;  
 und kein Recht ist in ihren Geleisen,  
 keiner, der darauf tritt, kennt den Frieden.  
 und nicht erreicht uns Gerechtigkeit,  
 auf Lichtstrahlen, in Dunkelheiten  
 [wandeln wir.  
 und tasten wie Augenlose,  
 und hausen im Finstern wie die  
 [Toten.

6 greift zurück auf das Bild von der Spinne, um dann an dem doppelsinnigen Wort מַעֲשֵׂה, Kunstarbeit und Tat, den Übergang zur Sache zu gewinnen. Sehr glücklich ist der Übergang nicht; Spinnefäden, die nicht zum Kleid dienen, sind kein Bild für Gewalttat. V. 7a = Prv. 11<sup>8</sup>, doch fehlt die letztere Stelle in der ursprünglichen LXX, unser V. wird also original sein. In v. 6b die Hände, in v. 7a die Füße, in 7b die Gedanken. Die drei ersten Wörter in v. 7 lauten mit וְאֵן an, die Alliteration וְאֵן וְאֵן kommt auch c. 51<sup>19</sup>. 60<sup>18</sup> vor. „Auf ihren Straßen“, wo sie wandern und ihr Wesen haben; aber da מַסְלָה, Kunststraße, nicht wie דֶּרֶךְ Handelsweise, Ziel u. dgl. bedeuten kann, so scheint es doch, daß die hier gemeinten einen eigenen Bezirk beherrschen wie die Samarier oder die antimakabäische Partei oder die hasmonäischen Gegner der Pharisäer. Die Verse 7 und 8 nehmen sich in Ps. 14, der die priesterlichen Machthaber angreift und dem sie in der Vorlage der LXX beigeschrieben waren (vgl. Röm. 3<sup>10</sup> ff.), ganz natürlich aus und werden in der Tat aus einem Psalm des 2. Jahrh.s stammen. 8 ist mit v. 7 eng verbunden durch die Bilder vom Geleise und Wege. Daß die Gottlosen keinen Frieden halten können, erinnert an c. 57<sup>20</sup>. Sie haben „sich“ ihre Wege krumm gemacht, absichtlich, in ihrem boshaften Interesse. Wer darauf (בָּהֶם mit neutrischem Suffix) tritt, d. h. wer zu ihnen gehört, von ihrer Partei ist vgl. Ps. 11.

9 schließt sich besser an v. 4 als an v. 5–8 an: weil niemand das Rechte tut, so ist Jahves Recht und Heil (c. 56<sup>1b</sup>) fern von uns, weil man auf Nichtiges vertraut, so hoffen wir vergebens auf Glück; die bösen Zustände verschulden die bösen Umstände. Der V. schließt sich hier, wo er von dem Unglück spricht, selbst mit ein, aber auch später (v. 12 f.), wo er von den Sünden spricht. Zu וְאֵן vgl. c. 35<sup>10</sup>. Das frequentat. וְאֵן nur bei späteren Dichtern; וְאֵן nur hier. V. 9b erinnert in seinem Bau an c. 57. Das Hoffen auf die große eschatologische Wendung findet noch leidenschaftlicheren Ausdruck in c. 63<sup>15</sup> ff. 64<sup>1</sup> ff.; die Motivierung für ihr Ausbleiben ist überall dieselbe: unsere Sünden verhindern Jahves Eingreifen, alles Gedanken, die bei Djes. nicht vorkommen. 10 Die Schilderung der ungewissen bange Lage der Judenschaft ist nicht ohne ergreifende Wirkung. Djes. hatte die glänzendsten Zeiten verheißen, als das Ende des Exils sie nicht brachte, hatte man sich bis zur Vollendung des Tempelbaus verträsten lassen (Hagg., Sach.) und nun seit zwei Generationen jeden Tag die glorreiche Wendung erwartet: da sich nichts von dem Gehofften einstellt, eine Enttäuschung der anderen folgt, so ergreift die Gemüter der Gläubigen das Gefühl der Unsicherheit. Sie haben sich die Augen ausgelesen nach dem Licht, das nicht kommen will, und sind jetzt blind, wissen nicht aus und ein. וְאֵן, wir müssen tappen; das Wort ist aramäisch, die Form die subjektive, die bei Dichtern oft ähnlich verwandt wird (z. B. Ps. 42<sup>6</sup>); das zweite Mal liest man vielleicht besser mit Koppe וְאֵן vgl. die sehr ähnliche Stelle Dtn. 28<sup>20</sup>. Der letzte Stichos von v. 10 ist unverständlich. Man leitet das sonst nicht vorkommende וְאֵן bald von וְאֵן ab und übersetzt dann entweder: in fetten Gegenden, oder: unter gefunden Menschen, bald von וְאֵן, wüßte sein, ohne daß dabei ein annehmbarer Sinn herauskäme: straucheln denn die Toten in fetten oder wüßten Gegenden oder unter fetten Menschen? wer sollten die gefunden Menschen sein, unter denen die Juden straucheln? Übersetzungen wie:

<sup>11</sup>Wir brummen wie die Bären alle,  
Wir hoffen auf das Recht und  
[es ist nicht da,  
<sup>12</sup>Denn viel sind unsere Vergehen  
[vor dir,  
Denn unsre Vergehen sind uns  
[bewußt  
<sup>13</sup>Abtrünnig und treulos sein an  
[Jahve  
Bedrückung und Abfall reden,  
<sup>14</sup>Und zurückgedrängt wurde das  
[Recht  
Denn es strauchelt auf dem  
[Markt die Wahrheit,

und wie die Tauben girren wir,  
auf Heil, es ist ferne von uns.  
und unsere Sünde zeugt wider uns,  
und unsere Schulden, die kennen  
[wir:  
und zurückweichen hinter unserem  
[Gott weg,  
Lügenworte aus dem Herzen er-  
[dichten.  
und Gerechtigkeit steht von ferne,  
und Grades kann nicht herein-  
[kommen.

in Gräbern, oder: in Dunkelheiten straucheln wir,<sup>11</sup> können auch nicht viel nützen. Wenn כְּמִרְיָם richtig ist, so muß ein Verb beschafft werden, das zu den Toten paßt, denn daß diese straucheln (oder an den Wänden tappen), wäre eine unerhörte Vorstellung; neben dem Verb hätte noch eine Zeit- oder Ortsbestimmung Platz. Oben ist für כְּנֶשֶׁף בְּאִשְׁמֹנִים nach einer Anregung von Cheyne וְנִשְׁכַּח בְּרִשְׁתִּים übersezt vgl. c. 50<sup>10</sup>. Thr. 3<sup>6</sup>. Ps. 143<sup>3</sup>. 11 Zur Vergleichung der Klagenden mit girrenden Tauben s. c. 38<sup>14</sup>. Hes. 7<sup>16</sup>. Na. 2<sup>8</sup>; die brummenden Bären sind wohl gefangene? Gesen. beweist freilich aus dem Horaz, daß auch der freie Bär seufzt. Für uns wäre dieser Vergleich in ernster Rede nicht möglich. Sachlich wird man an die Klage der Juden an der Klagemauer in Jerusalem erinnert. V. 11b variiert v. 9b, der Vf. will wieder zu der mit v. 9 fallen gelassenen Schilderung der allgemeinen Verderbtheit zurückkehren. 12 Er tut es, indem er sich selbst in die Anklage miteinbezieht und sie zur Beichte macht, wie die Späteren es lieben. Um so mehr bestätigt sich unser Verdacht gegen die Zugehörigkeit von v. 5–8 zu diesem Gedicht. „Vor dir“, offen daliegend vor Gott, zu Gott schreiend (vgl. Ps. 90<sup>3</sup>); die Beichte führt unwillkürlich zur Anrede an Jahve, die allerdings sogleich wieder aufgegeben wird. עֲנֶה ist neutrisches Prädikat zu einem sachlichen Plural (G. K. § 144z); zu der juridischen Formel כ עֲנֶה vgl. c. 3<sup>6</sup>. Das zweite כִּי ist rhetorische Wiederholung des ersten. Das zweite Distichon ist benutzt in Ps. 51<sup>5</sup>. אֲנִי bewußt, vgl. Hiob 12<sup>3</sup>. עֲנֶה ist wie der sing. als masc. in dem Suff. von יִדְעוּם behandelt. Nicht blos Jahve kennt die Sünden, auch die Gemeinde kennt sie und muß sie kennen, wenn sie von ihnen befreit sein will. 13 zählt die Sünden abermals auf, im inf. abs. wie v. 4. Zu der selteneren Form נִסְוֶה von נִסֶּה vgl. c. 14<sup>31</sup>. Der Abfall von Jahve, beschrieben mit jesaianischen Worten (c. 1<sup>2</sup>–4. 30<sup>9</sup>), besteht nicht im Götzendienst, sondern in sittlichen Verirrungen, in denen die Jahvereligion verleugnet wird, und zwar solchen, die im öffentlichen Leben, im sozialen und rechtlichen Verkehr zwischen den Bürgern vorkommen, nicht solchen, durch die man sich an sich selbst versündigt; Subjekt dieser Ethik ist noch immer die Gemeinschaft, nicht die unsichtbare Seele. הָרָרִי und הָרָנִי faßt man meist als inf. abs. poël von הָרָרִי und הָרָנִי, aber die Punktatoren haben sie eher als inf. hiph. von יָרָרִי und יָרָנִי verstanden, da sie sonst wie v. 4 und 11 punktiert hätten. Zu schreiben ist הָרָנִי, inf. abs. qal von הָרָנִי, erinnern: sie erdichten „aus dem Herzen“, aus sich heraus Lügenworte, greifen sie aus der Luft, wie wir sagen; הָרָרִי aber, mag es Lehren oder schwanger sein bedeuten sollen, ist unbrauchbar und offenbar ein stehen gebliebener Schreibfehler für הָרָנִי, also zu streichen. 14 Verdrängt worden ist, ein für alle Mal, das Recht usw. Recht und Gerechtigkeit als menschliche Eigenschaften und Zustände, ferner Wahrheit und Grades, Gradheit (c. 26<sup>10</sup>) sind personifiziert. Die Justitia steht von ferne, statt auf dem Richterstuhl zu sitzen und zu gebieten, weil die Wahrheit auf dem Markt, in Handel und Wandel und im Gericht, zu Fall gekommen ist oder gar nicht hereingelassen wird (vgl. Jer. 51 ff. Mich. 71 ff.); wenn alle Lügen



<sup>15</sup>Und so ward die Wahrheit eine  
[Vermißte  
Und Jahve sah's mit eigenen  
[Augen  
<sup>16</sup>Und er sah, daß keiner [rügte],  
Da half ihm sein Arm,

und wer Böses meidet ein Ge-  
[plünderter,  
und erkannte, daß kein Recht sei.  
und erstaunte, daß keiner eintrat,  
und seine Gerechtigkeit, die stützte  
[ihn.

und falsch Zeugnis reden, kann kein gerechtes Gericht mehr zu Stande kommen. Ähnliche Zustände in Jerusalem werden in nachexilischen Dichtungen sehr oft geschildert (3. B. Zeph. 3<sup>1</sup> ff. Ps. 55<sup>10-12</sup>. Jer. 52<sup>4</sup> ff.). 15 gibt zu allerlei Bedenken Anlaß. Daß die Wahrheit noch einmal vorkommt, fällt bei Tritojes. allerdings nicht allzu sehr auf, und der Artikel soll vielleicht grade auf das vorhergehende Distichon zurückweisen: weil die Wahrheit auf dem Markt zu Fall kam, ist sie ganz ausgeblieben. Weniger angenehm ist schon, daß neben die personifizierten Abstrakta im zweiten Stichos ein Konkretum tritt: „der vom Bösen weichende“ (Hiob 1<sup>1</sup>). Die LXX rät auf: וְיִסְרוּ בְּדַעַר הַשָּׂבָל, was ja dem hebr. Text leicht noch etwas näher gebracht werden könnte (וְיִסְרוּ) und entfernt hat sich, perf.), aber die Einsicht paßt nicht in den Zusammenhang. Die Textänderungen, die versucht sind, haben bis jetzt nichts Glaubwürdiges geliefert. Ich weiß mir nur mit der Annahme zu helfen, daß der Vf. sich im zweiten Stichos sprichwörtlicher Ausdrücke bedient und etwa sagen will: wer nicht mitmacht mit den schlechten Elementen, ist verkauft. לְמַשְׁתָּוִל ist einer, der als allgemeine Beute dasteht oder vielmehr sich selbst der Plünderung preisgibt. V. 15b ist ein ungeschicktes Distichon. Gunkel hat zu helfen gesucht durch die Umstellung von בְּעֵינֵי יוֹדֵעַ in יֹדֵעַ בְּעֵינֵי: Jahve sah es mit eigenen Augen (vgl. Sach. 9<sup>7</sup>) und erkannte usw., das klingt zwar ein wenig befremdlich, sofern es den Eindruck macht, als ob Jahve für gewöhnlich eine recht oberflächliche Kenntnis von den Zuständen in seinem Volk habe (vgl. dagegen c. 57<sup>17. 18</sup>), aber es mag doch für Tritojes. möglich sein, der damit gleichsam sagt: die Zustände sind so arg geworden, daß sie Jahve in seiner erhabenen Ruhe gestört und veranlaßt haben, selber nachzuschauen und einzugreifen (vgl. Gen. 18<sup>20. 21</sup>). Mit v. 15b kann man schon aus metrischen Gründen keinen neuen Absatz beginnen lassen, wenn man nicht annehmen will, daß eine größere Textverderbnis vorliegt, daß nämlich v. 15b ff. einem ganz anderen Abschnitt angehört als v. 1–15a und daß beide Abschnitte, der eine am Anfang, der andere am Ende stark verstümmelt sind. 16 Diese Annahme hat allerdings manches für sich, denn v. 16 ff. mit seinen impf. consecutiva läßt sich nur mit Mühe mit v. 1–15a in einen organischen Zusammenhang bringen. Cheyne meint sogar, daß sie durch die „Gebote einer natürlichen Exegese“ vorgeschrieben werde. Aber im Hinblick auf die vorhergehenden Stüde ziehe ich die Annahme vor, daß Tritojes. nur keinen glücklichen Übergang zum zweiten Teil seiner Rede gefunden hat. Er wollte nach v. 1 erklären, warum das Heil ausbleibt, geriet dann in eine ziemlich weitläufige Schilderung der Sündhaftigkeit und deren Folge, des gegenwärtigen Unglücks, will aber zuletzt die Verheißung bringen, daß das Heil dennoch kommen wird. Statt nun diesen Schluß durch ein deutliches Futurum in Gegensatz zu der langen Vorbereitung zu setzen, läßt er mit seinen erzählenden Imperfekten Gegenwart und Zukunft ineinander überfließen und erst mit v. 19 das klare fut. eintreten. Das hängt vielleicht etwas damit zusammen, daß er nicht blos mit künftigen Strafen schrecken, sondern seinen Zeitgenossen sagen will, daß schon jetzt Jahve zur Vollziehung der Strafe sich angeschlossen hat, waren doch schon in der verwandten Stelle c. 57<sup>17</sup> ff. die bisherigen Mißgeschicke als Gottesschläge behandelt. Immerhin hätte ein weniger mühsam arbeitender Dichter den Übergang von der Besprechung der bisherigen Strafen zu der Ankündigung des endgültigen Läuterungsgerichts deutlicher bewerkstelligt. Jahve muß, sagt v. 16, das Gericht selbst in die Hand nehmen. So natürlich in c. 63<sup>1-6</sup> die Äußerung ist, daß zur Rache an den äußeren Feinden Gotte kein menschliches Werkzeug, kein Cyrus, zur Verfügung steht, so auffällig ist der gleiche Satz an unserer Stelle, wo doch, wenn ein Zusammenhang mit v. 1–15 besteht, zunächst vom inneren Gericht geredet werden muß. Der Vf. verlangt,

<sup>17</sup>Und er zog an Gerechtigkeit wie  
[den Panzer,  
Und er zog an die Kleider der  
[Rache

<sup>18</sup>Wie die Taten, so die Vergeltung,

und der Helm des Sieges war auf  
[seinem Haupte,  
und hüllte sich wie in den Mantel  
[in Eifer.  
Grimm seinen Widersachern, Ent-  
[gelt seinen Feinden!\*)

\*) den Ländern wird er Vergeltung bezahlen.

es hätte einer aus der Gemeinde selber auftreten sollen, der den Sünden steuerte und die Rechtszustände reformierte. Der erste Stichos in v. 16 ist zu kurz und das  $\text{אֵין}$  für sich allein ziemlich nichts sagend, man erwartet ein dem  $\text{מַפְנִי$  entsprechendes Wort, etwa  $\text{מִוִּיחִין}$ . Der  $\text{מַפְנִי}$  muß hier (anders als c. 53<sup>12</sup>) als ein Mann gedacht sein, der, mit öffentlicher Autorität bekleidet oder sonst durch Kraft und Ansehen hervorragend, für die Besserung eintritt und das  $\text{כִּשְׁפָּט}$  wiederherstellt, der Ausdruck umschreibt das, was Hes. 22<sup>23</sup> ff. nüchterner und verständlicher ausgeführt wird: ich suchte einen, der die Mauer aufführte und in den Riß trat vor mir für das Land, aber fand keinen (v. 30). Als Tritojes. diese Worte schrieb, kann Nehemia noch nicht aufgetreten sein, denn wenn dieser auch keineswegs alle Schäden gebessert hat und bei seiner zweiten Anwesenheit noch mit außerordentlich groben Mißständen kämpfen muß (Neh. 13), so konnte nach seiner eingreifenden Wirksamkeit doch nicht mehr gesagt werden, es sei niemand da, der in die Bresche trete. Wie aber diese Worte sich „auf die mit dem Auftreten des Tnrus begonnene Gerichtsoffenbarung beziehen“ können, wo doch ausdrücklich gesagt wird, daß kein Mann für Jahve da ist und er sich allein helfen muß, das ist ein Rätsel, bei dem einem der Verstand still steht. Djes. hätte alle seine siegsgewissen Weisungen über Jahves Gesalbten, der all sein Anliegen vollführen wird, verbrennen müssen, wenn er jemals in die Lage gekommen wäre, so zu sprechen wie hier.  $\text{וְהוֹשִׁיעַ}$  mit dem dat. statt acc., sonst nur in wenigen jungen Stellen (Ps. 72<sup>4</sup>. 86<sup>16</sup>). Seine Gerechtigkeit (wofür c. 63<sup>5</sup> sein Grimm), sein Eifer für das Recht stützt ihn; der Ausdruck  $\text{כִּמְדָּךְ}$ , der bei Gott immerhin auffällig ist, empfängt nur c. 63<sup>5</sup> seine genügende Erklärung aus dem Gegensatz; und so gibt es manches Symptom dafür, daß unser Gedicht jünger sein mag als c. 63<sup>11</sup> ff., dann aber wirklich c. 61–66 vor c. 56–60 entstanden ist. 17 bleibt noch bei der erzählenden Form, die dieser Schilderung den Charakter einer dichterischen Vision geben könnte, wenn nicht die zu weit getriebene Allegorie, die sich an c. 11<sup>5</sup> anlehnt und I. Thess. 5<sup>8</sup> und besonders Eph. 6<sup>14–17</sup> nachgeahmt wird, diesen Eindruck wieder zerstörte. Die Gerechtigkeit, in v. 16 als Jahves Hilfsmacht oder Bundesgenossin gedacht, wird hier nun zum Panzer, der Helm ist und bringt Rettung, die Kleider sind Rache und Leidenschaft; es fehlen nur noch die Waffen, für die vielleicht keine Begriffe mehr zu Gebote standen.  $\text{וְשָׂרִי$  mit a statt des gewöhnlicheren  $\text{ו}$  wie I. Reg. 22<sup>34</sup>.  $\text{תִּלְבַּשֵׁת}$  kommt sonst nicht vor und ist so überflüssig wie nur möglich, wahrscheinlich eine entstellte Variante zu  $\text{וְיִלְבַּשׁ}$ , für das man ja, da es auch im ersten Distichon vorkommt, gern ein anderes Wort hätte. 18 Von jetzt an, wo von den Wirkungen der göttlichen Entrüstung und Rüstung die Rede sein soll, tritt nun das fut. ein, nur liegt das zunächst mehr in der allgemeinen Haltung als in einem futur. Verbum. Denn  $\text{וְיִשְׁלַח}$  ist schwerlich richtig; dem vorausgehenden  $\text{גְּמֹלוֹת}$  sollte ein Nomen entsprechen, auf ein solches weist auch die nachfolgende Explikation,  $\text{חֲמָה}$  und  $\text{גְּמֹלָה}$ , hin; vor allem wird ein Nomen durch  $\text{כְּעַל}$  gefordert, das nicht vor einem impf. stehen kann und das zu streichen ganz willkürlich wäre. Also ist zu lesen  $\text{וְיִשְׁלַח}$  oder  $\text{וְיִשְׁלַח$ : gemäß den Taten gemäß der Vergeltung (vollzieht er Grimm usw.).  $\text{כְּעַל}$  ist auch c. 63<sup>7</sup> nur ein verstärktes  $\text{כ}$ , die ganze Wendung wahrscheinlich sprüchwörtlich. In der LXX lautet der Vers kürzer und vermutlich volkstümlicher  $\text{כְּעַל גְּמֹלָה לְצָרִים}$   $\text{שְׁלֵם חֲסֵד}$  ( $\text{חֲסֵד}$  in der aramäischen Bedeutung Schimpf); das Übrige fehlt ihr, und es ist bezeichnend für die Flüchtigkeit, mit der oft der Emendiersport betrieben wird, daß man sich für die ebenso unnötige wie willkürliche Verwandlung von  $\text{גְּמֹלָה}$  auf sie beruft, die das Wort gar nicht hat. Muß durchaus geändert werden, so sollte man eher folgendes Distichon herstellen:  $\text{כְּעַל גְּמֹלָה גְּמֹלָה יִשְׁלַח חֲמָה לְצָרִים}$ ; die beiden folgenden

<sup>19</sup>Und sehen wird man vom  
[Abend den Namen Jahves  
Denn es wird kommen wie ein  
[drängender Strom,  
<sup>20</sup>Und kommen wird aus Zion  
[der Erlöser

und von Sonnenaufgang seine  
[Herrlichkeit.  
den der Atem Jahves antreibt,  
zu entfernen den Abfall aus Jakob.

Wörter könnten aus c. 66a zugefügt sein, da die LXX sie nicht hat. Wer sind nun die Widersacher, denen vergolten werden muß? Nach v. 18c, der aber in der LXX fehlt, in das Versmaß sich nicht schickt und daher Glosse ist, wären es die „Gestade“, die Heidenländer; ähnlicher Ansicht sind die meisten Ergeeten. Wäre das richtig, so müßte v. 16ff. von v. 1–15 abgetrennt werden. Denn der Vf. kann doch nicht sagen: Jahve kann nicht helfen, denn wir sind sündig, darum – hilft er. Vielmehr muß er sagen: deshalb straft er, um nach dem Straf- und Läuterungsgericht helfen zu können. Die Feinde Jahves sind also die Abtrünnigen in der Gemeinde, die bösen Späher von c. 56<sup>9</sup> ff., diejenigen, die daran schuld sind, daß es keine Gerechtigkeit gibt, außerdem wohl auch die falschen Brüder und Schismatiker, die der gesunden Entwicklung der Tempelgemeinde schädlich sind, dagegen schwerlich Heiden. Es ist derselbe Gedanke, der auch Mal. 3 ausgeführt wird und den c. 127f., vielleicht von unserer Stelle abhängig, in ein paar Stichen zusammengedrängt hat. 19 Bei der großen Abrechnung Jahves mit seinen Widersachern wird man vom Westen bis Osten (vgl. Mal. 1.1) Jahves Namen und Herrlichkeit sehen. Wer hier Subjekt ist, ob die sämtlichen Bewohner Palästinas – was jedoch zu den Ausdrücken nicht sonderlich paßt – oder alle Juden der Welt oder endlich alle Menschen, das ist hier ebenso unklar wie Mal. 1.11, doch scheint die letzte Annahme die natürlichste zu sein. Die späteren Autoren betonen ja mit Vorliebe, daß alle Völker sich für das interessieren werden, was in Juda geschieht (vgl. z. B. zu c. 42. 12a), auch ist das Strafgericht über die abtrünnigen Juden nur ein Teil des Tages Jahves, endlich haben wir in c. 66<sup>14</sup> ff. genau denselben Gedankengang: Zorn gegen die Feinde (v. 14), Gericht im Feuer (v. 15f.) über die Abtrünnigen (v. 17), das Sehen der Herrlichkeit Jahves seitens der Heiden (v. 18ff.) Auf Grund von c. 66<sup>18</sup> ist oben auch יראו von ראה statt יראו übersetzt; offenbar liegt unserer Stelle Jes. s. prachtvolle Schilderung vom Kommen Jahves zum Kampf c. 30<sup>27</sup> ff. zu Grunde, wie besonders das Bild vom Strom zeigt (der „Name Jahves“ ist allerdings eher von dieser Stelle in c. 30<sup>27</sup> eingefügt). Daß alle Welt Jahves Namen „sieht“, ist allerdings eine Vorstellung, die im ersten Augenblick befremdet und vielleicht auch die Lesart יראו, fürchten, veranlaßt hat, die aber Tritojes. nicht fremd ist vgl. c. 66<sup>10</sup>. 60<sup>3</sup> (18a). Subj. von יבוא v. 19b ist שם und כבוד, nicht Jahve, wie der Relativsatz zeigt. צר ist part. von צור, nicht das adj. צר eng. Für כנהר ist כנהר auszusprechen; die Punktatoren haben den Artikel gesetzt, weil sie צר für das Subj. hielten. בו נוססה (pilel von נוס), an ihm, dem Fluß, treibt, ihn treibt an der Hauch Jahves, der c. 30<sup>28</sup> fühner selbst mit dem Strom verglichen wird, weil dort Jahve persönlich kommt, während hier Name und Herrlichkeit Jahves wohl wie der mal'ak des Bundes Mal. 3<sup>1</sup> von Jahves Person unterschieden werden. 20 Der Tag Jahves ist nicht bloß ein Tag der Rache, sondern auch ein Jahr des Heils c. 63<sup>4</sup>. 61<sup>2</sup>. Für לציון hat die LXX ἐκεν Σ., Paulus (Röm. 11<sup>26</sup>) ἐκ Σιών, also מציון, beide fahren fort: (καὶ) ἀποσπῆσει ἀσείκας ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ: מיעקב לשב פשעים (= להשב); für den hebr. Text könnte man c. 127 anführen, doch spricht für die originellere Lesart der LXX und des Paulus die Stelle c. 66a. Aus Zion, nämlich aus dem Tempel (nicht wie c. 30<sup>27</sup> aus der Ferne), kommt wie in Ps. 50<sup>1</sup> ff., wo unsere Stelle nachgeahmt zu sein scheint, der Richter wie der Retter und Rächer der umfenden Gerechten c. 57<sup>1</sup> f., der aus der Judenschaft die Sünde entfernt. Man könnte mit der LXX und Röm. 11 statt פשע auch den Plural lesen, diesen aber פשעים, die Abtrünnigen, aussprechen (c. 12a). Unser שבי mag durch c. 127 beeinflusst sein. Das נאם יהוה lassen wir nach der LXX als unmotiviert und das Metrum belassend fallen. – 21 Sind die Sünder aus der Gemeinde entfernt, so wird Jahve Sorge tragen, daß der korrekte Zustand immer erhalten bleibt. Der Eingang:



<sup>21</sup>Ich aber, das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jahve: mein Geist, der auf dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, nicht werden sie weichen aus deinem Munde und aus dem Munde deines Samens und aus dem Munde des Samens deines Samens, spricht Jahve, von nun an bis in Ewigkeit.

\*60 <sup>1</sup>Auf, werdelicht, denn es kommt  
[dein Licht,

<sup>2</sup>Denn siehe, Finsternis be-  
deckt die Erde  
Doch über dir erstrahlt Jahve,

<sup>3</sup>Und Völker gehen nach deinem  
[Licht

und Jahves Herrlichkeit erstrahlt  
[über dir,

und Dunkel die Völker,

und seine Herrlichkeit erscheint  
[über dir,

und Könige nach dem Glanze deines  
[Strahls.

ich aber, das ist mein Bund mit ihnen (סִנְיָא für סִנְיָא wie 54<sup>15</sup>) hat eine so auffallende Ähnlichkeit mit dem Stil des Priesterkodes (Gen. 17<sup>4</sup>. 9<sup>8</sup>, das vorangestellte יָנִי unzählige Male), daß ein Autor den anderen nachahmen muß. Ist hier der Priesterkodes nachgeahmt, so ist v. 21 ein späterer Zusatz. Sichere Entscheidung mag nicht möglich sein, die Unechtheit aber ist das Wahrscheinlichere, auch wegen des Mangels des Versbaus. Der Bund zwischen Jahve und den Sioniten soll wohl kein neuer Bund sein, denn Israel hat ja schon Jahves Geist und Worte, aber er soll unvergänglich sein. „Dies ist mein Bund“ heißt: so beschaffen ist mein Bund, daß sie meine Worte nicht wieder verlieren. „Meine Worte, die ich in deinen Mund legte“ vgl. c. 51<sup>16</sup> bezieht sich wahrscheinlich auf den deuteronomischen Satz (Dtn. 30<sup>14</sup>), daß Jahves Wort in Israels Munde ist, von den Frommen beständig studiert, besprochen und angewendet wird; gemeint ist das Gesetz (vgl. c. 66<sup>2.5</sup>); zu dem Ausdruck: sie sollen nicht weichen, vgl. Jos. 1<sup>8</sup>. Der Geist auf Israel ist nicht der Geist, der in dem Gottesknecht wirkt, eher der prophetische Geist, der Israel die Zukunft anzeigt (c. 61<sup>1</sup>), oder der Geist, der Israel leitet (c. 63<sup>10</sup>), aber wahrscheinlich der Geist des Gehorsams (Mal. 2<sup>15ff</sup>. Pl. 51<sup>13.14</sup>). Der Vers stellt das Ideal des Nomismus auf, nicht der Prophetie.

60. Hymnus auf die Herrlichkeit des künftigen Jerusalems, das von Jahves Licht überstrahlt, von den Heiden mit ihren Schätzen aufgesucht und köstlich ausgebaut und darauf, bewohnt von gerechten Bürgern, Sitz der unmittelbaren Gegenwart Gottes wird. Das Gedicht ist in dreizehnbigen Achtzeilern geschrieben, der Text vielfach alteriert (v. 12 ein prosaischer Zusatz). Nach einem ersten Aufschwung erlahmt wie gewöhnlich die poetische Kraft des Vf.s und arbeitet sich mühsam, mit Wiederholungen und Entlehnungen, bis zum Ende durch. Einzelnes in diesen Schilderungen hat dann späteren Schriftstellern als Vorbild oder Anregung gedient. 1 Die Perfekte versehen uns in die Zukunft. Jerusalem, nicht besonders genannt (die LXX beginnt allerdings mit אֲרִי יְרוּשָׁלַם), sondern nur durch das fem. kennlich gemacht, soll licht werden, denn sein Licht, Jahves Lichtglanz, ist da. Das Bild vom Aufstrahlen des Lichtes ist dem Vf. geläufig vgl. c. 58<sup>10</sup> (59<sup>9</sup>). „Werde licht“ = du wirfst licht (nicht: werde heiter v. 5). „Dein“ Licht, das dir verheißene, auf das wir bisher vergebens hofften, das Glück und der Glanz, der der Gottesstadt gebührt. Zugleich ist aber auch das Licht im buchstäblichen Sinne mitgemeint, das Licht der himmlischen Welt, das mit Jahve herabkommt v. 19ff. Zu כְּבוֹד, Lichtglorie, s. c. 24<sup>23</sup>. 2 Die Heiden sind und bleiben im Dunkel, ohne Gott und dessen überirdische Lichtherrlichkeit und das damit verbundene Glück. אָרָא hier fast wie im N. T. οὐρανός, die Welt im Gegensatz zum Gottesreich. Jahves Licht, das nach v. 19f. zugleich auch ein physisches Licht ist und die Sonne überflüssig macht, bescheint nur Jerusalem und sein Gebiet. Der Artikel von הַחֹשֶׁךְ ist kaum motiviert, denn die Finsternis müßte eine ganz besondere Finsternis sein, von der wir nichts zu hören bekommen; da auch sonst in diesem Poem der Artikel gemieden wird, so ist er auch hier (aus Dittographie entstanden) zu streichen. Ein besserer Dichter hätte die Strophe geschickter gebaut und nicht nötig gehabt, sich in so wenig Sätzen so oft und so buchstäblich zu wiederholen. 3 Von Jerusalems Licht angezogen, kommen Könige und Völker, selbst in öde Nacht versetzt, herbei.

<sup>a</sup>Hebe rings deine Augen und siehe,

Deine Söhne bringen sie von  
[ferne,

<sup>b</sup>Da wirst du sehen und strahlen  
Denn zuwenden wird sich dir  
[des Meeres Fülle,

<sup>c</sup>Ein Schwall von Kamelen wird  
[dich bedecken,  
Sie alle von Seba kommen\*)

\*) Gold und Weihrauch tragen sie

sie alle versammeln sich, kommen  
[dir,  
und deine Töchter werden auf der  
[Hüfte getragen;  
und beben und sich weiten dein Herz,  
der Völker Vermögen zu dir kommen.

die Dromedare Midians und Ephas;  
und Jahves Ruhm verkünden sie.

ל für אל. וְרַךְ nur hier. 4 Das erste Distichon ist wörtlich identisch mit c. 49<sup>18a</sup>, aber wahrscheinlich nicht durch Schuld Tritojes.s, da c. 49<sup>18a</sup> eher Randzutat aus unserer Stelle ist. Subjekt von v. 4a sind nicht, wie ich früher meinte, die Söhne und Töchter von v. 4b, sondern die im Vorhergehenden genannten Völker und Könige; in v. 4b aber ist nach v. 9 יְבִיאָהּ statt יְבִיאָהּ zu lesen, weil nur so das Zerbröckeln der Darstellung in eine Reihe wenig zusammenhängender Sätze vermieden wird. Der Vf. sagt: die Völker kommen zu dir v. 3.4a, sie bringen die zerstreuten Kinder Zions mit v. 4b, sie bringen ferner dir ihre Schätze mit v. 5. Die בָּנִים sind nach dem parallelen Stichos auch im physischen Sinne als Kinder gedacht, die herbeigetragen werden; die Töchter werden, jedenfalls von den Heidenweibern als Wärterinnen, rittlings auf der Hüfte sitzend, getragen und gepflegt. Es ist doch klar, daß der Vf. nur an die kleinen Mädchen denkt (wie sein Nachahmer c. 49<sup>22</sup> f.), und unbegreiflich, wie man darunter die Frauen der Juden verstehen kann! Zu תַּאֲמִנָה mit Vernachlässigung der Verdoppelung des n s. Olsh. S. 595, G.-K. § 51m. 5 Und noch mehr wird Zion sehen (nicht תִּירָאֵי von תָּרָא, wie verschiedene Handschriften und Exegeten wollen), worüber es „strahlt“ (Ps. 34<sup>a</sup>), nämlich vor Freude; sein Herz wird beben (פָּחַךְ aufgeregt sein, meist vor Schrecken, hier vor freudigem Schreck vgl. Jer. 33<sup>a</sup>. Hos. 3<sup>a</sup>) und weit werden, als Gegensatz zu eng, beflommen, in Angst sein. „Denn“ die Fremden bringen mit den Kindern Jerusalems auch ihre eigenen Schätze mit. רַבּוֹן, eigentlich Lärm, dann Volksmenge, ist hier zu der Bedeutung Fülle, Reichtum verallgemeinert vgl. Ps. 37<sup>16</sup>. Koh. 5<sup>a</sup>; das Meer bedeutet natürlich die seebefahrenden Völker, die als die reichsten gelten. Daß die Juden die Schätze der Heiden bekommen sollen, ist eine der liebsten Erwartungen der Späteren, die hauptsächlich Djes. durch die Überschwänglichkeit seiner Tröstungen veranlaßt und die Tritojes. und andere damit motiviert haben, daß die Juden das Priestervolk der Menschheit seien (s. c. 61<sup>5</sup>. s. vgl. c. 23<sup>18</sup>. Hagg. 27. s). Für חִיר schreibt man wegen יְבִיאָהּ wohl besser חִירִי (vgl. c. 30<sup>a</sup>). 6 Dieser Lieblingsgedanke wird nun weitläufig ausgeführt. Ein Schwall von Kamelen erscheint. כֶּסֶף steht bei שְׁפֵעָה auch Hes. 26<sup>10</sup>. Hiob 22<sup>11</sup>. בָּכָר ist eigentlich das junge Kamel, das schon tragen kann. Als Kamelbeduinen werden die Midianiter genannt, die zu den Nordarabern gehören und südöstlich von Palästina wohnen; עֵיפָה ist nach Gen. 25<sup>a</sup> ein midianitischer Stamm. Nach der Punktation würde nun der folgende Stichos besagen, daß die Kamele der Midianiter von Scheba kommen, aus Jemen, von der Küste des südlichsten Teils des roten Meeres, aber das scheint nicht die Meinung des Vf.s zu sein, er kann doch nicht sagen wollen, daß alle midianitischen Kamele Jahves Ruhm verkündigen; das Atnach sollte unter עֵיפָה stehen. Hinter diesem Wort folgen jetzt drei Stichos statt zwei; das Zuviel steckt in dem Satz: Gold und Weihrauch bringen sie. Daß die Sabäer reich sind an diesen schönen Sachen (die LXX Cod. Al. setzt nach Hes. 27<sup>22</sup> noch Edelsteine hinzu), konnte der Glossator, wenn er es sonst nicht wußte, aus I. Reg. 10<sup>a</sup>. Hes. I. l. Ps. 72<sup>15</sup>. Jer. 6<sup>20</sup> entnehmen. Der Dichter selber nennt die Schätze, die die Midianiter und Himjariten bringen, nicht, sondern überläßt die Ausmalung dem Leser, dagegen sagt er, daß die Sabäer, die in alter Zeit schon nach der Sage I. Reg. 10 Salomos Herrlichkeit bewundert haben, nun die frohe Botschaft von Jahves Ruhm verkündigen (vgl. c. 63<sup>7</sup>). Übrigens mag die Glosse mit Ps. 72<sup>10</sup> ihren Anteil an der Erzählung Mt. 2<sup>11</sup>

<sup>7</sup>Alle Schafe Kedars versammeln  
    [sich dir,  
 Steigen zum Wohlgefallen auf  
    [meinen Altar,  
<sup>8</sup>Was fliegt da gleich der Wolke  
<sup>9</sup>Ja, mir sammeln sich die See-  
    [fahrer  
 Zu bringen deine Söhne von ferne,  
 Zum Namen Jahves deines  
    [Gottes  
<sup>10</sup>Und bauen werden die Barbaren  
    [deine Mauern  
 Denn in meinem Grimm schlug  
    [ich dich,

die Widder Nebajoths gehören dir,  
 um mein Haus der Zierde zu zieren.  
 und wie Tauben zu ihren Gittern?  
 und die Tarsisschiffe voran,  
 ihr Silber und Gold mit ihnen,  
 und zum Heiligen Israels, weil er  
    [dich ehrt.  
 und ihre Könige dir dienen,  
 doch in meiner Huld erbarmte ich  
    [mich dein;

haben. 7 Die Kedarener (i. zu c. 21<sup>16</sup>) und die Nabatäer, die auch Gen. 25<sup>13</sup> neben ersteren stehen, schon den Assyrern bekannt sind, im **א. ת.** aber zuerst hier erwähnt werden (später noch Gen. 26<sup>8</sup>. 28<sup>9</sup>) und nach Alexanders d. Gr. Zeit sehr mächtig waren (i. noch I. Maff. 5<sup>25</sup>. 9<sup>35</sup>), bis Trajan ihr Reich zerstörte, bringen Schafe, die neben den Kamelen ihr Hauptreichthum und Handelsartikel waren (Hes. 27<sup>21</sup>. Jer. 49<sup>28</sup> ff.). Diese Schafe „werden dir dienen“ (zu ישרתך, archaischem Plural mit **אן**, i. **אש**h. S. 469. 544. **ב. כ.** § 60 A. 3), ein auffallender Ausdruck, dessen Sinn nicht recht klar ist; wahrscheinlich soll es nicht heißen: werden dir für deinen Gebrauch zu Dienste sein, sondern: werden dir zum Kultus dienen, sodaß man eher לך ישרתו erwarten sollte; Klost. u. a. wollen ישרתך, werden dich suchen, was sich aber mit dem sonstigen Gebrauch dieses Verbums gar nicht reimt. Da es einem doch nicht recht in den Sinn will, daß hier von den Hammeln dasselbe gesagt wird, was v. 10 von den Königen, so ist ישרתך übersetzt. Im folgenden Stichos wäre zu erwarten מובחי על מובחי, wenn man nicht annehmen will, daß רצון nachträglich eingesetzt ist. Von freiwilligem Steigen der Widder auf den Altar (Gesen., Hitz. u. ältere) ist natürlich nicht die Rede. Diese von den Fremden dargebrachten Huldigungsoffer zieren (l. mit der **LXX** יפארו) Jahves schon so gezierten Tempel; das Suff. von תפארתו bezieht sich auf בית: mein Haus der Zier (nicht: das Haus meiner Zier). Die **LXX** übersetzt תפלתו, das aus c. 56<sup>7</sup> stammt. 8f. Wie in den Beiden vorhergehenden Achtzeilern, so wird auch in diesem die Ankunft der Diaspora und der reichen Schätze zusammengefaßt; wie vorhin nach Osten, so wenden wir uns jetzt nach Westen: in der Ferne sieht man Schiffe — darum das fem. — wie Wolken (ענן an ענן alliterierend) herbeifliegen oder wie Tauben, die dem Taubenhaus zufliehen. Als hätte die Frage, die an Ont. 3<sup>6</sup>. 8<sup>5</sup> erinnert, schon eine Antwort bekommen, wird 9 mit einem erklärenden „denn“ fortgesetzt. Aber die Fortsetzung paßt nicht dazu: denn mein harren die Gestade, auch paßt dieser Satz nicht zu dem parallelen: und die Tarsisschiffe voran. Wie kann man Gestade fliegen lassen und mit Schiffen in eine Reihe bringen, und wie stimmt das harren (nicht: sie harren) zu dem Herbeieilen? Der Dichter hat ohne Zweifel geschrieben: לִי צִיִּים יָקָוּ. Zu יקוּ, schon von Luzz. vorgeschlagen, rät (auch wegen v. 9b: לִשְׁמִי) die verwandte Stelle Jer. 3<sup>17</sup>; צִיִּים ist wegen der Tarsisschiffe notwendig und erleichtert zugleich die durch den ganzen Zusammenhang empfohlene Beziehung des Suff. von כספם und זהבם auf die Heiden. Denn daß die Juden in der Diaspora reich sind, hat der Vf. wohl kaum angenommen, aber wenn auch, so wäre das eine unnütze, weil Selbstverständliches ausagende Bemerkung, daß sie bei der Heimkehr ihr Geld mitbringen. Dagegen wird überall betont, daß die Juden das Vermögen ihrer Mitmenschen bekommen sollen, also auch das der reichen Meerkaufleute. לִשְׁמִי wie Jer. 3<sup>17</sup>, doch ist es hier wohl nicht Wiederaufnahme von לִי, sondern von הַבֵּית אֲבֵי הָאֲבוֹתָהֶם. Der Schluß von v. 9b stimmt wörtlich mit dem Schluß von c. 55<sup>5</sup> überein, wenigstens im hebr. Text. 10f. Nachdem der Zuzug gemustert ist, kehrt jetzt die Betrachtung bei Jerusalem selber ein. בני בני ein wohlfeiles Klangspiel. Die Barbaren bauen nicht Jerusalem,



<sup>11</sup>Und offen werden halten deine  
[Tore beständig,  
Zu bringen zu dir das Vermögen  
[der Völker,

tags und nachts nicht geschlossen  
[werden,  
indem ihre Könige die Führer sind.

<sup>12</sup>Denn das Volk und das Königreich, die dir nicht dienen, werden unter-  
gehen und [ihre Länder] wüste werden.

<sup>13</sup>Die Herrlichkeit des Libanon wird  
[zu dir kommen,  
Zu zieren den Ort meines Heilig-  
[tums

Zypresse, Fichte und Scherbin zu-  
[mal,  
und daß ich den Ort meiner Füße  
[ehre;

denn der Vf. lebt im wiedererbauten Jerusalem, sondern die Mauern, ohne die im Altertum kein Ort eine richtige Stadt ist. Diese Stelle macht wahrscheinlich, daß Tritojes. noch vor Nehemias Mauernbau geschrieben hat, obgleich man ja annehmen könnte, daß er den eiligen und zweifellos mangelhaften Notbau Nehemias durch neue und bessere Arbeit ersetzt haben möchte. Haben die Barbaren die Mauern zerstört, so müssen sie sie jetzt zur Stroh wieder aufbauen, die Juden sind die Bauherren c. 58<sup>12</sup>; selbst die Könige müssen zu Dienst sein. Letzterer Gedanke kehrt immer wieder, weil zu schmeichelhaft. In diesem Dienst der Fremden erkennt der Vf. v. 10b vor allem die Barmherzigkeit Jahves gegen sein Volk und die Entschädigung für die Leiden, die ihm der göttliche Zorn brachte; der Ausdruck ähnlich wie c. 54<sup>7</sup>; der Nachahmer in c. 49<sup>23</sup> übertreibt noch stark diese Bemerkung über die Dienstbarkeit der Könige. 11 Das piël פתרו ist hier (anders als c. 48<sup>3</sup>) möglich, weil ein Obj. hinzugebracht werden kann: die Tore haben die Türen geöffnet, halten offen. Die fremden Völker, statt die Tore Zions mit Krieg und Plünderung zu bedrohen, bringen vielmehr ihre Schätze durch sie, so viele, daß selbst die Nacht zur Einbringung mit zu Hülfe genommen werden muß. Der Zustandsatz am Schluß ist sonderbar: indem ihre Könige geführt werden. Die unfreiwillige Herbeiführung der Könige paßt gar nicht in den Zusammenhang, noch weniger der (auch nicht in den Worten liegende) Gedanke, daß die Könige von ihrem Herzen zu Jahve getrieben werden; die Übersetzung Ew.s und Dillm.s: mit ihren Königen im Zuge, hätte einen anderen Ausdruck erfordert, auch ein anderes Wort, da Könige doch nicht wie Rinder oder wilde Tiere geführt werden (c. 11<sup>6</sup>). Knobels Verständnis: ihre Könige als Führer (der Lasttiere), trifft das Richtige, verlangt aber das part. act. נִלְוִי. — 12 ist Einsatz eines Lesers, der Sach. 14<sup>18</sup>—<sup>19</sup> gelesen hat. Der Vers ist rein prosaisch, v. 12b außerdem wohl noch fehlerhaft, da das Subj. הַיָּם schon v. 12a steht und zum Verbum יָרַר nicht paßt, ein umgekehrter Schreibfehler wie c. 37<sup>18</sup>. — 13 Die Disposition von v. 13ff. ist sehr mangelhaft, ebenso der Versbau und Stil; kommen die Fehler der letzteren wohl meist auf Rechnung späterer Alterationen des Textes, so die der Disposition auf Rechnung der mühsamen, kompilierenden Art zu arbeiten, der Gedankenarmut und sterilen Phantasie, die den Tritojes. wie so viele Epigonen kennzeichnet. Die kostbaren Bauhölzer des Libanon sollen nach Jerusalem kommen, um Jahves Tempel auszuschnüden; dieser ist längst vorhanden, aber bis jetzt ein ärmlicher Notbau gewesen. Schon v. 7 sprach der Vf. von ihm, hat ihn wohl auch v. 17 im Auge; daß alles so bunt durcheinander läuft, mag zum Teil daraus erklärt werden dürfen, daß Jerusalem selbst für den Vf. nur ein erweitertes Heiligtum, el quds, ist. Die aus c. 41<sup>10b</sup> wörtlich entlehnten Libanonsbäume, die nach Djes. den von Jahve begangenen Wüstenweg in eine Oase umwandeln sollen, werden hier praktisch verwandt zum prächtigen Ausbau „des Orts meines Heiligtums, des Orts meiner Füße“, des Tempels mit dem ganzen heiligen Bezirk, vielleicht der ganzen Stadt; in dem Ausdruck „Ort meiner Füße“ liegt wohl der theologische Vorbehalt, daß Jahve eigentlich seinen Sitz im Himmel hat, die Erde dagegen nur einen geringen, den niedrigsten Teil von ihm bezieht c. 66<sup>1</sup>, sodaß der Vf. über die von ihm nachgeahmte Stelle Hes. 43<sup>7</sup> hinausgeht, wo Jahve doch auch seinen Thron im Tempel hat. Wunderlicher Weise fassen einige Exegeten den Vers so auf, als ob „ein prächtiger Baumwuchs die Stadt umgeben und durchziehen“ werde (Dillm.). Wenn der Vf.

<sup>14</sup>Und gehen werden zu dir ge-  
[bückt  
Und werden dich nennen Jahves  
[Stadt,

<sup>15</sup>Statt daß du verlassen bist  
Werde ich dich machen zu  
[ewiger Hoheit,

<sup>16</sup>Und du wirst saugen die Milch  
[der Völker  
Und wirst erkennen, daß ich  
[Jahve dein Helfer bin

<sup>17</sup>Statt Erzes bringe ich Gold  
Und ich mache zu deiner Obrig-  
[keit den Frieden

die Söhne deiner Bedrucker und  
[Verächter\*)  
das Zion des Heiligen Israels.

und gehaßt und ohne Wanderer,  
zur Wonne für und für.

und die Brust der Königreiche  
[saugen,  
und dein Erlöser, der Starke Jakobs.

und statt Eisens bringe ich Silber\*\*)  
und zu deinen Herrschern die  
[Gerechtigkeit.

\*) und niederfallen zu den Sohlen deiner Füße alle

\*\*) und statt der Hölzer Erz und statt der Steine Eisen

an eine moderne Gartenstadt gedacht hätte, würde er wohl eher c. 41<sup>10a</sup> (Myrte, Akazie, Ölbaum) ausgeschrieben haben. Aber es ist überhaupt zweifelhaft, ob der Vf. den modernen Geschmack teilt; jene Waldbäume gehören nicht in eine antike Stadt oder vielmehr Festung mit engen Straßen. Und wie soll man sich den Vorgang denken: versetzt Gott wunderbarer Weise die ausgewachsenen Sichten u.w. nach Jerusalem? Wenn nicht, so könnten ja die Juden selber die Bäume pflanzen, wenn sie Lust hätten. 14 Die Folgen der hohen Ehrung des Tempels und der Tempelstadt: mit „Büding“ (לְבִדּוֹן, adv. Aff.) kommen diejenigen, die bisher Jerusalem unterdrückten, oder eigentlich ihre Söhne (wenn der Text richtig ist), ihre Nachkommen, weil sie selbst im Gericht umgekommen sind. Der Komplex וְהַשְׁתַּחֲוִיָּה bis כֹּל fehlt in der LXX, überfüllt das Metrum und ist als unberufene Ausfüllung einer gar nicht vorhandenen Lücke zu streichen; damit fällt auch die aufgestellte Behauptung, daß der (nur in der Phantasie bestehende) angebliche Qina-Rhythmus hier plötzlich auftrete. Diejenigen, die bisher Jerusalem geschmäht haben, nennen es jetzt Stadt Jahves vgl. Hes. 48<sup>35</sup>, selbstverständlich mit der emphatischen Betonung des Namens Jahve, die Hesekiel so sehr liebt. Das „Zion des Heiligen Israels“ klingt fast so, als ob der Vf. mit dem Wort Zion irgend einen appellativen Sinn verbinde, doch hat wohl auch Zion für ihn einen emphatischen Klang, es ist die Stadt ohne Gleichen, wie der „Heilige Israels“ ohne Gleichen ist. 15 f. Durch den vorigen Vers ist die Schilderung wieder auf das Verhältnis Jerusalems zu den Fremden abgelenkt worden, von dem die späteren Autoren so gern sprechen. Jerusalem war seither zwar nicht unbewohnt, aber „ohne Wanderer“, Passanten, ohne Verkehr, wie er sich für eine aufblühende Stadt gehört, dazu gehaßt (ein Ausdruck, der gern von zurückgesetzten Frauen gebraucht wird), künftig wird die heilige Stadt von aller Welt bewundert werden und wieder, wie sie es einst war (Thr. 2<sup>15</sup>), die Wonne der Erde sein. Der Pilger von Ps. 48<sup>3</sup> bezeugt, daß sie es für die Juden der ganzen Erde geworden ist, wenn auch weniger für das übrige genus humanum. 16 ist nachgeahmt in c. 49<sup>23</sup>, hat selber aber einen schlechten Text. Das zweimalige יִי ist nicht schön, wenn auch bei Tritojes. nicht ganz unmöglich; die Brust (שֵׁן statt שֶׁן) oder vielmehr שֵׁן auch c. 66<sup>11</sup> und Hiob 24<sup>9</sup>) ist ein Bild von abscheulicher Unreinheit, sodaß man wohl מְלִכּוֹת für מְלָכִים lesen muß. Die LXX übersetzt den zweiten Stichos: den Reichtum der Könige wirst du essen, sei es daß sie selbst oder ihre Vorlage das entstellte Bild verbessert hat. V. 16 b ist abgesehen vom Subj. wörtlich gleich mit c. 49<sup>26b</sup>, aber wieder ist nicht Tritojes. der Nachahmer (die LXX übersetzt beide Stellen etwas verschieden). Zu dem Gedanken, daß die Juden an der Ausbeutung der Heiden zu ihrem Nutzen die Hülfe Gottes erkennen sollen s. zu v. 10 b. 17 f. Das רָחַם von v. 15 suggeriert dem Vf. noch einen Vergleich zwischen dem jetzigen und dem künftigen Zustand, dessen Gegenstand von einem besseren Schriftsteller bei v. 13 behandelt wäre. Für Erz bringt Jahve Gold, für Eisen Silber. Vielleicht denkt

<sup>18</sup>Nicht wird ferner gehört Gewalt-  
[tat in deinem Lande,  
Und du wirst nennen „Heil“  
[deine Mauern

<sup>19</sup>Nicht wird dir ferner die Sonne  
[dienen zum Lichte,  
Sondern Jahve wird dir sein  
[zum ewigen Licht

wüste Gewalt in deinen Grenzen,  
und deine Tore „Ruhm“.

noch zur Helle der Mond dir  
[leuchten,  
und dein Gott zu deiner Zier;

Tritojes. an umgekehrte Säule, wo das Gold im Tempel durch Erz ersetzt werden mußte, weil ein Fremder über Jerusalem mächtig geworden war (I. Reg. 14<sup>20</sup> f.). Dies erste Distichon hat durch unberufene Hand eine recht törichte Erweiterung erfahren; wenn man bei einem Dichter begreift, daß er Erz und Eisen durch Edelmetall ersetzen will, obgleich nur dekorative Erzbeschläge und wenig Gebrauchsgegenstände auf diese Weise ersetzt werden könnten, so sieht man gar nicht, wie und wo für die Steine Eisen eintreten könnte, und bei der Ersetzung des Holzes durch Erz müßte der Vf., wenn er dies geschrieben hätte, seinen eigenen 13. v. vergessen haben. Die Verbindung von v. 17a und 17b besteht nur in der Tendenz, lauter gute Sachen zu verheißen: eitel Glanz und Luxus v. 17a, Wohlfahrt, sicheres Leben v. 17b. 18. פקדון hier nicht Ahndung wie c. 10<sup>3</sup>, sondern Kollektiv für פקדונים נגשים wie c. 3<sup>12</sup> ein Hoheitsplural. Die LXX und einige Eregeten nehmen שלום für das entferntere Objekt: ich mache deine Oberen friedlich und gerecht, was besser in Verbindung mit v. 21 ausgeführt wäre und für נגשים ein Wort guten Sinnes erfordert hätte. Vielmehr ist der Sinn: sind gegenwärtig die Heiden (der persische Statthalter) und die bösen Späher von c. 56<sup>9</sup> ff. deine Herren, künftig wird Wohlfahrt und Gerechtigkeit dein (gern ertragener) Tyrann sein. Über die künftige Regierungsform selber sagt der Vf. gar nichts. Er hat wohl kein Königtum in Aussicht genommen; die Könige sind bei ihm eo ipso Heiden; Jahve wird ja nach v. 19f. persönlich in Jerusalem gegenwärtig und die Bürger alle gerecht sein, sodaß höchstens noch einige Verwalter allgemeiner Angelegenheiten nötig sind, die ihre Aussicht friedlich und gerecht ausüben. 18 Gewalttaten sind dann ganz unerhört, während man sie jetzt noch genug teils durch die Samarier und ihren Anhang erleiden muß, teils auch selber begeht (v. 58<sup>4</sup> ff.). שר ושרר das beliebte Wortspiel (c. 59<sup>7</sup>). Das abschließende Distichon v. 18b ist umgekehrt gebaut wie v. 17b, denn es wäre ein höchst verschrobener Gedanke, wenn Heil die Mauern und Ruhm die Tore vorstellen sollte, ganz abgesehen davon, daß ja so viel von den wirklichen Mauern und Toren geredet wird. Sacharja hatte allerdings, aus der Not eine Tugend machend, erklärt, daß Jerusalem keiner Mauern bedürfe, weil Jahve selber sich als Feuermauer um die Stadt legen werde (Sach. 2<sup>8</sup> ff.), aber seine Verheißungen waren durch die Samarier Lügen gestraft, gegen die bloß symbolische Mauern, Heil und Ruhm, nicht genügten. Der Vf. von c. 26<sup>1</sup> hat also unser Distichon richtig verstanden. Ruhm wird man die Tore nennen, weil sie statt feindlicher Überwinder huldigende und Jahves Ruhm verkündigende Heidenvölker mit ihren Schätzen und Weihgaben durchlassen, die Mauern versinnbildlichen die vollkommene äußere und innere Sicherheit. 19f. Die beiden Hälften dieses Achtzeilers, v. 19 und 20, sind fast identisch, bei einem besseren Schriftsteller würde man an eine Dublette denken, aber Tritojes's Vorrat an Wörtern und Wendungen ist gering. In v. 19a hat die LXX noch ein לילה, aber nicht bloß dieses, sondern auch das יום des hebr. und griech. Textes gehört zu den überflüssigen Textvermehrungen, die von den Abschreibern besorgt werden (vgl. c. 4<sup>6</sup>). לילה ist deutlich Parallele zu לאור, also nicht: „was anbelangt den Glanz“, sondern nüttern: zur Erhellung, Beleuchtung. Während die bisherige Schilderung der Zukunft die Grenzen des Irdisch-Möglichen nicht überschritt, wendet sich hier der Vf. dem Wunder zu, von dem allerdings schon v. 2 eine Andeutung machte. Sonne und Mond gibt es dann nicht mehr, Jahve selbst, eigentlich der ihn umgebende Lichtglanz, erleuchtet Jerusalem. Es ist der neue Himmel von c. 65<sup>17</sup> ff. Die älteren Propheten zogen die himmlischen Lichtkörper noch nicht in die wunderbare Umwälzung hinein. Das eigentliche physikalische Wunder



<sup>20</sup>Nicht wird ferner untergehen  
[deine Sonne,  
Denn Jahve wird dir sein zum  
[ewigen Licht

<sup>21</sup>Und deine Volksgenossen sind alle  
[gerecht,  
Der Sproß der Pflanzung Jahves,

<sup>22</sup>Der Kleine wird werden zum  
[Stamm  
Ich Jahve [dein Gott]

noch dein Mond abnehmen,  
und voll sein die Tage deiner  
[Trauer.  
werden auf ewig das Land besitzen,  
das Werk meiner Hände, mich zu  
[verherrlichen;  
und der Geringe zum großen Volk,  
werde es zu seiner Zeit beschleunigen.

(das von c. 11<sup>6</sup>—8 gehört für die antike Anschauung ins sittliche Gebiet) beginnt mit Hesekiel (c. 47), bleibt dort aber noch auf der Erde; Dtsj. führt unbewußt weiter: seine poetische Inspiration c. 51<sup>6</sup> brauchte nur theologisch ausgesponnen zu werden, um die Neuschaffung des Himmels zu ergeben; hier greift Tritojes. ein, mit großem Einfluß auf die folgende Zeit. Das Merkwürdige ist eigentlich nicht so sehr, daß die universalistische Eschatologie die physische Welt in ihr Bereich zieht, als daß sie es nicht noch mehr und durchgreifender tut, daß die Phantasie bei ihrem scheinbar idealistischen Fluge so viel Altirdisches und Profaisches mit fortbestehen läßt: so spielt in der neuen Welt das Geld noch eine sehr große Rolle. Zum Teil ist die Abhängigkeit der Epigonen vom Buchstaben der alten Prophetie, die die Erde oder vielmehr Palästina nicht verläßt, zum Teil auch das Rachebedürfnis (c. 66<sup>24</sup>) und ähnliche Triebe (c. 60<sup>14</sup>) daran Schuld, aber die Hauptursache ist die sinnliche Geistesrichtung des Semiten, die ihm nicht gestattet, in einer rein idealen Welt heimisch zu werden. Unsere Stelle ist nachgeahmt c. 24<sup>23</sup>. 45. Apf. 21<sup>23</sup>. 22<sup>5</sup>, in etwas abgeschwächter Form Jes. 30<sup>26</sup>, mit physischer Ausdeutung Sach. 14<sup>5</sup>f. Alle diese Apokalyptiker betrachten nicht etwa den Himmel, sondern die Erde als künftigen Wohnsitz der Seligen; eigentlich tut es die ganze Bibel, insofern auch das Paradies der Erde angehört. 20 Das himmlische Licht kennt keine Nacht wie die Sonne, keine Phasen wie der Mond. Selbstverständlich ist der Schlußsatz, daß die Trauerzeit „voll“ ist, das ihr zugemessene Maß erreicht hat, keine Deutung des vorhergehenden „Bildes“ (Dillm.), denn das Vorhergehende ist eben kein Bild, sondern wörtlich gemeint. 21f. Auch die sittlich-religiöse Unvollkommenheit ist dann verschwunden, die Volksgemeinde besteht ausschließlich aus Gesehtreuen, die dann Palästina für immer beherrschen, ohne es mit den Schismatikern teilen zu müssen. Im ganzen langen Gedicht nur das eine Wort צדיקים, das noch dazu sehr dürftigen Inhalt hat (s. zu c. 56<sup>1</sup>), über dies Thema, welches einen Unterschied gegen die alten Propheten! In v. 21b schwankt die Lesart zwischen כטב (LXX), מטע (Ktib), מעי (Qre, Trg., Pesch., Vulg.); da der Stichoß zu kurz ist, so wird der Gottesname in abgekürzter Form יי dagestanden haben, also מַטְעַיִי (c. 61<sup>3</sup>) zu lesen sein. Das Volk ist ein Reis, das Jahve gepflanzt hat (nicht etwa: ein Reis aus der noch mehr umfassenden Pflanzung Jahves). 22 Die Vermehrung des Volkes gehört zu den stehenden Wünschen der nachexilischen Autoren. Der Kleine und Geringe Jdc. 6<sup>18</sup> ist das Haupt einer kleinen Familie, die zu einer tribus, ja zum zahlreichen Volk anwachsen soll. Der letzte Satz: ich Jahve werde es zu seiner Zeit beschleunigen (51<sup>9</sup>), ist zu kurz für ein Distichon; mindestens wäre am Schluß ein volltönigerer Gottesname zu erwarten, oben ist nach v. 19 אלהיך hinzugesetzt. „Zu seiner Zeit“ würde Dtsj. nicht haben sagen können, für den die große Zeit schon angebrochen ist; der Satz ist eher eine Vertröstung als eine prophetische Tröstung, aber mit der Situation Tritojes. in guter Übereinstimmung. Natürlich bezieht er sich nicht auf v. 22a allein, sondern auf die ganze Schilderung und dient als Mittel zum Abschluß, da eine innere Nötigung, hier abzubrechen, nicht vorhanden ist.

61 könnte ursprünglich ebenso gut am Anfang wie in der Mitte der tritojes. Schrift gestanden haben; es ist recht wohl denkbar, daß c. 61—66 und c. 56—60 ihren Platz ge-

\*61 <sup>1</sup>Der Geist des Herrn Jahve ist  
[auf mir,  
Frohe Kunde den Elenden  
[zu bringen mich gesandt hat,  
Auszurufen Freiheit Gefangenen  
<sup>2</sup>Auszurufen ein GnadenjahrJahves

weil Jahve mich gesalbt hat,  
zu verbinden Herzgebrochene,  
und Gebundenen Entfesselung,  
und einen Rachetag unseres Gottes;

wechselt haben, wenn diese beiden ziemlich gleich großen Hälften einst auf zwei Rollen verteilt waren. Der Vf. legt uns hier sein prophetisches Programm vor, allerdings nur der Hauptsache nach; daß er auch die Sünden des Volkes zu rügen habe, sagt er c. 58. Zu dem Inhalt seiner Verheißung haben besonders Djes. und, wie es scheint, die Ebed-Jahve-Lieder (die ja freilich umgekehrt auch von ihm abhängig sein könnten) beisteuern müssen, dennoch ist der Abstand zwischen seiner und jenen beiden Schriften fast in jeder Zeile fühlbar. V. 10 ist dem Zusammenhang fremd. 1 und 2a bilden den ersten dreizehnbigen Achteiler. „Der Geist des Herrn Jahve ist auf mir“ scheint auf die Dichtung c. 42<sup>1</sup> zurückzugehen. Daraus zu schließen, daß hier der Knecht Jahves rede, ist ein arger Mißgriff. Von dessen Hauptaufgabe, die Thora zu lehren und zu verbreiten, steht hier keine Silbe, während umgekehrt die Ankündigung des Tages der Rache durchaus nicht zu dem Charakter, dem Tun und Leiden des Gottesknechts paßt. Der Prophet weisagt durch die יי. Hier ist sie nun freilich, anders als 3. B. I. Reg. 22<sup>22</sup> f., dauernd auf ihm, er hat eine ihn lange beanspruchende Sendung. „Weil er mich gesalbt hat“, wird durch שלחני mit den zugehörigen inf. expiziert; das „weil“ (bei יען ist אשר oder כי weggelassen wie Num. 20<sup>12</sup>) ist ganz absonderlich, da die „Salbung“, die an die des Elia im Eliabuch (I. Reg. 19<sup>16</sup>) erinnert, nicht im wörtlichen Verstand wie dort gemeint, der Satz also lediglich eine Wiederholung des zu beweisenden Satzes ist. Man darf nicht etwa versuchen, dem כשח dadurch etwas mehr Inhalt zu geben, daß man לבשר von ihm abhängen läßt, das vielmehr, wie das Metrum (gegen die Akzente) beweist, von שלחני abhängt; eher sollte man vermuten, daß entweder der Vf. auch im ersten Distichon שלח geschrieben hat, oder daß כשח nur ein etwas feierlicherer Ausdruck für denselben Sinn ist. בשר bedeutet c. 40s. 52<sup>7</sup>: nach erschienenem Heil die frohe Botschaft davon verbreiten, eine Tätigkeit, die Djes. niemals sich selber, sondern den „Späher“ zuweist, während der Nachahmer hier gegen den Sinn des Verbuns an ein Prophezeien denkt, ein Vorherverkünden dessen, was Jahve „zu seiner Zeit“ (c. 60<sup>22</sup>) tun wird; Tritojes. verwechselt den Evangelisten mit dem Propheten. Wieder an den Gottesknecht erinnert die Aufgabe, zu verbinden (רש mit dem dat. wie Hes. 34<sup>16</sup>, sonst mit dem acc.) zerbrochene Herzen (c. 57<sup>15</sup>), was nun im Folgenden weitläufig erklärt wird. Er soll wie ein öffentlicher Herold, der den Schuldsklaven Entlassung ankündigt (Jer. 34<sup>8</sup> ff. Lev. 25<sup>39</sup> ff.), für die Gefangenen Freiheit, freien Lauf (Hes. 46<sup>17</sup> Lev. 25<sup>10</sup>), und für die Gebundenen (LXX liest wohl unrichtig עוררים) Entfesselung ausrufen. פקחך, als Ein Wort zu schreiben (Olsk. § 188b), übersetzt Dillm. mit helläugigkeit, weil פקח nur vom Öffnen der Augen und Ohren vorkomme, aber ein Herold kann wohl die Freiheit ansagen, jedoch den Blinden das Gesicht nicht geben. An der hier genannten Aufgabe arbeitet der Vf. tatsächlich c. 58s. 9. Die שכינים sind nicht die Exulanten, sondern solche, die von Juden oder Heiden in die Sklaverei geführt sind vgl. Neh. 5s—8. Auch 2a hält mit dem Jahr des Wohlgefallens das Bild vom Erlaßjahr fest; das Wohlgefallen ist, wie der Gegensatz Rache zeigt, das von Jahve bewiesene, nicht das ihm erregte Wohlgefallen. Ein Jahr der Huld — ein Tag der Rache, vielleicht ein absichtlicher Gegensatz der Zeitdauer, obwohl für das Strafgericht der Tag Jahves ein stehender Ausdruck ist (c. 63<sup>4</sup>) und in c. 34s. Jahr und Tag im selben Sinne gebraucht werden. 2b bis 4a Die Sätze: zu trösten alle Trauernden, zu setzen den Trauernden Zions, zu geben ihnen usw., haben zu mehreren Konjekturen (לשום, לשום, לשום) für לשום ל, wofür ich לשום vorziehen würde) Anlaß gegeben; nicht blos das doppelte „zu geben ihnen“, sondern auch die Wiederholung von אבליים ist anstößig und die Einschränkung des Ausdrucks „alle Trauernden“ durch die „Trauernden Zions“ überflüssig, da v. 2a doch nur die Juden

Zu trösten alle Trauernden,  
Öl der Freude statt Trauerhülle,

Und heißen werden sie Eichen  
[der Gerechtigkeit,

<sup>4</sup>Und werden bauen die Trümmer  
[der Vorzeit,

Erneuern werden sie die Trümmer-  
[städte,

Und Fremde weiden eure Schafe

<sup>5</sup>Ihr aber seid Priester Jahves,  
Das Vermögen der Völker  
[werdet ihr essen

\*) statt der Schande

<sup>3</sup>zu geben ihnen Putz statt Schmutz,  
Lobgesang statt erlöschenden

[Geistes;

Pflanzung Jahves sich zu verherr-  
[lichen,

die Wüstungen der Früheren wieder-  
[aufrichten.

die Wüstungen der Jahrhunderte  
[wieder herstellen,

und Barbaren sind Ackerer und  
[Winzer;

heißt Diener unseres Gottes,  
und euch ihre Herrlichkeit ein-  
[tauschen\*).

meint. Offenbar ist das erste Sätzchen von v. 3 Variante oder Korrektur zu dem letzten von v. 2. פֶּאֶר הָרָחֵק אֶפֶר ist ein Wortspiel; der Kopfbund kennzeichnet die Vornehmheit oder die Gessfreude seines Trägers (v. 10; vergleiche den grünen Turban der Nachkommen Muhammeds), während der Trauernde den Kopf (und die Füße) entblößt (Hes. 24<sup>17</sup>) und sich Asche oder Staub auf das Haar streut (Hiob 2<sup>12</sup>). Ebenso ist das Salben mit Öl ein Zeichen der Freude oder der Ehre (Ps. 45<sup>8</sup>. 23<sup>5</sup>. Mt. 7<sup>46</sup>), das Unterlassen der Salbung ein Zeichen der Trauer (II. Sam. 14<sup>3</sup>). מְעִטָּה, ἄπ. λεγ., läßt sich schlecht mit תְּהִלָּה vereinigen; ein „Prachtgewand“ läßt sich aus מְעִטָּה nicht machen, man müßte denn schon annehmen, daß das Kleid gerühmt werden sollte; auch bildet das Ruhmes- oder Prachtkleid keinen vernünftigen Gegensatz zum erlöschenden Geist, welcher letzterer Ausdruck aus c. 42<sup>3</sup> zu stammen scheint. Da auch vorher „Trauer“ kein guter Gegensatz zum „Freudenöl“ ist, so muß man mit Wort מְעִטָּה vor אֶפֶר setzen. Immergrüne Bäume der Gerechtigkeit, welcher letztere die Gesehtreue, vielleicht mit Einschluß ihres Lohnes, bezeichnet, ist für uns ein befremdlicher Ausdruck, nicht so für alttestamentliche Autoren vgl. c. 60<sup>21</sup>. Ps. 52<sup>10</sup>. Is. Jer. 17<sup>8</sup>. Der Lohn der Gerechtigkeit und die Besserung der Zustände wird daran sichtbar, daß man die „uralten“ Trümmer, die Wüstungen der „Früheren“, der Vorfahren, die Ruinen aus der chaldäischen und wohl gar der assyrischen Periode, wiederherstellen kann. Es fällt in die Augen, wie viel glänzender die Zukunft in c. 60 beschrieben wird als hier. 4b—6 Das erste Distichon variiert nur das vorhergehende (vgl. zu c. 60<sup>19f.</sup>). V. 5 bis zum Wort יִרְחֵץ in v. 7 wird von Siegfried-Stade für einen Einatz gehalten, und es läßt sich allerlei dafür anführen, so der Wechsel der Person und das überladene Metrum. Indessen scheint es mit letzterem Bedenken bei näherer Betrachtung nicht gar so schlimm zu stehen. Der erste Stichos von v. 5 hat eine Hebung zu viel, dafür aber kann der letzte in v. 4 noch eine aufnehmen; ich versetze daher das erste Wort von v. 5 als יִרְחֵץ an den Schluß von v. 4 und lese in v. 5 וְיִרְחֵץ, ferner in v. 5b nach der LXX ἀκρίβειαν und κριμαί ohne Suffix. Wie in c. 60<sup>10</sup> beim Bau der Mauern Jerusalems der Frohndienst der Heiden erwähnt wurde, so kommt auch hier wieder die Rede auf sie, nur daß sie hier den Juden die Schafe weiden und Feld und Weinberg bestellen. In diesem Gedanken liegt ein besonderer Trost für das vergeltungsbedürftige Herz des Autors; die Heiden, die bisher die Herren der Juden waren, müssen ihnen jetzt dienen (c. 60<sup>10</sup>). Eben darum auch der Übergang in die lebhaftere Anrede, die übrigens wohl auch durch ein stilistisches Bedürfnis bedingt ist: wenn der Vf. von den Heiden und zugleich auch von den Juden in der dritten Person redete, so wäre es ihm schwerer geworden, beide deutlich auseinander zu halten; sobald die Heiden nicht mehr im Spiel sind, kehrt auch für die Juden die dritte Person wieder (v. 7ff.). V. 6 sagt, warum die Juden nicht mehr arbeiten: sie sollen die priesterlichen und sonstigen heiligen Verrichtungen besorgen. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß alle Juden im eigentlichen Sinne Priester sein sollen (s. dagegen



7Wie ein Doppeltes von Schmach

So werden sie Doppeltes  
[erben,

8Denn ich Jahve liebe das Recht,  
Und werde geben ihren Lohn  
[in Treuen

und Ungemach ihr Teil war in  
[ihrem Lande,  
ewige Freude ihnen werden;

hasse Raub mit Frevel,  
und einen ewigen Bund ihnen ge-  
[währen.

c. 6621), aber im Vergleich zu den dienenden Heiden haben sie Priesterstellung, beschäftigen sich nur mit religiösen Dingen, reden z. B. von der Thora c. 5921, sind wohl auch Vertreter oder Anleiter ihrer barbarischen Klienten, wenn diese im „Bethause für alle Völker“ ihre Opfer darbringen c. 568 ff. Sie nehmen also im Haushalt der neuen Nation etwa die Stelle ein, die der Hausherr gegenüber seinem Gesinde inne hat. Demgemäß empfangen sie die Abgaben dieses Gesindes oder ihrer Klienten in Gestalt der Dienste, die diese ihnen auf dem Acker und der Prärie zu leisten haben, und „tauschen sich ein“ in die Hoheitsstellung, die bisher die Heiden gegenüber Israel besitzen (יִמְרָם von יָמַר = מוֹר, vgl. noch הַיָּמִיר Jer. 211, das dort allerdings gleich durch הַמִּיר abgelöst wird s. Olsh. S. 559). Stade hält (Gesch. Isr. B. II, S. 86) v. 5. 6 hauptsächlich deshalb für einen späteren Einschub, weil diese Verse Dtschs. Erwartungen auf das Niveau der späteren fleischlichen Hoffnungen auf Israels Herrscherstellung im messianischen Reich herabdrücken. Dieser Grund fällt hinweg, wenn eben nicht Dtsch., sondern Tritojes. c. 56—66 geschrieben hat; der letztere, dem übrigens Männer wie Haggai (c. 27 ff.) und Sacharja (c. 823) vorangegangen sind, läßt über seine hochmütig feindselige Gefinnung gegen die Heiden keinen Zweifel (c. 6010—18). Übrigens ist es ja richtig, daß je später desto mehr diese „fleischlichen“ Erwartungen beliebt werden (c. 142, 2318, 4922 ff. Sach. 1416 ff.). 7. 8 Die Juden erleiden übermäßig viel Beschimpfung und Ungemach, dafür sollen sie eine völlige Entschädigung erhalten, weil Jahve das Recht liebt und den Frevel haßt; dieser Ersatz für das Ausgestandene wird dann nicht wieder verkümmert werden. Das muß der Sinn dieses Achtzeilers sein, dessen erste Hälfte aber, v. 7, in übelster Verfassung ist. In der LXX fehlt v. 7a (und das ל des folgenden Wortes), und leider ist grade dieser Komplex, der ungefähr ein Distichon ausmachen muß, am schwierigsten. Wörtlich wäre zu überlegen: anstatt eurer Schande Doppeltes und Beschimpfung, sie jubeln, ihr Teil. Das ist nicht bloß unverständlich, sondern ein Unsinn: sollen etwa die Juden doppelt so viel Schande haben, wie sie schon haben, und noch Beschimpfung dazu? und wer sind die, die jubeln? Wort streicht das מִשְׁנָה v. 7a und לִכְן v. 7b und zerstört damit das Metrum, ohne einen besonders guten Sinn zu erzielen. Dillm. übersetzt תחת ירשו mit „dafür, daß“, was schwerlich angeht, und schlägt für ירשו etwa ירשו oder לקרו vor und erzielt damit einen jener fürchterlichen Sätze, die er den Propheten gern anhängt: dafür, daß zwiefach war eure Schande und Schmach sie empfangen hatten als ihren Teil, darum usw. Andere setzen ein כִּי hinter תחת ein und schreiben בשם und ורק (für ירשו), erklären aber, selber davon noch nicht ganz befriedigt zu sein. In der Tat bleibt dabei das „darum“ und das betonte „in ihrem Lande“ sonderbar genug. Auch meine eigenen früheren Vorschläge habe ich für keine genügende Lösung gehalten. Gehen wir von der LXX aus, so beginnt der Rest, den sie hat, mit כִּי und enthält ferner das מִשְׁנָה (möglicher Weise allerdings in der Form מִשְׁנָה oder מִשְׁנָה), endlich, wie es scheint, ein ירשו hinter הארץ. Daraus scheint Folgendes hervorzugehen: 1. das מִשְׁנָה in v. 7b verbürgt einigermaßen das Vorhandensein dieses Wortes in v. 7a, da man sonst den Gebrauch dieses abstrakten Ausdrucks nicht recht zu erklären wüßte, 2. dem כִּי „so“, der LXX muß, wenn es richtig ist, ein „wie“ entsprechen haben, 3. die Stelle des בארצם (auf die viel ankommt) ist unsicher, 4. in der Gestalt des ursprünglichen v. 7a muß der Grund gelegen haben, warum er in der LXX oder ihrer Vorlage ausgefallen ist. Dieser Grund nun wird dann klar, wenn das erste Distichon v. 7a mit כִּי מִשְׁנָה, das zweite v. 7b mit כִּי מִשְׁנָה begann: der Schreiber der Vorlage der LXX sprang vom ersten Distichon zum zweiten über. Jetzt werden wir die beiden ersten Wörter

⁹Und bekannt wird unter den  
[Völkern ihr Same  
Alle, die sie sehen, erkennen  
[sie an,  
¹¹Denn wie die Erde hervorbringt  
[ihren Sproß  
So wird Jahve sprossen lassen  
[Gerechtigkeit

und ihre Sprößlinge inmitten der  
[Nationen,  
daß sie der Same sind, den Jahve  
[gesegnet;  
und wie ein Garten sprossen läßt  
[seine Saaten,  
und Ruhm vor allen Völkern.

von v. 7a in drei: כִּמְצָא בְּשֵׁת כָּמוֹ zerlegen; das dritte ist echt, die beiden ersten sind eine Glosse, die die Vorlage der LXX noch nicht hatte, und zwar eine Glosse zu dem Schluß von v. 4: ihr werdet Herrlichkeit eintauschen („für Schande“). Von dem Distichon v. 7a muß der erste Stichos lauten: כִּמְצָא בְּשֵׁת כָּמוֹ, wozu dann der zweite in חֲלָקָם das Prädikat liefert. Ferner liefert er allem Anschein nach in dem wunderlichen יִרְרִי ein zweites Subjekt; ich lese dafür יִרְגֵּן. Endlich ziehe ich hierher das באֲרָצָם, sodaß das Distichon lautet: Wie ein Doppeltes von Beschimpfung Und Ungemach ihr Los war im Lande, worauf das zweite v. 7b mit כֵּן (für לָכֵן nach der LXX) fortfährt: So werden sie Doppeltes erben. Der Vf. sagt mit Anspielung auf c. 40<sup>1ff.</sup>: nachdem die Israeliten im Exil die frühere Schuld zwiefach abgebußt haben, mußten sie in ihrem Lande, nach der Rückkehr, statt die von Dñsel. verheißene Herrlichkeit zu erhalten, abermals doppelten Schimpf und Ungemach erleiden, vor allen Dingen durch die falschen Brüder, dann durch die Nachbarn, natürlich auch durch die heidnischen Oberherren, aber dafür sollen sie nun auch doppelte Entschädigung erhalten, ja ewige Freude soll ihnen zu Teil werden, eine Vergeltung (פְּעֻלָּה) v. 8, wie sie schon Dñsel. verheißend hatte c. 40<sup>10</sup>. V. 8 führt unvermittelt Jahve als Lebenden ein, wie auch sonst bei Tritojes. häufig die Rede zwischen Gotteswort und Prophetenwort hin und her schwankt. Die Beschimpfung und Beunruhigung der Juden durch ihre Feinde ist ein Unrecht, ein Raub mit Frevel, nicht etwa ein ehrenhafter Raub, wie man ihn im gerechten Kriege macht, darum entschädigt Jahve die Juden als der Freund des Rechts und wird durch Gewährung eines ewigen Bundes an sie verhindern, daß die gegenwärtigen Kränkungen und Schädigungen sich wiederholen. Statt עֲוֹלָה ist עֲלִילָה (c. 59<sup>3</sup>) auszusprechen, da „Raub am Brandopfer“ nicht paßt, welches Vergehens sich nach Mal. 1<sup>5ff.</sup> 3<sup>8ff.</sup> eher die Juden selber schuldig machten. Zu בָּרַת c. dat. vgl. zu c. 55<sup>3</sup>, zur Sache c. 59<sup>21</sup>. Die Stelle c. 40<sup>10</sup> (פְּעֻלָּה) auch c. 62<sup>11</sup> benutzt. 9. 11 Der letzte Achtzeiler ist durch den Einsatz v. 10 (s. u.) auseinandergerissen. 9, in c. 65<sup>23b</sup> in abgefürzter Form wiederholt, verheißt, daß die Nachkommen der jetzigen mit dem ewigen Bunde beschenken Generation, ihre Sprößlinge (s. zu c. 44<sup>3</sup>), in aller Welt rühmlichst bekannt werden; נִרְרֵי hat emphatischen Sinn, denn im gemeinen Sinn waren die Juden zur Zeit des Vfs überall bekannt genug. יִכְרִיִם mit vorausgenommenem Subj. des Nebensatzes, wie oft bei den Verben des Sehens und Wissens (G.-K. § 117h). 11 begründet offenbar nicht v. 10, sondern v. 9; den verheißenen Ruhm unter den Völkern und den Zustand, an dem man den Segen Jahves erkennt, wird Jahve so sicher hervorbringen, wie die Erde ihren Sproß hervorbringt. Das כֵּן vor אֶרֶץ und נָגַהּ beherrscht nicht blos das Nomen, dem es präfigiert ist, sondern den ganzen Satz, denn nicht Jahve und die Erde werden verglichen, sondern das Sprossenlassen. וְיִרְרֵי noch Lev. 11<sup>37</sup>. Die Gerechtigkeit dürfte auch hier (anders als v. 10) im nächsten Sinne als Frömmigkeit zu fassen sein vgl. v. 3 c. 60<sup>21</sup>; Jahve bringt Gerechtigkeit hervor, während er bisher „uns abirren ließ von seinen Wegen“ c. 62<sup>17</sup>. Zu dem Gedanken v. 9. 11, daß die Völker das aufblühende Jahvevolk bewundern werden, s. zu c. 4<sup>2</sup>.

61, 10 stört den Zusammenhang zwischen v. 9 und 11 und scheidet sich überhaupt nicht in das Kap. (auch nicht in das folgende). Es redet weder Jahve noch der Prophet, sondern eine geistliche Person, ob ein physisches oder ein kollektives Individuum, das läßt sich aus den sechs Stichos nicht ersehen. Die kleine Dichtung kann ja wohl dem Tritojes. angehören, dann steht sie aber an verkehrter Stelle. Jubeln will der Redende, weil Jahve ihn befreit

<sup>10</sup>Frohlocken will ich in Jahve,  
Denn er hat mich bekleidet mit Kleidern  
[des Heils,  
Wie der Bräutigam aufsetzt den Turban

jubeln soll meine Seele in meinem Gott,  
in den Mantel der Gerechtigkeit hüllt er  
[mich,  
und wie die Braut ihre Schmucksachen  
[anlegt.

\*62<sup>1</sup>Um Zions willen schweige ich  
[nicht  
Bis aufgeht gleich dem Licht  
[sein Recht  
<sup>2</sup>Und sehen werden Völker dein  
[Recht

und um Jerusalems willen raste  
[ich nicht;  
und sein Heil wie eine brennende  
[Fackel].  
und alle Könige deine Ehre\*),

<sup>3</sup>Und du wirst eine Pracht-  
[krone in Jahves Hand sein

und ein Königsturban in der Hand  
[deines Gottes.

\*) Und genannt wird dir ein neuer Name, den Jahves Mund bestimmen wird.

mit Kleidern des Heils, mit dem Obergewand der Gerechtigkeit; zum Bilde vergleiche v. 3 c. 59<sup>17</sup>. Ps. 132<sup>9. 16</sup> und besonders Sach. 34<sup>f.</sup>: ein Angeklagter, der mit Trauerkleidung vor dem Richter erschienen ist, empfängt, wenn er freigesprochen ist, und als Zeichen seiner „Gerechtigkeit“, ein ehrendes Feierkleid. Statt יָעֲטֵנִי wird, da יָעַט sonst nicht vorkommt und die Dichter den Wechsel zwischen perf. und impf. lieben, mit Brdñ. und Dillm. das hiph. יָעֲטֵנִי auszusprechen sein. In v. 10b bedeutet יָרַח Priester sein, paßt also nicht. הִיג. will יָרַח = יָרַח fassen und Brdñ. so lesen, aber das Zurüsten des Turbans war schwerlich Sache des Bräutigams. Das zu erwartende Verbum wäre חָבַשׁ Hes. 24<sup>17</sup> vgl. Ez. 29<sup>9</sup> oder עָנַן Hi ob 11<sup>36</sup> vgl. Prv. 6<sup>21</sup>; vielleicht darf man aber יָבִישׁ, aufsetzen (LXX περιέθηκε), schreiben (über den Unterschied zwischen הָבִין und בָּוִן s. zu Ps. 71<sup>3f.</sup>), das dem יָרַח ziemlich ähnlich sieht. Der Bräutigam am Hochzeitstage, der Priester, der Mann von Stande trägt über dem eigentlichen Kopfbund den kegelförmigen פִּתְיוֹן, aus einem Tuch gewunden. Das כ vor הָרַח und כֹּלֶה regiert wohl auch hier den Satz (vgl. G.-K. § 155g). D. 10c schließt sich an v. 10b nicht besonders gut an; aber v. 10 ist wohl nur ein Bruchstück.

62, 1–3 hängt noch eng mit c. 61 zusammen, nimmt besonders c. 61, ff. wieder auf. Der Prophet will nicht schweigen, bis Jerusalems Glanzzeit kommt. 1 Als Redenden sehen die meisten Erklärer Jahve an, hauptsächlich wegen v. 6 und weil das Verbum schweigen auch sonst öfter von Jahve gebraucht wird. Aber bei Tritojes. wird sonst gerade darüber geklagt, daß Jahve jetzt schweige (c. 64<sup>11</sup>), und auch v. 6b. 7 setzt eigentlich das Gegenteil von dem voraus, was der Redende v. 1 von sich ausagt. Die Situation des Vf.s war tatsächlich die der dringenden Erwartung und der ausbleibenden Hilfe. Da auch sonst überall von Jahve in der 3. pers. die Rede ist, so nimmt man besser den Achtzeiler als Prophetenrede. Der Vf. motiviert, warum er nicht aufhören kann, immer wieder dasselbe zu sagen, er will reden ohne Raß (שָׁוִי hier etwas anders als c. 18<sup>4</sup> das Ausruhen von der Arbeit), will die Verzagten ermutigen c. 61, die Sünder strafen c. 58, Jahve an seine Verheißungen erinnern, bis Zions Recht, die ihm gebührende Genugtuung und glänzende Stellung, wie ein Licht aus der gegenwärtigen Unglücksnacht hervorgegangen ist. Bald folgen darum auch die Gebetsstürme auf Jahve, doch endlich zu helfen. 2a. 3 wird die glänzende Zukunft kurz geschildert, natürlich nicht als die Folge des rastlosen Redens v. 1a, sondern zur Explikation von v. 1b. Dies Stück, ein einziger Achtzeiler, mag deswegen so kurz ausgefallen sein, weil dem Vf. inzwischen die Absicht kommt, das zu Sagende in einem besonderen Gedicht (v. 4ff.) auszuführen. Möglich ist übrigens, daß das Stück nur durch unberufene Hand die gegenwärtige Form erhalten hat, denn ohne eine Anzahl leicht abzutrennender Gliedwörter (in v. 1a Jerusalem, in v. 1b יְרֵעָר, in v. 2a das in der LXX fehlende כָּל; v. 3 ließe sich in zwei Pentameter verwandeln) hätten wir dieselbe Strophenform wie v. 4ff. Zion soll ein prächtiger Kronreif, ein Turban der Königsherrschaft in Jahves Hand sein. „In der Hand“ ist auffällig. Wahrscheinlich kannte der Vf. heidnische Gottesbilder, die die Mauerkrone ihrer



\* „Nicht wirst du ferner genannt „Verlassene“ und dein Land „Einsame“,  
Sondern du wirst geheißen: „Meine Lust an ihr“ und dein Land  
„Vermählte“,  
Denn Lust hat Jahve an dir, und dein Land wird vermählt,  
\*Denn wie freit der Jüngling die Jungfrau, freit dich dein Erbauer,  
Und mit der Freude des Bräutigams über die Braut freut sich über  
[dich dein Gott.

Stadt auf dem Kopf trugen, letzteres von Jahve zu sagen war ihm anstößig, darum gibt er ihm die Krone in die Hand. So dürfte sich das etwas sonderbare Bild erklären, während sonst zu erwarten gewesen wäre, daß Jerusalem als Zeichen und Unterpfand seiner Königsstellung in der Welt eine Krone von Jahves Hand empfangen solle (vgl. Sach. 6<sup>9</sup> ff.). Die Errichtung einer eigentlichen Königsherrschaft in Jerusalem liegt nicht in den Worten, es handelt sich um das Königtum Gottes, dessen Sitz Jerusalem sein wird. 2b halte ich für einen Einsatz, wenn nicht gar für eine Korrektur zu v. 4. Der Vf. dieser einschränkenden oder forrigierenden Bemerkung nahm Anstoß daran, daß v. 4a, wo der künftige Name Jerusalems חפצי-בָּהּ heißt, in Widerspruch steht mit anderen Stellen, besonders mit Hes. 48<sup>35</sup> vgl. Jer. 317. 33<sup>16</sup>, und wollte den Leser vor dem Irrtum bewahren, daß Jerusalem künftig wirklich und buchstäblich Chesjibah heißen werde. Den genauen Namen wird künftig ein unzweideutiger und endgültiger prophetischer Ausdruck feststellen (vgl. c. 65<sup>15</sup>. Sach. 3<sup>9</sup>. I. Makk. 4<sup>46</sup>), daher auch der eigentümliche Ausdruck „bestimmen“ (Gen. 30<sup>28</sup>). Unbegreiflich wäre es, wenn Tritojef. selber erst die künftige Benennung der Stadt in der Schwebelasse gelassen und gleich hinterher angegeben hätte. V. 2b muß ursprünglich neben v. 4a am Rande gestanden haben; daß v. 3 unmittelbar hinter v. 2a gehört, zeigt ja auch der sachliche Parallelismus.

62, 4–9 besteht (wenn v. 1–3 nicht dazu gehört) aus drei Strophen zu je fünf Distichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, die die Ausführung in v. 1–3 fortsetzen. Jerusalem und das heilige Land soll wieder als Jahves Weib gelten, seine Bewohner nicht mehr der Beraubung durch ihre Feinde ausgesetzt sein; diesen Zustand herbeizuführen, mögen die Schutzengel der Stadt Jahve unausgesetzt bestürmen. Das Gedicht ist wieder ein deutlicher Beweis für die nachexilische Abfassung der tritofjes. Schrift. 4 Jerusalem wird wie c. 60: nicht besonders genannt. Es soll nicht mehr heißen 'Asuba, sondern Chesjibah, beides sind wirklich vorkommende Frauennamen s. I. Reg. 22<sup>42</sup>. II. Reg. 21. Durch den ersten Namen, der doch nicht wirklicher Name des gegenwärtigen Jerusalems ist, wird die Absicht des Vf.s, nicht den wirklichen künftigen Eigennamen der Stadt anzugeben, sondern nur den Gegensatz zwischen Jetzt und Künftig gefällig und pointiert auszusprechen, ebenso deutlich, wie durch die Namensverwandlung, die mit dem heiligen Lande vorgenommen wird und die nicht den Sinn haben kann, daß Palästina künftig בעילה (denom. von בעל, Eheherr) heißen soll. Mit Wort ist שִׁמְכָהּ auszusprechen nach c. 54<sup>1</sup>, welche Stelle augenscheinlich unseren Vf. angeregt hat, ferner aus metrischen Gründen das zweite עַל-יְמִינֶיךָ zu streichen als ungeschickte Ausfüllung des vermeintlich zu kurz geratenen zweiten Stichos durch einen Abschreiber oder Leser. V. 4b ist eine öde Wiederholung des vorhergehenden Distichons und würde bei einem besseren Schriftsteller für eine Variante zu ihm gehalten werden müssen, aber Tritofjes. hat öfter solche leere Wiederholungen vgl. 3. B. c. 60<sup>19. 20</sup> 5 Solche Vergleichen wie hier, durch bloße Koordination der verglichenen Glieder, mit Weglassung der Vergleichungspartikel, sind in der gnomischen Sprache des A. T.s (vgl. G.-K. § 161a) und anderer Literaturen (auch der unsrigen) häufig; de Sag.s כְּבֶעַל für כִּי יִבְעַל ist daher nicht nötig. כְּשִׁוִּי ist acc. zu יִשְׁוִי. Das Bild in v. 5a wäre aber ganz verunglückt, wenn der Vf. כְּבָנֶיךָ geschrieben hätte: die Söhne einer Stadt können nicht deren Ehemann sein. Nach Lwytz und Koppe ist daher כְּבָנֶיךָ (oder כְּבָנֶיךָ als Singul.) zu lesen. Dillm. behauptet freilich, daß damit „das Sinnspiel mit der doppelten Bedeutung des בעל [Eheherr und Bürger] verkannt wird“, aber wohl nur aus Vorliebe für die Stümpereien seiner Autoren, denn daß zwischen die Bilder von der Heirat Jahves und Zions nicht der Gedanke an das Bürgertum der Juden

<sup>6</sup> „Über deine Mauern, Jerusalem, bestellte ich Wächter,  
 Den ganzen Tag und die ganze Nacht, nimmer schweigen sie“.  
 Ihr, die ihr Jahve erinnert, habt keine Ruhe!  
<sup>7</sup> Und gebt ihm keine Ruhe, bis daß er aufrichte  
 Und bis er Jerusalem mache zum Ruhm auf Erden!  
<sup>8</sup> Geschworen hat Jahve bei seiner Rechten und seinem starken Arm:  
 Wahrlich, nicht gebe ich dein Korn noch länger als Speise deinen  
 [Feinden,  
 Noch sollen Barbaren trinken deinen Most, um den du dich mühtest,

eingeschoben werden kann, wenn der Vf. nicht ganz konfus ist, liegt auf der Hand. Neben c. 54<sup>1</sup> ff. ist c. 49<sup>14</sup> ff. das Vorbild unserer Strophe. Tritojef. konnte sich den Gedanken, daß Jahves Zusammenleben mit Zion immer noch Sache der Zukunft sei, trotz der Wiederaufrichtung der Tempelgemeinde aneignen, weil das von Djes., Haggai, Sacharja gewissagte Heil immer noch ausstand und es schien, als ob Jahve gar nicht der Herr und Schutzgott Jerusalems sei (c. 63<sup>19</sup>) und nicht im Tempel wohne (Mal. 3<sup>1</sup> ff.). 6 In den beiden ersten Distichen wird Jahve, wie öfter bei Tritojef. und übrigens auch bei anderen, unvermittelt redend eingeführt. Er hat „Wächter“ über Jerusalems Mauern bestellt, die weder bei Tage noch bei Nacht schweigen, die ihn ununterbrochen um die Wiederherstellung der Mauern bestürmen; noch charakteristischer werden sie im dritten Distichon die „Erinnerer“ genannt, als hätten sie das Amt, das der מוֹכִיר genannte Beamte beim Könige hat (c. 36<sup>3</sup>). Diese Erinnerer sind schwerlich Propheten (Del., v. Or.), obwohl ja tatsächlich nach v. 1 unser Vf. eben daselbe tut, was ihnen hier zugeschrieben wird, denn es wäre ein wunderlicher Gedanke, daß Jahve Propheten zu dem Zweck aufgestellt hätte, nicht etwa zum Volk zu reden, sondern Tag und Nacht Jahve selber an frühere Verheißungen zu erinnern, und gab es denn so viele Propheten (c. 61<sup>1</sup> ff. verrät nichts davon)? und wie kommt der Vf. dazu, ihnen die Ermahnung v. 6b. 7 zu geben? Die Meinung gar, daß unser Autor in v. 6a rede und daß er fromme Jahvegläubige zu dem Wächteramt bestellt habe, verdient bloß als Kuriosum Erwähnung. Vielmehr sind die alten jüdischen Erklärer und Ex., Cheyne u. a. im Recht, wenn sie darunter himmlische Beamte verstehen, die eine formell ähnliche, materiell freilich verschiedene Aufgabe haben wie der מוֹכִיר Hes. 29<sup>18</sup> und daselbe tun, was der Engel Jahves Sach. 1<sup>12</sup> tut. Sie bilden die unsichtbare Schutzwache Jerusalems, speziell seiner Mauern, seit diese von den Samariern niedergeworfen sind (Neh. 1<sup>3</sup>, wenn man nicht lieber annehmen will, daß dies Gedicht noch vor dem Neh. 1 gemeldeten Ereignis verfaßt ist); sie erinnern Jahve ähnlich, wie jener Sklave täglich den Perserkönig an die Athener erinnern mußte, an die Wiederaufrichtung und Verherrlichung Jerusalems. Im Hintergrunde steht die Vorstellung von einer himmlischen Beamtenhierarchie, die in noch unausgebildeter Form schon älter ist (vgl. I. Reg. 22<sup>19</sup> ff.), im Exil unter dem sichtslichen Einfluß Babyloniens weiter entwickelt wurde und dann von Sacharja teils noch bereichert, teils aber schon als so sehr bekannt vorausgesetzt wird, daß seine Ausführungen über die himmlischen Einrichtungen für uns deswegen nicht immer leicht verständlich sind. Die spätere Zeit kennt auch „Wächter“ in anderen Ämtern (B. Henoch) und Schutzgeistern der Einzelnen. Der Prophet fordert jene Wächter auf, sich keine Ruhe zu gönnen, ja auch Jahve keine Ruhe zu lassen 7, bis er Jerusalem in der ganzen Welt zum Ruhm gemacht habe (vgl. c. 60<sup>18</sup>. 61<sup>11</sup>). Jahves Verhalten gegenüber Jerusalem wird hier wie überhaupt bei Tritojef. ganz anders dargestellt als bei Djes. Bei diesem erinnert sich Jahve selber an Jerusalem c. 49<sup>18</sup>; er hat es auf seine Handflächen gezeichnet und läßt seine Erbauer eilen; er ist der eifrige, der zukommende, während das Volk sich gleichgültig oder zweifelnd zurückhält. Bei Tritojef. dagegen sieht die Gola eifrig nach dem „Licht“ aus, aber Jahve scheint sich zurückgezogen zu haben, seine Zeit (vgl. c. 60<sup>22</sup>) ist noch nicht gekommen; die Enttäuschung, die man Sach. 1<sup>1</sup> ff. hinter den Zeilen findet, hat sich hier zur Ungeduld gesteigert. 8 Aber Jahve wird helfen. Er hat geschworen (vgl. zu c. 54<sup>9</sup>) bei seiner Rechten (ohne כִּי wie c. 41<sup>10</sup>) und seinem starken

<sup>9</sup>Sondern die jenes ernten, sollen es essen und Jahve loben,  
Und die diesen sammeln, sollen ihn trinken in meinen heiligen  
[Vorhöfen.]

<sup>10</sup>Zieht, zieht durch die Tore, ebnet des Volkes Weg,  
Bahnt, bahnt die Bahn, befreit sie von Steinen!

Arm, also: so wahr er die Kraft hat zu helfen, daß die Feinde nicht wieder die Tempelgemeinde brandschatzen sollen. Die Barbaren könnten hier allenfalls die Perser sein, deren Statthalter „das Volk beschwert und Brot und Wein von ihm genommen hatten usw.“ (Neh. 5<sup>15</sup>), aber vielleicht sind doch noch mehr jene Leute gemeint, die als Sions Feinde bezeichnet werden, das sind aber vor allem die Samariter und ihr Anhang (Neh. 4<sup>9</sup>), die also, obwohl größtenteils Israeliten oder Halbisraeliten, des Schimpfes halber Barbaren genannt werden (wie Hesekiel c. 16<sup>1</sup> ff. sogar die Jerusalemer als Amoriter und Hethiter bezeichnet); und angespielt wird auf deren räuberische Einfälle in das Gebiet der Gola, wie sie auch in den späteren Jahrhunderten noch vorkamen (vgl. z. B. Jos. Ant. XII, 4<sup>1</sup>). Daß hier nicht Dtsch. spricht, sondern ein Schriftsteller aus der Zeit, wo die Juden im eigenen Lande wohnen, ist doch klar; Jerusalem baut hier Korn und Wein und muß sich beides wegnehmen lassen. Der Relativsatz am Schluß aus c. 47<sup>15</sup>. 9 Womöglich noch stärker für nachexilische Abfassung sprechen die „heiligen Vorhöfe“ Jahves, deren Nennung natürlich hier so wenig „prophetisch“ sein kann wie die des Tempels in c. 56<sup>7</sup> ff. 60<sup>7</sup>. 13. 66<sup>8</sup>, denn wenn es heißt: deine Feinde sollen deinen Wein nicht länger austrinken, sondern du selbst in meinen Vorhöfen, so kann man doch nicht ein fut. exact. einschieben: wenn nämlich die Vorhöfe erst erbaut sein werden! wer so etwas sagen will, würde natürlich erst von der Erbauung gesprochen haben. יְדוֹנָנוּ ist zu schreiben (nicht mit נָ oder נִ). Die richtige Verteilung der Suffixe der beiden Partizipien auf die beiden Substantive Korn und Wein ist zwar nicht schwer, aber nur ein Schriftsteller am Schreibtisch kann sie uns zumuten. Der Vers redet von den drei großen Festen, die seit dem Deuteronomium (c. 16) am Tempel gefeiert werden und an denen man Gott für die neue Korn- und Weinernte dankt, den Festjubiläum (הַלְלוּ) anstimmt und sich beim Genuß der neuen Gaben „vor Gott freut“. In der letzten Zeit mochte diese Freude durch die Razzien der feindlichen Brüder oft vergällt worden sein, denn ohne eine besondere Veranlassung hätte doch der Vf. diese ganz speziellen Zusicherungen nicht an die große Verheißung von Jerusalems Ruhm in der ganzen Welt angeschlossen.

62, 10—12 fährt zwar in denselben Pentametern fort, aber nicht in den fünfzeiligen Strophen, hebt auch v. 10 ganz neu an, scheint also ein kleines Gedicht für sich zu sein, das zwei Strophen zu je vier Pentametern enthält. Der Vf. fordert auf, den Weg des Volkes zu bahnen, denn die Diaspora soll „durch die Tore ziehen“. Die starke Benützung deuterojesaja. Zitate rächt sich durch allerlei Unklarheiten. 10 Die Anrede an Zion, die v. 12b wiederkehrt, wird hier ersetzt durch einen Plural, der offenbar die Bewohner Sions meint; im Anschluß an die Anspielung auf die Feste v. 9 werden sie aufgefordert, durch die Tore, nämlich des Tempels, zu ziehen. Aber sie sind ja nur ein kleiner Teil des Volkes, der größte Teil wohnt in der Ferne „bis zum Ende der Erde“, diesem sollen sie den Weg ebnen und „von Steinen entsteinen“. Das Zitat aus c. 40<sup>3</sup> ist in charakteristischer Weise abgeändert (wie c. 57<sup>14</sup>): die Wüste fehlt, auch der Dativ „unserem Gotte“, denn es handelt sich nicht mehr um den Zug Jahves und der Exulanten von Babel nach Palästina, vielmehr hat Gott schon seinen Sitz im Tempel (c. 66<sup>8</sup>), wenn auch noch nicht in der erhofften sinnlichen Herrlichkeit, kann also wohl vom Himmel herab zur unmittelbaren Verbindung mit seinem Volk herabsteigen (c. 63<sup>19</sup>. 64<sup>1</sup>), aber nicht mehr von Babel durch die Wüste heranziehen; so sind es auch nicht die Unsichtbaren von c. 40<sup>3</sup>, die den wunderbaren Wüstenweg schaffen, sondern die Jerusalemer, die den Zugang von Steinen, von Anstößen, wie c. 57<sup>14</sup> sagt, befreien sollen. Man kann darüber streiten, ob Tritojes. die Wegbahnung im wörtlichen oder übertragenen Sinn verstanden haben will, ob es heißen soll: richtet die Straßen, auf denen man zum Tempel wandert, für die draußen wohnenden Juden her, oder ob allgemein von der Beseitigung aller,



Hißt ein Panier über die Völker, [erhebt die Hand ihnen]  
<sup>11</sup>Siehe, Jahve ließ verkünden bis zum Ende der Erde.  
 Saget der Tochter Zion: siehe, dein Heil kommt,  
 Siehe, sein Lohn ist mit ihm und seine Vergeltung vor ihm!  
<sup>12</sup>Und nennen wird man sie das heilige Volk, die Erlösten Jahves,  
 Und du wirst genannt: Gesuchte, Stadt, die nicht verlassen ist.

besonders auch der moralischen Hindernisse die Rede ist, die dem Kommen jener großen Zeit im Wege stehen, wo alle „Erlösten Jahves“ Jerusalem aufsuchen; c. 57<sup>14</sup> und die folgende Strophe sprechen wohl eher für das letztere. Dillm. erklärt: zieht durch die Tore Babels und der anderen Orte, wo Exulanten wohnen! und die weitere Aufforderung sei an den Vortrab der Exulanten gerichtet als „die Bahnmacher des Zuges, wie sie bei jedem größeren Zuge sind“. Wenn man Deuterosef. für den Vf. hält, mag man ja so erklären müssen, aber vom Ausziehen aus Babel und anderen Orten ist mit keiner Silbe die Rede, und Djes. spricht aus guten Gründen niemals von menschlichen Bahnmachern des wunderbaren Wüstenzuges. Dem dritten Distichon von v. 10 fehlt der zweite Stichos, der nach c. 49<sup>22</sup> etwa gelaute haben könnte: שָׂא יָדְךָ לְיִשְׂרָאֵל. Wie die Jerusalemer ein Panier über die Völker erheben können, ist schwer einzusehen; später (c. 66<sup>19</sup>) spricht der Vf. besser von einem Zeichen, das Gott selber gibt, ebenso tut es die Nachahmung c. 49<sup>22</sup>. Der Sinn der Aufforderung ist freilich klar: die Juden selber sollen die Diaspora zurückrufen und ihr die Heimkehr lieb und leicht machen, indem sie die Ärgernisse im Schoß der Tempelgemeinde entfernen; Tritosef. mag Kunde davon gehabt haben, daß die Zustände in Jerusalem manchen sonst willigen Juden im Ausland von der Übersiedelung nach der alten Heimat zurückhielten. Daß er sich undeutlich ausdrückt, daran ist seine Nachahmung Djes.'s schuld; Djes. ist seine Stütze und zugleich sein Unglück. Sein Zeitgenosse Maleachi redet, wie ihm der Schnabel gewachsen ist, und tut wohl daran. 11 Wieder eine ganze Reihe von Zitaten aus Djes. Im ersten Distichon wird c. 48<sup>20</sup> variiert, aber während nach Djes. die Israeliten die Kunde von ihrer Erlösung bis ans Ende der Welt erschallen lassen, hat hier Jahve hören lassen — was? das wird nicht gesagt. Denn selbstverständlich kann nicht etwa der folgende Imperativ: saget der Tochter Zion usw. den Inhalt des רַשְׁמִי' angeben, da es absurd wäre, die Aufforderung zur Benachrichtigung Zions über das kommende Heil in Armenien oder Meroe erschallen zu lassen. Was Jahve bei Djes. hören läßt, ist immer eine Weissagung, die Verheißung der anbrechenden Zeit der Erlösung; dies muß auch Tritosef. meinen, gebraucht aber das ihm aus der Lektüre seines Vorbildes so geläufig gewordene Wort im absoluten, technischen Sinn: Jahve hat die Heilsankündigung ergehen lassen. Die Fortsetzung bestätigt diesen Inhalt des רַשְׁמִי' wenigstens indirekt, freilich nur indirekt: man kann ihr ja nicht etwa direkt den Satz entnehmen: das Heil kommt, denn wenn Jahve diesen Satz am Ende der Welt bekannt machen ließ, sollten doch nicht mehr andere aufgefordert werden müssen, dies nun auch der Stadt Zion bekannt zu machen! Die zweite Strophe besteht aus dem zweiten und dritten Distichon von v. 11 und aus v. 12. Die erste Hälfte, v. 11 b. c, enthält fast wörtliche Zitate aus c. 40<sup>9, 10</sup>, jedoch mit der bemerkenswerten Abweichung, daß nicht Jahve selber, sondern das Heil kommt. Hier ist die Abhängigkeit Tritosef.'s abermals Ursache seiner Unklarheit, denn die zweite Hälfte des Zitats: sein Lohn ist mit ihm . . . vor ihm, gibt doch nur mit dem ausgelassenen Satz: Jahve selber kommt, einen rechten Sinn. Die alten Übersetzer verstehen freilich יִשְׁעֶךָ konkret als „dein Retter“, aber daß Tritosef. das Kommen Jahves absichtlich übergeht, zeigt ja auch v. 10. Lohn und Vergeltung sind für ihn bei seiner Neigung für Werkgerechtigkeit gar zu brauchbare Begriffe, darum widerstand er der Loöung nicht, das Distichon mit aufzunehmen. 12 schließt sich stilistisch ungeschickt an die Zitate an. הָרֶם bezieht sich auf ein Substantiv, das der Vf. wohl in Gedanken gehabt, aber nicht geschrieben hat, auf die Juden der Diaspora, die dann nachträglich als die Erlösten Jahves gekennzeichnet werden (c. 51<sup>10</sup>). Sie sollen gelten als das „heilige Volk“, als die Priesterkaste der Menschheit c. 61<sup>6</sup>, selbstverständlich mit Einschluß aller Vorrechte eines priesterlichen Adels (vgl. Ex. 19<sup>6</sup>). Zion heißt dann eine gesuchte, viel

\*Wer ist das, der da kommt ge-  
[rötet,  
Er, prangend in seinem Ge-  
[wand,

röter die Kleider als ein Winzer,  
schreitend in der Fülle seiner Kraft?

aufgesuchte Stadt; der Gegensatz ist offenbar nicht die unbewohnte Stadt, sondern die mit geringem Verkehr vgl. c. 60<sup>15</sup>. Fast sollte man aus diesem Ausdruck schließen, daß Tritojes. auch schon zufrieden gewesen wäre, wenn die Diasporajuden die heilige Stadt nur fleißig aufgesucht, aber ihren Wohnsitz, natürlich unter günstigen und ehrenvollen Bedingungen, in der Fremde beibehalten hätten; überhaupt fällt auf, wie wenig eigentlich die Rückkehr der zerstreuten Juden ausdrücklich zur Sprache kommt. נָעוּב, nur ein Gliedwort zur Ausfüllung des Distichons, ist als perf. niph. punktiert, vielleicht weil c. 60<sup>16</sup> u. o. das part. vom gal genommen wird. Bei v. 12b hatte der Vf. wahrscheinlich und hoffentlich v. 4a wieder vergessen; dies Nennen und Genanntwerden wird allmählich ein Schrecken für den Leser. Umnamungen kommen übrigens in jenen Jahrhunderten auch in der Wirklichkeit vor, vgl. die Umnamung Eljakims und Matthanjas in Jojakim und Zedekia, außerdem c. 44<sup>5</sup>, 45<sup>4</sup> (Beinamen).

63, 1—6, ein Gedicht in dreihebigen Doppeldistichen über Jahves bevorstehende, von ihm allein, ohne menschliche Beihülfe ausgeführte Rache an den Völkern, durch die sein Volk erlöst wird. Lebhaft und poetisch beginnend, verliert es sich nach Tritojes.s Art bald in Wiederholungen und endigt abrupt, woran aber der Ausfall von mindestens einem Stichos am Schluß schuld sein mag. Über eine andere entfernte Möglichkeit s. u. zu v. 4 ff. 1 Wer kommt da usw., eine Frage, wie sie öfter vorkommt in solchen Dichtungen, die von mehreren Personen oder Chören wechselweise gesungen werden vgl. z. B. Ent. 36. 610. 85. Ps. 24<sup>8</sup>. 10. Dies volkstümliche Spiel von Frage und Antwort verleiht unserem Gedicht eine dramatische Lebendigkeit (nachgeahmt in einem bekannten Gedicht von E. M. Arndt). Der Dichter versetzt uns mitten in die Zukunft. Mit Bezug auf den Rhythmus und das Paseq lese ich חַבֵּרָה für חַבֵּרָה. Nach der Meinung der alten Übersetzer und Punktatoren würde nun gefragt: wer ist das, der da von Edom kommt, mit roten Kleidern von Bogra (c. 34<sup>8</sup>). Man sollte denken, wer schon weiß, woher der Kommende kommt, der weiß auch, wer es ist, braucht auch nicht mehr so zu fragen, wie v. 2 tut; dazu wird nachher von Edom gar nicht mehr gesprochen, wohl aber von den Völkern im allgemeinen. Daher kann man nicht umhin, mit de Lag. מַבְצָר (nach Na. 24) für מַבְצָר und מַבְצָר für מַבְצָר (LXX hat מַבְצָר) zu lesen. Diese Lesung paßt allein zu dem Gedicht, weil das „Jahr meiner Erlösten“ nicht durch die Züchtigung Edoms gedeckt oder zu ihr in Parallele gebracht werden kann, paßt auch allein zu Tritojes.s Schrift, der niemals ein bestimmtes feindliches Volk nennt, die Samarier für die eigentlichen Widersacher Jahves und seines Volkes ansieht und zu dessen Zeit die Edomiter sich in so reduzierten Umständen befanden, daß sie eher als schon Gezüchtigte, denn als noch zu Züchtigende gelten konnten. (Mal. 1<sup>3</sup> ff.) Das Gedicht gewinnt selber unleugbar durch die Änderung, denn während zu dem großen Endgericht über die Völker Jahves persönliches Dreinschlagen und darauf folgendes Erscheinen unter dem eigenen Volke gut stimmt, stände seine Parodie mit der Züchtigung des kleinen Nachbarvölkchens in gar zu auffallendem Mißverhältnis. Denn daß man die letztere mit dem Weltgericht nicht so in Verbindung setzen darf, daß Edom als das zuletzt zertretene Volk gedacht werde, ergibt sich klar genug aus der Darstellung, die offenbar nicht eine lange Reihe von Straftaten, sondern Eine große Handlung schildern will. חַבֵּרָה eigentlich scharf, grell, hier von der stehenden Farbe. חַבֵּרָה בְּלִבְיָשׁ, LXX ὁπαῖος ἐν στολῇ, prangend in seinem Gewande, dem Gewande des Siegers, den als solchen das Blut an seinen Kleidern kennzeichnet vgl. II. Sam. 12<sup>2</sup>. חַבֵּרָה heißt c. 51<sup>14</sup>: sich krümmend, paßt also nicht, denn daß jemand vor übergroßer Kraft den Kopf beugt (Hitz.), wäre höchstens bei einem Athleten oder Berserker denkbar, der sich zum Angriff anstreckt; nach dem Arabischen bedeutet: reclinato capite incedens (Ges. u. ältere) ergibt es den schwerlich beabsichtigten Sinn „stolz“; daher liest man besser mit Lwith u. a. nach der Vulgata חַבֵּרָה vgl. Jdc. 5<sup>4</sup>. II. Sam. 52<sup>4</sup>. Die Antwort v. 1b läßt an Verständlichkeit sehr zu wünschen übrig. Man

„Ich bin's, der prangt in Ge-  
[rechtigkeit,  
<sup>2</sup>Warum ist rot dein Gewand

<sup>3</sup>Die Kelter trat ich allein,

Und ich trat sie in meinem Zorn  
Und es spritzte ihr Saft auf meine  
[Kleider,

<sup>4</sup>Denn ein Tag der Rache ist  
[in meinem Herzen,

[ich], groß [an Kraft] zu helfen.“

und deine Kleider wie eines Kelter-  
[treters?

und aus den Völkern war niemand  
[mit mir,

und zertrat sie in meinem Grimm,  
und all' meine Gewandung hab'  
[ich besudelt,

und das Jahr meiner Erlösten ist  
[gekommen.

überfetzt: ich bin's, der da redet von Gerechtigkeit (= Heil) oder in Gerechtigkeit (d. h. richtig, redlich), streicht auch wohl die Präposition ב, aber was soll denn das Reden? Zu erwarten ist ein Ausdruck, der auf die Frage Bezug nimmt, auf sie zurückgreift; ich halte כִּרְבֵּר mit Cheyne für entstellt aus כִּרְבֵּר (Cheyne כִּרְבֵּר): das Blut an meinen Kleidern bezeugt vollzogene Gerechtigkeit vgl. c. 59<sup>17</sup>. Auch der zweite Stichos ist beschädigt, er ist zu kurz, und רַב mit ל und dem inf. ist auffällig. Möglich wäre רַב von רִיב (Winkler), doch bliebe auch dann der Stichos defekt. Da auch hier die Annahme am nächsten liegt, daß die Antwort der Frage möglichst genau Entsprochen hat, so setze ich mit Cheyne ein כִּח hinter רַב ein und wiederhole des Metrums wegen vorne das אֲנִי. Der Redende nennt sich zwar nicht mit Namen, aber die Gerechtigkeit und die siegreiche Kraft lassen uns ahnen, wer es ist. Aber warum, fährt der Frager 2 fort, ist dein Gewand so rot? Der Ausdruck: deinem Gewande ist Rotes, soll wohl besagen, daß das Gewand nicht an sich selber rot ist, sondern nur rote Flecken hat, aber das hätte der Leser auch begriffen, wenn bloß der nom. לְבוּשִׁי dastände, der zum parallelen Stichos besser stimmt und dem künstlichen dat. vorzuziehen sein wird. דֶּרֶךְ scil. יין c. 16<sup>10</sup>; נָתַן von gint in der Pausa unverändert Olsh. S. 281. 3 Jahve hat die Kufe (Hagg. 2<sup>10</sup>) getreten, davon ist sein Gewand rot geworden. Er tat es allein, kein Mann aus den Völkern half ihm. Also von Tyrus keine Spur, die Völker sind regungslos wie in Sach. 1. Die Suffixe der Verben und das von נִצָּחִים beziehen sich auf dieselben Völker, denen auch Sach. 1<sup>15</sup> die gegenwärtige Gleichgültigkeit ebenso angerechnet wird wie die frühere Feindseligkeit. Seit dem Deuteronomium fühlt sich der Jude im Gegensatz zu aller Welt, erst von da an bekommt das Wort גֵּוִי den Sinn, den wir durch das Wort Heiden ausdrücken. Es wird hier gar nicht angenommen, daß ein ganzes Volk auf Seiten Jahves hätte stehen können, aber „ein Mann“ aus ihnen, meint Tritojef., hätte sich doch als Jahves Werkzeug sollen finden lassen, hatte doch Dtsj. einen solchen Mann gekannt und genannt (hier paßt, anders als c. 59<sup>18</sup>, das אִישׁ אֶיךָ). Die Perfekte wie die Form וַיִּי (von וָיָהּ s. zu c. 52<sup>15</sup>) zeigen, daß der Vf. erzählt, daß also die drei Imperfekte das ו cons. haben müssen. אֲנִי אֶלְתִּי ist aramäische Aussprache für הִנְאֶלְתִּי (G.-K. § 53<sup>3</sup> Anm. 3 vgl. zu c. 19<sup>8</sup>) oder vielmehr für הִנְעֶלְתִּי (s. zu c. 59<sup>3</sup>). Trotz der erzählenden Form aber haben wir hier natürlich ebenso ein reines Zukunftsbild wie c. 59<sup>16</sup> ff. oder c. 5<sup>25</sup>. 4 Dies Keltertreten bedeutet die Rache an den Völkern und die Erlösung des Jahvevolkes. Jahr und Tag wie c. 61<sup>2</sup> (34<sup>8</sup>). בְּלִבִּי, in meinem Herzen, bei mir beschloßen, fällt eigentlich aus dem Bilde heraus, das ja die Rache als schon vollzogen darstellt. Etwas erträglicher wäre die Wendung, wenn v. 4 den Abschluß bildete, der sich dann selbständiger gegen die vorhergehende dramatische Szene verhalten könnte. In der Tat ist es möglich, daß v. 4 urprünglich der Schluß war. Denn v. 5 und 6 bringen nur Wiederholungen und sehen aus wie eine Variante zum zweiten und dritten Distichon von v. 3; in der LXX stimmen v. 6 und die mittlere Partie von v. 3 fast wörtlich überein. Aber nur bei einem besseren Schriftsteller würde man gezwungen sein, v. 5 f. als Variante zu v. 3 bc zu behandeln, bei Tritojef. sind leere Wiederholungen nicht unmöglich. גֵּוִי אֶיךָ wird von vielen für ein Abstr. gehalten, was möglich aber nicht notwendig ist vgl. c. 52<sup>12</sup>. 35<sup>9</sup>, 10; der Sinn des Wortes ist, wie schon zu



- <sup>5</sup>Und ich schaute, doch da war  
[kein Helfer,  
Da half mir mein Arm,  
und ich erstaunte, da war kein  
[Unterstützer,  
und mein Grimm, der unterstützte  
[mich,  
<sup>6</sup>Und ich zerstampfte die Völker  
[in meinem Zorn  
und zerschmettete sie in meinem  
[Grimm  
Und ließ herabfließen zur Erde  
— — — —  
[ihren Saft  
<sup>7</sup>Die Gnaden Jahves will ich preisen, die Ruhmestaten Jahves,  
Gemäß allem, was uns erwiesen Jahve, groß an Güte,  
Was er uns erwiesen nach seiner Barmherzigkeit und der Fülle  
[seiner Gnaden,  
<sup>8</sup>Und sprach: doch mein Volk sind sie, Söhne, die nicht trügen  
[werden,  
Und wurde ihnen zum Retter <sup>9</sup>von all' ihrer Drangsal.

c. 59<sub>20</sub> klar wurde, nicht derselbe wie bei Djes., sondern läßt mehr den ursprünglichen Sinn der Blutrache hervortreten. Es handelt sich hier eben nicht mehr um die bloße Befreiung aus dem Exil, für die das „Jahr“ auch eine ganz unpassende Zeitbestimmung wäre, da mit dem Jahr wegen c. 61<sub>2</sub> nicht etwa das Datum bezeichnet sein kann. Das Jahr meiner Erlösten bedeutet: die dauernde Zeit ihrer Triumphe und ihrer Herrschaft über die Welt. Die beiden impf. in v. 5a sind wieder mit dem י consec. auszusprechen. Über das Verhältnis von v. 5 f. zu c. 59<sub>18</sub> f. s. diese Stelle. 6 Am Schluß fehlt ein Stichos, was man, wenn man will, für die Meinung verwerten kann, daß v. 5 f. nur eine Variante zu v. 3 b c ist. LXX und Manuskripte (i. Ausg. von Bär-Def. S. 89) haben die Variante אֲשֶׁר־אֲשֶׁר־אֲשֶׁר für אֲשֶׁר־אֲשֶׁר, die auch die bessere ist, denn „trunken machen“ paßt nicht zwischen die Verben des ersten und dritten Stichos, würde auch Streichung des ב in בְּחַמְתִּי wünschenswert machen. Für die futura sind wieder impf. cons. zu lesen, die scriptio plena spricht nicht dagegen (Dillm.), da ja doch die 1. pers. sing. auch nach י cons. gewöhnlich die unverkürzte Form beibehält. — Das folgende Gedicht scheint

63, 7—16 zu umfassen und in Strophen zu je fünf Pentametern geschrieben zu sein; allerdings bleibt die Abgrenzung etwas unsicher, weil der Text hin und wieder in Unordnung ist und das Gebet v. 17 ff. sich inhaltlich nahe mit diesem Gedicht berührt. Letzteres beginnt mit einer Danksgiving für die früher von Jahve dem Volk erwiesenen Wohltaten, klagt darauf, daß jetzt wegen der Sündhaftigkeit des Volkes die Gnadengegenwart Gottes vermißt werde, und schließt mit der Bitte, Jahve, der einzig wahre Vater Israels, möge vom Himmel her ein Einsehen haben. So viel Theologie in dem Gedicht steckt, so ist es doch nicht ohne eine gewisse ergreifende Wirkung, die Klage kommt dem Vf. aus dem Herzen. 7 Danksgiving und Lobpreis wird nicht leicht in alttestamentlichen Bittgebeten verabsäumt. Die Gnadenerweisungen der alten Zeit, die Rettung aus Ägypten, waren zugleich Ruhmestaten (c. 60<sub>6</sub>) Jahves, die immer aufs neue gottesdienstlich verherrlicht (רוֹבֵרֵר, s. zu c. 26<sub>8</sub>) werden müssen. Zu כַּעַל s. zu c. 59<sub>18</sub>. Vor רַב רַב ist mit der LXX das י zu streichen und רַב־מִוֹב mit יָרוּחַ zu verbinden, das gewiß nicht geschrieben wäre, wenn es nicht das adj. stützen sollte. Zu streichen ist ferner לְבֵית יִשְׂרָאֵל als sachlich überflüssig und stilistisch ungeeignet, letzteres auch deswegen, weil das zweite אֵשֶׁר das erste fortsetzen soll, also möglichst nahe daran zu rücken ist. Für גְּמֹלָה, dessen Suff. von dem Einschleßel beeinflusst ist, muß nach der LXX מִלְּגִי wiederhergestellt werden. 8 וַיֹּאמֶר setzt den Nebensatz von v. 7 fort und gibt den Grund für Jahves viele Gnadenerweisungen an: nur, nichts als mein Volk sind sie (jeder Zweifel ist ausgeschloffen), Söhne, die nicht Trug üben werden. שָׁקֶר absolut wie כֹּזֵב, כֹּזֵב c. 30<sub>9</sub>. 57<sub>11</sub> vgl. Ps. 89<sub>34</sub>, wo באֲמוֹנָה vervollständigend hinzugesetzt ist. In Folge dieses Vertrauens wurde Jahve ihnen ein Retter v. 8b, wovon, sagen die beiden ersten Wörter von v. 9, die den zweiten Stichos des fünften Distichons bilden und daher mit der LXX

Nicht ein Bote und ein Engel,	sein Angesicht rettete sie,
In seiner Liebe und Schonung	hat Er sie erlöst
Und hob sie auf und trug sie	alle Tage der Vorzeit.
<sup>10</sup> Sie aber wurden widerspenstig und betrübten	seinen heiligen Geist,
Da ward er ihnen verwandelt zum Feinde,	hat Er sie bekämpft.

zum Vorhergehenden zu ziehen sind. Ob man כַּחֲלֵי oder mit der LXX כַּחֲלֵי liest, macht keinen großen Unterschied, aber כַּ ist wohl Folge (wenn nicht Ursache) eines falschen Verständnisses des Folgenden. Daß die vier ersten Wörter von v. 9 sich nicht miteinander zu einem Satz verbinden lassen, ergibt sich aus den vielen dissonierenden unglücklichen Erklärungsversuchen: in all ihrer Not war er nicht Bedränger oder war keine (wirkliche) Not oder war [noch] nicht Not (da half er schon) oder, nach dem Qre לֵי, war ihm Not, wo überall das Ktib künstliche Sätze oder Zusätze bedingt und das Qre einen naiven Gedanken ergibt, der grade zu Tritojes. und zu diesem Gedicht nicht paßt. Dazu kommt, daß der hebr. Text einen Engel des Angesichts schafft, der sonst nicht bekannt ist und in dessen Auffassung selbst Dillm. (der Engel, in dem Gottes panim gegenwärtig ist) mit seinem Lehrer Ew. (der Engel, der vor Gott steht) nicht übereinstimmt. Der Versbau zeigt, daß mit לֵי ein neuer Satz beginnt, daß daher mit der LXX צַר (= ציר) zu lesen ist. צַר dient neben מַלְאָךְ (der stat. abs. zu lesen) nicht nur zur Ausfüllung des ersten Stiches, sondern zur Hervorbringung der Nuance: keinerlei Engel, der eben nur Engel, Bote und mit einem vorübergehenden Auftrag abgesandt war. Den Gegensatz zu solchen untergeordneten Boten, die auch wohl einmal an die Heiden geschickt werden (Ob. 1), bildet פָּנֵי, das Angesicht Gottes, das darum noch nicht die eigentliche Persönlichkeit Gottes bezeichnen muß und dies weder hier noch in der unserm Vf. vorschwebenden alten Stelle Ex. 33<sup>34</sup> (פָּנֵי יְיָ) tut, vielmehr dasselbe besagt was sonst מַלְאָךְ יְיָ, nämlich die lokale Erscheinungsform der Gottheit, aber natürlich als Vertreter, Repräsentant, Resident der Gottheit den bloßen Kurieren absolut übergeordnet ist. Diese Gegenüberstellung des mal'ak = äγγελος einerseits und des פָּנֵי יְיָ = מַלְאָךְ andererseits ist freilich nicht ursprünglich, aber doch wohl schon ziemlich alt, sofern schon die an der Himmelsleiter auf- und niedersteigenden mal'akim (Plur.) des Elohisten Gen. 28 die Auflösung des alten Mal'ak-Jahve-Begriffs verraten. Letzterer wäre vermutlich ganz verschwunden, wenn nicht die Theokratie für ihren Tempel die vollgültige Vertretung der Gottheit nötig gehabt hätte; erst das Christentum kann ihn entbehren, weil es die lokale Vertretung Gottes durch die persönliche im Gottessohn ersetzt. Eben darin besteht nun aber nach der nachexilischen Vorstellung der Glanz und die Vorbildlichkeit der mosaischen Zeit, daß damals das panim sichtbar zugegen war, nicht etwa, wie in der späteren Zeit, ab und an einmal ein Engel erschien, während man in der Gegenwart eine Scheidewand zwischen dem panim und sich fühlt (59<sup>2</sup>) und nur von der eschatologischen Wendung die volle Wiederkehr der mosaischen Herrlichkeit erwartet (c. 45 f.) Im zweiten Distichon von v. 9 sind אֶחָדָה und חֲמִלָה wohl als inf. gedacht, das zweite Wort eine Reminiszenz aus Gen. 19<sup>16</sup> und nach Analogie dieser Stelle wahrscheinlich auf die Verschönerung bei den ägyptischen Plagen zu beziehen. Das dritte Distichon v. 9b ist Nachahmung von c. 46<sup>5</sup>; das piäl der Verben malt die Dauer. Wie weit für den Vf. die Tage der Vorzeit gehen, sagt er leider nicht, aber er steht auch im Folgenden noch immer bei der Zeit Moses und hat als Deuteronomist schwerlich eine gute Meinung von der Zeit nach Josua. Auch die beiden Distichen 10, die mehr eine Vorbereitung auf das Folgende sind, beziehen sich noch auf die mosaische Zeit, denn so gut im Allgemeinen die feindliche Behandlung des Volkes durch Jahve zu manchem späteren Vorfall in der sog. Richterzeit und Königszeit (Ps. 78<sup>59</sup> ff.) stimmte, so wird doch mit חָרָה קִשְׁיוֹ augenscheinlich auf die bekannten pentateuchischen Erzählungen von der Widerspenstigkeit des Volkes gegen Mose angepielt, und auch der Ausdruck: er verwandelte sich in ihren Feind, läßt sich auf nichts so gut anwenden wie auf Jahves Drohungen, das Volk „aufzufressen“. Auch in dieser Beziehung ist die Zeit des Mose vorbildlich, und der Ungehorsam seiner Zeitgenossen liefert den Predigern ebenjogut Tecte wie die Wunderoffenbarungen Gottes. Mit dem heiligen Geist meint der

<sup>11</sup>Und es gedenkt [mein Herz der Vorzeit],      der alten Tage:  
 Wo ist, der heraufbrachte aus dem Meer      den Hirten seiner Schafe,  
 Wo ist, der in ihre Mitte gab      seinen heiligen Geist,  
<sup>12</sup>Der gehen ließ zur Rechten Moses      seinen herrlichen Arm,  
 Der spaltete die Wasser vor ihnen weg,      sich zu machen einen  
 [Namen?]

Vf. nicht bloß die persönliche Prophetengabe Moses, er denkt ohne Zweifel auch 3. B. an die Erzählung Num. 11<sup>25</sup> ff. (Dtn. 34<sup>9</sup>). Vor allen Dingen faßt er den Geist als ein selbstständiges Wesen auf, gleichsam als die Hypostase der Weisagung und besonders der Volksleitung, weil er sonst kaum das Wort **עצב**, fränken, betrüben (vgl. Ps. 78<sup>41</sup>. Eph. 4<sup>30</sup>), hätte gebrauchen können. Heilig nennt der Vf., der ja überhaupt dies Wort liebt, den Geist im Gegensatz zu den unreinen (Sach. 13<sup>2</sup>) Wahrsagegeistern der Lügenpropheten und der Heiden; es ist der Geist, der innerhalb der Gemeinde Gottes waltet und nur für sie da ist, in ihr die Offenbarung der wahren Gerechtigkeit vermittelt und die Reinheit des Kultus garantiert. Der heilige Geist kommt im A. T. nur noch in Ps. 51 vor. Die alten Propheten, die freilich überhaupt vom Geist nicht oft reden, könnten in den meisten Fällen das Beiwort heilig gar nicht anwenden (c. 11<sup>2</sup>. 32<sup>15</sup>. 44<sup>3</sup>). **עצב** ist eng mit dem vorhergehenden perf. verflochten, sonst stände das imperf. cons. 11 Das erste Distichon ist schlecht erhalten, es fehlen zwei Hebungen. **עמו משה** fehlt in der LXX, das erste der beiden Wörter ist offenbar Glosse zu dem zweiten Distichon, das zweite vielleicht auch oder ein vermutlich nicht vom Vf. geschrieben, weil zu weit entferntes Subj. zu **יזכר**. Hinter dies Verb habe ich oben ein **לבי** gesetzt, das wenigstens nichts verderben kann; Ps. 77, der sehr an unser Gedicht erinnert, hätte auch noch anderen Ersatz liefern können. Wo ist jetzt Jahve und sein Wunder! er ist nicht mehr unter uns wie damals, er hat sich von uns in den Himmel zurückgezogen. Eine sehnsüchtige Klage um eine von der Phantasie eines äußerlich und innerlich verarmten Volkes mit glänzenden Farben ausgemalte Zeit. Die Lesart der LXX **המעלה** ist besser als die des hebr. Textes **המעלה**, die einen Sprachfehler enthält (s. zu c. 9<sup>12</sup>) und die im Folgenden **בקרבו** erwarten ließe. Ferner hat Dillm. wahrscheinlich recht mit seiner Vermutung, daß der Plur. **רעי** nur deshalb geschrieben ist, um Aharon miteinzuschließen (vgl. Ps. 77<sup>21</sup>), richtig kann nur der Sing. **רעי** sein vgl. die LXX und die schon erwähnte Glosse **כישע**. Nicht ganz klar ist, ob der Sach: der den Hirten seiner Schafe aus dem Meer steigen ließ, auf die Rettung des Mose aus dem Nil (**י** für Nil wie c. 18<sup>2</sup>. 19<sup>5</sup>) oder auf die Rettung des Volks aus dem Schilfmeer zielt. Ersteres scheint aber den Vorzug zu verdienen, weil eine bessere Ordnung der Gedanken dabei herauskommt. Jahve hat erstens den künftigen Führer seines Volkes aus dem Wasser steigen lassen, hat 2. den heiligen Geist in die Mitte des Volkes gegeben, indem er den Gottesmann nach Ägypten schickte (das Suff. von **בקרבו** muß sich auf **צאן** beziehen, obgleich das eine unglückliche Verbindung ist); er hat 3. nach 12 seinen herrlichen Arm zur Rechten Moses gehen lassen (wieder ein unglückliches Bild, da ein Arm nicht gehen kann), d. h. hat ihn mit Wundermacht ausgerüstet, hat endlich 4. die Wasser des Schilfmeers vor den Israeliten zerteilt und sich dadurch einen Namen gemacht. Da der letzte Stichos von v. 12 überlang ist, so darf man vielleicht **עלם** für einen Zusatz halten; **שם** allein genügt in dem emphatischen Sinne, in dem es von großen ruhmvollen Taten gebraucht wird (vgl. Gen. 6<sup>4</sup>). Wegen **מפניו** kann man das Spalten des Wassers nicht nach c. 48<sup>21</sup> auf das Schlagen des Wassers aus dem Felsen deuten; auch denken sich die Späteren Jahves Ruhm vorzugsweise als Ruhm bei den Völkern, wozu allein die Befiegung der Ägypter paßt. In der folgenden Strophe 13. 14 wird zunächst das Hauptwunder, der Durchzug durchs Schilfmeer, noch etwas weiter geschildert. Jahve ließ das Volk so frei in den Tiefen des Meeres wandern, wie das Roß in der Steppe, auf der Weide, wandert (l. nach der LXX **הוליכם**). **ההמור** ist ein übertriebener Ausdruck für das seichte Schilfmeer; vielleicht hat Tritojef. c. 51<sup>10a</sup> auf das Wunder am Schilfmeer bezogen und übertreibt nun diese Stelle noch durch seinen Plural, um die mosaische Zeit möglichst wunderbar darzustellen. Daß die beiden letzten



<sup>13</sup>Er ließ sie gehen in Ozeanen wie das Roß in der Steppe,  
 Und nicht strauchelten sie, <sup>14</sup>gleich Rindern, die ins Tal hinab-  
 [steigen,  
 [Ließ wandern gleich Schafen sein Volk,] der Geist Jahves leitete es;  
 [Wie ein Hirt seine Herde weidet,] so führtest du dein Volk,  
 Dir zu machen einen herrlichen Namen  
<sup>15</sup>Blicke her vom Himmel und sieh von deiner heiligen Wohnung:  
 Wo ist dein Eifer und deine Kraft, das Brausen deines Innern?  
 Dein Erbarmen halte sich nicht zurück, <sup>16</sup>denn du bist unser Vater,  
 Denn Abraham weiß nicht von uns und kennt uns nicht,  
 Du Jahve bist unser Vater, unser Erlöser von Alters her.

Wörter von v. 13, wo mit der LXX besser אֱלֹהִים zu lesen ist, zu v. 14 gehören, beweist nicht bloß das Metrum, sondern auch der Sinn. Denn jetzt ist v. 14a völlig ungenießbar: wie Rinder, die in das Tal hinabsteigen, führt der Geist Jahves es, das Volk, zu seinem Wohnsitz, oder, mit älteren und neueren Übersetzern, die אֱלֹהִים (oder hiph.) lesen: leitet der Geist es; was soll da der Relativsatz: die ins Tal hinabsteigen? Der Dichter will vielmehr sagen: wie Rinder sicher, ohne zu straucheln, von höheren Weideplätzen zu niederen herabsteigen, so stieg Israel sicher und gefahrlos in das nach des Vf.s Meinung tiefe, abflüßige Bett des Meeres hinab. Augenscheinlich hat sich der Vf. das Schilfmeer etwa ähnlich dem toten Meer als von hohen und steilen Ufern umrahmt vorgestellt. Was hinter תָּרַךְ in v. 14 kommt, ist verstümmelt und offenbar nur durch Konjektur aus dem lesbaren Bestand dreier Disticha hergestellt worden. Hervorgehoben wird hier, als das 5. Werk Jahves, daß er das Volk durch seinen Geist geleitet oder, wenn man תִּנְחֵנוּ beibehält, in seine מְנוּחָה, d. h. nicht zur Ruhe, sondern in seinen Wohnsitz (Dtn. 32o. Gen. 49:15) gebracht habe. Ausgefallen ist ein Substantiv (das Volk, Israel oder dgl.), auf das sich das Suffix von תִּנְחֵנוּ bezieht, ferner ein Begriff, ein Vergleich, der das כֵּן v. 14b veranlaßt hat. Oben ist das Defizit teils aus Ps. 78<sup>52a</sup>, teils aus Jes. 40<sup>11</sup> ergänzt, ausgenommen das Manko im letzten Distichon. Mit v. 14b schließt die Übersicht über die Tage der Vorzeit, deren Ruhmestaten der Vf. preisen wollte und deren Wiederkehr von der eschatologischen Wendung erwartet wird. Diese Erwartung findet einen kurzen, durch das Einlenken in die 2. pers. v. 14b vorbereiteten Ausdruck in der letzten Strophe 15 f. „Blicke her vom Himmel!“ Jahve hat sich abgewandt c. 59<sup>2</sup>, sich in den Himmel zurückgezogen. Dort hat er seine heilige Wohnung (תְּפִלָּתוֹ am Schluß des ersten Distichons ist vom Schluß des vorhergehenden hierhergeraten und in diesem Gebet ein eher unangenehm wirkender Redepuß), seinen Palaß Ps. 29, eine Wohnung, die von den Apokalypstikern (Sach., Henoch, Joh.) mit einiger Zurückhaltung näher geschildert und im allgemeinen nach Analogie des Tempels vorgestellt wird. Er soll endlich ein Einsehen haben, ist es doch, als ob sein Eifer um das Volk und um seine Ehre (vgl. c. 37<sup>22</sup>), seine Krafttaten, das „Brausen seines Innern“ (c. 16<sup>11</sup>) gar nicht mehr vorhanden seien. Der letztgenannte Ausdruck ist nach dem Metrum noch von אֵין abhängig, nicht so der folgende, das Subjekt zu dem wunderlichen אֵלֵי יִתְאַפְּקוּ, für das man אֵל יִתְאַפְּקוּ (das א erst nachträglich eingedrungen) wird lesen müssen. Diese Lesung wird bestätigt durch den ersten Satz in v. 16: denn du bist unser Vater, da dieser Satz doch nicht die Abwesenheit des Erbarmens begründen kann, sondern nur die Bitte um Erweisung des Erbarmens. Einen anderen Vater haben wir nicht, Abraham kennt uns nicht (וְיִצְחָק mit א statt ע soll auf ירְעֵנִי reimen G.-K. § 60 A. 2 vgl. Olsh. S. 469). Wenn dieser Satz nicht reine leere Phrase enthalten soll, so muß es manchen Zeitgenossen möglich erschienen sein, bei den Ahnen (wenn auch just nicht bei dem Ahnherrn Abraham) Hilfe zu finden; es muß das nicht eigentlicher Ahnenkult, es kann auch Nekromantie gewesen sein. Nach Jer. 31<sup>15</sup> klagt und quält sich Rahel wegen des Schicksals ihrer Nachkommen, so kann die Stammutter auch an ihrem Grabe in Einzelsfällen Weissagung und Rat gegeben haben. Unser Vf. will freilich nichts davon wissen, wahrscheinlich nicht deswegen, weil in seiner Zeit der Ahnenglaube schwächer, sondern weil

\* <sup>17</sup>Warum liebest du uns abirren,  
[Jahve, von deinem Wege,  
Wende dich her wegen deiner  
[Knechte,  
<sup>18</sup>Warum haben die Gottlosen deinen  
[Tempel beschimpft,

verhärtetest unser Herz gegen deine  
[Furcht?  
wegen der Stämme deines Erbes!  
unsere Widersacher zertreten dein  
[Heiligtum?

er stärker und gefährlicher geworden war (c. 65<sup>4</sup>). Das שׁכך am Schluß ist eine Abschreiberleistung, denn Tritojes. will nicht betonen, für was Jahve gilt, sondern was er (im Gegensatz zu Abraham) wirklich ist. Ebenso ist auch יִשְׂרָאֵל zur Ausbesserung des vermeintlich defekten Parallelismus hinzugefügt.

63, 17 — 64, 11 schließt sich zwar eng an das Gedicht c. 63<sup>7</sup> — 18 an, hat aber ein anderes Versmaß, gewöhnliche dreihebige Doppeldistichen, und eine viel stürmischere Sprache; indem es die gegenwärtige Lage schildert, bestürmt es mit dringender Ungeduld Jahve um baldige Hülfe und ist ohne Zweifel das Beste, was Tritojes. geschrieben hat. Leider liegt auch hier der Text sehr im Argen. 17 Die Ursache alles Unglücks ist ja die Sündhaftigkeit des Volkes — aber warum ließ Jahve das Volk sich verirren, ja sich verhärten „von deiner Furcht hinweg“, d. h. nicht gerade, daß es Jahve nicht mehr fürchtete, aber doch die Pflichten seiner Religion nicht mehr ordentlich erfüllte! Das Verhalten des Volkes ist so unbegreiflich, daß es wo nicht auf direkte Veranlassung so doch auf Zulassung Gottes zurückgeführt werden muß; hätte Jahve beizeiten eingegriffen, so wäre es nicht so weit gekommen. Der Gedanke der Verstockung lag ja einem Theologen, der das (deuteronomistische) B. Exodus und Jes. 6 kannte, nahe genug; daß ein Pharao verstockt wurde, konnte er verstehen, zur Not auch, daß ein Volk, wie es Hes. 16. 23 schildert, verstockt wurde — aber warum abermals die Gola? Das ist ihm ein Rätsel, um so mehr, als doch Jahve die große Zeit des Heils und der Gerechtigkeit herbeiführen will. Aber eben deswegen hofft er, daß es nur eine Verstockung auf Zeit ist und daß sie durch Beichte und Gebet wieder rückgängig gemacht werden kann: „wende dich her“, wende dich nicht länger von uns ab, wir sind doch dein Volk! In v. 17a liest man wohl besser mit der LXX רָכַב v. 17b ist wegen des Metrums mit der LXX לָמַעַן zu wiederholen. Betreffs נִחַלְתָּהּ s. zu c. 47<sup>6</sup>; die „Stämme“ werden bis zur Rückkehr der Diaspora durch die Gola repräsentiert. Der erste Stichos von v. 17b ist Ps. 90<sup>13</sup> nachgeahmt. 18 לַמַּצְעָר hat bei den Exegeten, die die Stelle dem Jes. oder Dtjes. zuschreiben, die wunderbarsten Deutungen oder Umdeutungen erfahren; wenn es richtig ist, kann es schwerlich etwas anderes bedeuten als „auf kurze Zeit“, dann aber selbstverständlich nicht auf die Zeit von Josua oder David bis auf das Exil, sondern nur auf die Zeit von Serubabel bis etwa auf Esra gehen. Der Sinn muß dann sein: früher hat Israel das Land viele Jahrhunderte inne gehabt, bis das Sündenmaß so angehäuft war, daß es den Heiden überliefert werden mußte, jetzt ist es erst etwa achtzig Jahr wieder in dessen Besitz, aber schon scheint wiederum der Zusammenbruch nahe zu sein, denn abermals haben die Widersacher die Oberhand. Aber der Text ist nicht richtig, denn das מַצְעָר läßt sich mit dem מַעֲוֹלִים v. 19 nur künstlich vereinigen. Viel besser ist die von Marti vorgeschlagene Lesung: לְמַחֲרָה צָעִיר וְשָׁעִים קָרֵשֶׁךְ, die auch das unglückliche יִשְׂרָאֵל und עַם beseitigt. Daspiel von צָעִיר, gering sein, kommt freilich im A. T. zufällig nicht vor, um so häufiger im Aramäischen vgl. das hebr. קָלִיל. V. 18b, noch von לְמַחֲרָה abhängig, geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Vorfall, der den Neh. 13 geschilderten Zustand zur Folge hatte. „Unsere Widersacher“ sind die Samarier, sie haben „niedergetreten dein Heiligtum“. Ob מִקְדָּשְׁךָ bloß der Tempelbezirk oder daneben noch die heilige Stadt ist, steht dahin, der Sinn ist in beiden Fällen ziemlich derselbe. Denn haben die Samarier die Mauern Jerusalems niedergerissen, so sind sie auch in den Tempel gekommen und haben ihn nach der Meinung der Gola vergewaltigt und geschändet; daß Neh. 13 nur indirekt davon spricht, ist so wenig auffällig, wie daß Neh. 13<sup>28</sup> ff. der Übergang von Angehörigen der hohenvorsteherlichen Familie zu den Schismatikern nur eben angedeutet wird. In der LXX ist v. 18b wegen gleichen Ausgangs mit v. 18a aus-

<sup>19</sup>Wir wurden solche, über die  
[du nie geherrscht,  
0 daß du den Himmel zerrissest,  
[herabführst,  
64 <sup>1</sup>Wie Feuer Reisig anzündet  
Kund zu machen deinen Namen  
[deinen Widersachern,  
<sup>2</sup>Furchtbares tuend, das wir nicht  
[erhofften  
Nicht hat gehört [ein Ohr],  
Einen Gott außer dir,

über denen dein Name nicht ge-  
nannt war.  
vor dir die Berge schwankten,  
und Wasser schwellen macht Feuer,  
daß vor dir Völker bebten,  
<sup>3</sup>und das man von urher nicht ge-  
hört hat!  
nicht gesehen ein Auge  
der hilft dem auf ihn Harrenden.

gefallen. 19a מְעוֹלָם, wir sind geworden, erhält sein Prädikat durch zwei Nebensätze, ist von der Punktation mit Recht zum Folgenden gezogen worden. Wörtlich: wir sind geworden die, über die du nicht von urher geherrscht hast und über denen dein Name nicht genannt war, d. h. die nicht unter deiner Oberhoheit standen (Dtn. 28<sup>10</sup>); es ist, als ob wir niemals das Jahvevolk gewesen wären. Man sieht aus diesen Seelenkämpfen Trittojes, wie die Verfertigung in die Geschichtsbücher, besonders die pentateuchischen, die Zeugen einer entschundenen Herrlichkeit, einerseits ein Trost und eine Stütze für die gottverlassenen Frommen des 5. Jahrh.s war, andererseits aber zur Vergleichen der Gegenwart mit der Vergangenheit und damit zu beklommener Unsicherheit oder gar zu Zweifeln führte: warum ist es so ganz anders geworden? (vgl. noch Ps. 77). 19b Die Klage geht in ein stürmisches Gebet um Jahves Einschreiten über; nur dadurch kann die Glaubenskrise, in die jene gottentleerte Zeit (und auch so oft christliche Gottsucher!) geraten war, überwunden werden. „0 daß (c. 48<sup>18</sup>) du die Himmel zerrissest“ wie ein Kleid (c. 51<sup>6</sup>), die dich so grausam von uns trennen! Die Berge sollten vor dem niedersteigenden Gott auf- und abshawanken. וְנָלִי ist hier als niph. von נָלַי behandelt, dagegen in der Stelle Jdc. 5<sup>6</sup>, die der unsrigen zu Grunde zu liegen scheint, als qal von נָלַל, zerrinnen. Daß v. 19b zu c. 64<sup>1</sup> gehört, sieht auch der Anfänger. 64, 1 Die beiden Vergleiche in v. 1a sind dem Anschein nach auf die beiden Wunschsätze in 63<sup>19b</sup> zu verteilen. Jahve soll den Himmel zerreißen, wie Feuer Reisig (הַמִּסִּים nur hier) verbrennt, die Berge sollen in Wallung geraten, wie wenn Feuer Wasser in Wallung bringt. Das verb. fin. תִּבְעֶה (oder תִּבְעֶה?) als Fortsetzung des inf. Das mit dem dat. konstruierte להוֹרִי, durch das Verbum fin. fortgesetzt, hängt natürlich von 63<sup>19b</sup> ab. Zu צִיָּךְ vgl. c. 59<sup>18</sup>. 63<sup>18</sup>. Den Namen Jahves bekannt machen, erinnernd an Hesekeils: ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin, bedeutet in diesem Zusammenhang: den Gegnern seinen Willen und seine Kraft fühlbar machen. 2 Weitere Fortsetzung des mit לֹא beginnenden Satzes. Die furchtbaren Gottestaten sind die Niedererschlagung der Feinde und die Errichtung der Machtstellung des Jahvevolkes. Der Relativsatz לֹא נִקְוָה, in freier Wiedergabe: die unsere Hoffnungen übersteigen, deutet an, daß der Vf. die Wendung möglichst wunderbar wünscht, ein psychologisch begreifbarer Wunsch: je peiniger die Ungewißheit, desto größer das Verlangen nach einer schlagenden Widerlegung aller Zweifel. V. 2b ist natürlich zu streichen; wahrscheinlich waren diese Worte ursprünglich vom Abschreiber vergessen, dann an den Rand geschrieben und später an verkehrter Stelle, endlich auch durch einen verständigen Mann an der richtigen Stelle in den Text aufgenommen. 3 hat mehrere Fehler; die LXX und Paulus, der allerdings frei und aus dem Gedächtnis zu zitieren scheint (I. Kor. 2<sup>9</sup>), weichen mehrfach und in verschiedener Weise vom hebr. Text ab, und die sichere Herstellung des originalen Wortlauts ist kaum noch möglich. Zunächst muß v. 3 noch einen Stichos an v. 2 abgeben, nämlich den an נִקְוָה לֹא sich anschließenden Relativsatz: und was sie von Ewigkeit her nicht gehört haben (c. 52<sup>15</sup>). Daß sich so הָאֵינוּ vom Vorhergehenden abtrennt, ist nur erwünscht; da indessen diese Wörter zum Stichos nicht ausreichen, so darf man wohl auf Grund des Parallelismus und von I. Kor. 2<sup>9</sup> schreiben: לֹא הָאֵינוּ אֵין. Für אֵלֵהֶם וְלֹאֵהֶם, das der ursprünglichen LXX fremd zu sein scheint, hat Paulus den Satz: אֵל רִיחַ לֹא עָלָתָה (ich habe



⁴Du blickst auf die, die recht tun  
Doch sieh, jetzt zürnest du,  
⁵So wurden wir alle wie der Un-  
[reine  
Und wir welkten alle wie das  
Laub,

und deiner Wege gedenken,  
und wir waren sündig und gottlos.  
und wie ein beflecktes Kleid all'  
[unsre Tugenden,  
und unsere Schuld trug uns wie  
[der Wind davon;

das freie Zitat auf Kosten des guten Hebräisch dem M. T. möglichst angenähert), was man gern annehmen würde, wenn man auch im vierten Stiches mit ihm gehen könnte, wo er für unser מרחבה etwa מרחב, amans, liest und dies aramäische Wort mit dem dat. konstruiert. Ist aber der hebr. Text vielleicht nur durch Konjekturen entstanden, so gibt er doch einen Sinn, der von dem Gedanken des Autors nicht allzu weit abstehen möchte. Nur יעשה (mit aramäischer Aussprache der letzten Silbe s. G.-K. § 75 A. 17) läßt sich dabei nicht halten und mag in ישיע (mit dat. wie c. 59<sup>10</sup>, 63<sup>5</sup>) verändert werden. 4 Stellt v. 3 fest, daß Jahve ein Gott ist, der den auf ihn Harrenden hilft, so scheint auch v. 4a etwas Ähnliches besagen zu sollen, worauf dann v. 4b zu der Klage übergeht, daß Gott eben jetzt nicht hilft. Aber leider erregt fast jedes Wort in v. 4 Zweifel oder Anstoß. פנע läßt sich weder mit begegnen (in neutralem oder feindlichem Sinn) noch mit bitten übersetzen; die einzige Bedeutung, die hier passen würde: freundlich behandeln, kommt eben nur hier vor. Die nota acc. תא wäre schon an sich in dem Gedicht auffällig, doppelt deswegen, weil sie vor einem indeterminierten acc. steht. ש mit dem folgenden י, beides in der LXX fehlend, läßt sich kaum verstehen; man konstruiert wohl: dem, der sich freut und recht tut = recht zu tun, aber das ist schwerlich gut hebräisch. Für עשה liest die LXX besser עשי, für den folgenden Relativsatz besser: ודרכיך יוכרו; das ך am Schluß dieses Verbums gehört eher als י vor das folgende Wort הן. In v. 4b begreift man nicht die starke Betonung des „du“ in dem אתה, das unwillkürlich zu dem Verständnis führt: weil du zürntest, sündigten wir, worüber sich nur ein verhärteter Prädestinarianer freuen könnte. Mit dem עולם ברהם, das wiederum in der LXX fehlt, ist rein nichts anzufangen. Somth spricht es ברהם מעולם aus, ohne Zweifel die im jetzigen Zusammenhang nächstliegende Konjekturen und schon deswegen verdienstlich, weil sie das ewige עולם beseitigt (über die unterlassene Synkope des Artikels s. G.-K. § 35<sup>2</sup> A. 2). Indessen entsteht dadurch (und durch ähnliche, gewaltzamere Änderungen) ein künstlicher und im Hebräischen mißverständlicher Satz: du zürntest, und wir sündigten, auf die Frevel, und wir wurden gottlos. Mit dieser Wiedergabe ist übrigens zugleich das letzte Wort ונשיע in ונשיע verbessert vgl. die LXX. Um den ganzen Vers zu heilen, soweit man das durch Konjekturen kann, muß man zunächst die Konsonantengruppen, die die LXX noch nicht hat, entfernen; sie sind die membra disjecta einer sehr jungen Randglosse: ששׁו ברהם מעולם: dabei freuen sich die Freveler, sie freuen sich darüber, daß Gott den Juden zürnt und diese daher in kläglichster Lage sind. Sodann muß für פנעת את, wo die nota acc. sicher falsch und das Verbum kaum möglich ist, eine Wendung gewählt werden, die das Gegenteil von קצף und הכתיר פנים v. 6 aussagt, das ist etwa פָּנִיתָ אֵל: du wendest dich freundlich zu denen, die recht tun und deiner Wege (= Gebote) gedenken. Dieser Satz ist wie der von v. 3b allgemeiner Art, er konstatiert, daß Jahve den Frommen wohl will. Was jetzt folgt, muß konstatieren, daß und warum er in der Gegenwart den Juden nicht wohl will. Das kann nicht durch das bloße v. 4b eingeleitet werden, daher ist, wie schon erwähnt, וְהָן יוכרו zu schreiben, wodurch zugleich dem Rhythmus aufgeholfen wird. Vor allen Dingen aber ist das ganz unmotivierte אתה durch עתה zu ersetzen, um den Gegensatz auszudrücken, der zwischen Jahves gegenwärtigem Verhalten und seiner allgemeinen väterlichen Gesinnung gegen sein Volk besteht. Die beiden Stichen von v. 4b geben zwei parallele Aussagen über das Unglück der Gegenwart: du bist im Zorn und wir sind in Schuld, statt daß du gnädig bist und wir gerecht. Beide, Schuld und Zorn stehen im Wechselverhältnis: weil das Volk sündigt, zürnt Jahve, weil Jahve zürnt, versinkt das Volk in immer größere Sünde. וְנָא entspricht dem עשי צדק v. 4a, וְנָא רשע dem וְכִי דרכי יי. 5 und 6 schildern die Verirrung und ihre Folgen etwas aus-

⁹Und keiner ist, der deinen Namen  
anruft,  
Denn du verbargst dein An-  
[gesicht vor uns  
¹Und jetzt, unser Vater bist du

Wir sind der Ton, Jahve,  
²Nicht zürne, Jahve, zum Übermaß  
Und jetzt, blicke doch her,  
³Deine heiligen Städte\*) sind eine  
[Wüste geworden,

sich aufrafft, an dir festzuhalten,  
und lieferst uns aus an unsere  
[Schuld.  
und wir alle das Werk deiner  
[Hände,  
und du bist unser Bildner:  
und nicht immer zu denke der Schuld,  
denn dein Volk sind wir alle.  
Jerusalem zum Schimpf, \*) Var.: Zion

führlischer, trotzdem in ziemlich allgemeinen Wendungen. Der „Unreine“ ist nicht der Heide (c. 52<sub>1</sub>), sondern ein kultisch Unreiner, und es ist charakteristisch für Trinitätsj., daß ihm diese Unreinheit als etwas so gar Schlimmes vorkommt (vgl. c. 30<sub>22</sub>). Zu צדקתני f. zu c. 33<sub>15</sub>. ונבל soll wohl hiph. von בלל sein, ist aber besser ונבל, impf. gal von נבל, auszusprechen (vgl. Olsh. S. 502). Das Bild vom Sturm auch c. 57<sub>13</sub>, öfter im Hiob (27<sub>21</sub> 30<sub>22</sub>). Mit Ktib ist der Sing. וישאני und עניני zu lesen (letzteres ebenso am Schluß von v. 6 vgl. v. 8a). 6 אִין־קרא wie c. 59<sub>4</sub>, הרויק wie c. 56<sub>2ff.</sub>, zu כרעור vgl. c. 51<sub>17</sub>. Für das gal רמוני, das schwerlich transf. ist, lies רמניני, pil., vgl. Hiob 30<sub>22</sub> Ps. 65<sub>11</sub> (und zum Bilde Hes. 24<sub>23</sub>. 33<sub>10</sub>. Lev. 26<sub>39</sub>); indessen empfiehlt es sich vielleicht, wegen ביר mit den alten Übersetzern רמניני dafür zu schreiben. Wenn Jahve sich der Juden nicht annimmt, so sündigen sie immer mehr; sie haben das Glück nötig, um fromm zu sein vgl. zu c. 58<sub>3</sub>, außerdem Mal. 3<sub>13ff.</sub> Ps. 73<sub>10—14</sub>. Der ergreifende Aufschrei c. 63<sub>10—64<sub>3</sub></sub> ist längst in eintöniges Murren übergegangen. 7 Der Dierzeiler ist schlecht gebaut, die Stichen unregelmäßig und schlecht gepaart; oben ist mit Haupt der vierte Stichos zum zweiten gemacht und außerdem der Vokativ Jahve vom ersten in den dritten Stichos versetzt. Das Bild vom Ton und Töpfer ist nicht von c. 45<sub>9</sub>, sondern von Hiob 10<sub>9</sub> abhängig: du hast uns zu deinem Volk gemacht (v. 8 c. 66<sub>2</sub>), du kannst deine Schöpfung nicht verderben lassen. ועתה als Beginn eines neuen Absatzes wie c. 47<sub>8</sub> und oft. 8 Das zweite Distichon ist zu kurz; die LXX hat am Anfang ועתה (für הן), das dasselbe Wort am Anfang von v. 7 wieder aufnimmt, um v. 9ff. effektvoller vorzubereiten; sie hat ferner vor עמך ein כִּי, das der hebr. Text wegläßt in Folge der irrigen Meinung, daß der Imper. „blicke doch her“ besagen sollte: Jahve möge bedenken, daß die Juden sein Volk seien. Aber das ist im Vorhergehenden genügend ausgeführt; jener Imperat., der auch c. 63<sub>15</sub> für sich allein steht in dem Sinne: habe ein Einsehen, sagt auch hier: sieh doch an, wie weit es mit uns gekommen ist! „Gedente nicht auf ewig der Schuld“ scheint von der Meinung auszugehen, daß die Schuld der alten Zeit durch das Exil immer noch nicht ganz abgetragen und daß daraus die Leiden der Gola und die beständigen Enttäuschungen der letzten 80 Jahre mit zu erklären seien vgl. Lev. 26<sub>39</sub>: und auch wegen der Verschuldungen ihrer Väter sollen sie wie diese hinmodern. So kommt denn der Vs. 9 auf das größte Unglück zu reden, das Israel erlitten hat und das ja bis zur Zeit des Vs. noch seine vollen Nachwirkungen ausübt: 1. Jahves heilige Städte sind durch die Chaldäer zur Wüste geworden. עֵר muß man nicht in den Sing. verwandeln, denn das hätten, wie die Variante „Zion ist zur Wüste geworden“ zeigt, schon die Alten besorgt, wenn sie gekonnt hätten; wenn das ganze Land als heilig galt, so konnten, sagt Gesen. mit Recht, auch die Städte in ihrer Gesamtheit so heißen (ohne daß man darum eine einzelne Landstadt so würde genannt haben). 2. Jerusalem ist der Beschimpfung verfallen. Statt שמומה hat die LXX eis κατάρα, die Abweichung ist so stark, daß kein Versehen, sondern nur absichtliche Änderung vorliegen kann, die letztere ist aber sicher auf Rechnung des Ktib zu setzen, das den (im B. Jeremia oft vgl. c. 24<sub>9</sub>. 25<sub>18</sub>. 44<sub>22</sub> vorkommenden) schlimmen Ausdruck mit einem nicht so ominösen vertauschte (vgl. zu c. 49<sub>7</sub>). Daß der Schimpf bis auf die Zeit unseres Vs. fort dauerte, sieht man ja aus Neh. 13. 4ff. 10 In regelrechter Klimax wird 3. das Schicksal des Tempels er-

<p><sup>10</sup>Unser heiliges und prächtiges [Haus, Es ward zum Brande des Feuers <sup>11</sup>Willst du darob an dich halten, [Jahve, *65<sup>1</sup>Ich war zu erfragen für die, [die nicht fragten, Ich habe gesagt: da bin, da bin ich,</p>	<p>wo dich lobten unsere Väter; und all' unsre Lust zur Ruine: schweigen und uns beugen zum [Übermaß? zu finden für die, die mich nicht [suchten, zu einem Volk, das meinen Namen [nicht anruft,</p>
--	--

wähnt. Da es zur Zeit des Vf.s auch einen, obgleich armseligen Tempel gibt, so charakterisiert er den alten Tempel als *בֵּית הַפָּאָרָה*, als einen Prachtbau. Bekanntlich weinten bei der Grundsteinlegung des neuen Tempels die Alten, die den früheren noch gesehen hatten (Esr. 3<sup>12</sup>), und Tritojes. gibt durch seine Verheißungen für den gegenwärtigen Tempel c. 60 deutlich genug zu verstehen, daß er keineswegs ein Prachtbau war. Marti will v. 9–11, andere den ganzen Komplex von c. 63<sup>7</sup> an in eine spätere Zeit setzen, weder das eine noch das andere ist begründet. Die nachexilische Judentum behielt, wie auch die Fasttage zeigen, lange noch das Gefühl, daß das Exil mit der Rückkehr der kleinen Gola und ihrem ärmlichen Sortvegetieren noch nicht recht zu Ende sei. Bis zum Eintritt der eschatologischen Wendung mußte man noch immer mit Sacharja (c. 1<sup>12</sup>) klagen: bis wie lange willst du dich Jerusalems und der Städte Judas nicht erbarmen? Serubbabels Notbau, in den Jahve Mal. 3<sup>1</sup> ff. immer noch nicht eingezogen war, konnte nicht als Ersatz des salomonischen Tempels gelten, in dem Jahve selber gewohnt hatte, war vielmehr ein stets mahnendes Wahrzeichen des großen Zusammenbruchs und des noch immer anhaltenden Gotteszorns, von den „Gottlosen“ verachtet (c. 63<sup>18</sup>), und zwar scheinbar mit Recht, weil er ihren Sieg nicht hinderte. Selbst bis in die letzten Jahrhunderte läßt sich die Meinung verfolgen, daß eigentlich nur der von den Chaldäern zerstörte Tempel mit seiner Jabelade das wahre Haus Jahves gewesen sei (s. zu Jer. 3<sup>18</sup>). *בֵּית קְרָשָׁנוּ* bis *אֲבֵרְנוּ* steht noch unter der Aussage *לְקַלֵּל*; mit *הָיָה* beginnt ein neuer Satz. *מִחֲמַדָּנוּ* kann hier nicht wie anderwärts wertvolle Gegenstände überhaupt bezeichnen, sondern muß sich auf die durch Religion und pietätsvolle Anhänglichkeit geweihten und lieben Stätten beziehen, die dem Gotteszorn zum Opfer gefallen waren, z. B. die Davidsburg und dgl. Zu *אֲשֶׁר* ist ein *וְ* hinzuzudenken. 11 Der erste Stichos ist Reminiszenz aus c. 42<sup>14</sup>, zugleich ein Beweis dafür, wie verschieden Dties. und Tritojes. über ihre Lage und Jahves Verhalten urteilen.

65, 1–7, dreizehnbige Doppelstichchen: Strafrede wider die Schismatiker. Unbegreiflicher Weise fassen manche Exegeten diese Rede über die Abtrünnigen als Antwort Gottes auf das vorhergehende Gebet auf, obwohl der Vf. doch so deutlich, wie es mit unzweideutigen Worten geschehen kann, die hier Angegriffenen von denen, in deren Namen er die Gebete c. 63<sup>7</sup>–64<sup>11</sup> sprach, unterscheidet (besonders v. 8 ff. 13 ff.). Kap. 65 hat mit c. 63 f. nicht mehr Zusammenhang, als es die Identität des Vf.s und der Situation von selbst mit sich bringt: die Züchtigung, die hier den schlechten Elementen angedroht wird, war ja freilich Inhalt der Bitte um das Dareinsfahren c. 63<sup>19</sup> b. 64<sup>1</sup> ff., aber die Schilderungen des Abfalls c. 65<sup>1</sup> ff. haben gar nichts zu tun mit der Beichte c. 64<sup>1</sup> b ff. Vielmehr verhält sich c. 65<sup>1</sup> ff. zu dem Vorhergehenden wie c. 57<sup>3</sup>–13 zu seiner Umgebung. 1 Das niph. nach seiner eigentlichen Bedeutung als Zulassungssamm: ich habe mich erfragen, finden lassen. Auch für die feindlichen Brüder, die Judäer und Samariter, die neben der Gola in Palästina lebten, war Jahve da, sie hätten also in die Gemeinde aufgenommen werden können (so gut wie die *bne-nekar* c. 56<sup>1</sup> ff.), wenn sie dem Gesetz, wie es die Gola verstand, sich unterworfen hätten. Diese Stelle zeigt neben c. 57<sup>3</sup> ff., daß Tritojes.s Schrift eine wichtige Quelle für das erste nachexilische Jahrh. ist. Die Gola war nicht von Anfang an prinzipiell exklusiv, hätte sich gern mit den Zurückgebliebenen vereinigt, aber die letzteren hatten noch die alte, vorprophetische, jedenfalls vordeuteronomische, noch dazu begreiflicher Weise entartete und verunreinigte Volksreligion und



<sup>2</sup>Ich breitete meine Hände hin  
[allezeit  
Die da gehen den nicht guten  
[Weg  
<sup>3</sup>Zu den Leuten, die da erbittern

Die opfern in den Gärten  
<sup>4</sup>Zu denen, die in den Gräbern  
[sitzen  
Die das Fleisch des Schweines  
[essen

zu störrischen und ungehorsamen  
[Leuten,  
hinter ihren Gedanken her;  
mich in mein Angesicht hinein be-  
[ständig,  
und räuchern auf den Lehmziegeln;  
und in Wachthütten übernachten,  
und deren Schüsseln Ekelbrühe  
[sind;

wollten sie dem zurückkehrenden Häuflein nicht opfern. Daß später die Samaritaner doch das Gesetz angenommen haben, beweist die Überlegenheit der geistigen Zucht, der theologischen Schulung, der logischen Entwicklung über das ideenlose Festhalten am Ererbten; wie das Deuteronomium Juda am Leben erhalten hat, so mußten die Samaritaner, wenn sie sich halten wollten, das Buch der Thora annehmen. Die falsche Vokalisierung אָרָר (für אָרָר) beruht auf der an sich gar nicht unrichtigen Meinung, daß die im Folgenden geschilderten Leute keine rechten (gesetztreuen) Juden gewesen sein können. Unrichtig bezieht Paulus (Röm. 10<sup>20.21</sup>) v. 1 auf die Heiden, v. 2 auf die Juden. Daß die Samarier und ihr Anhang Jahve überhaupt nicht angerufen hätten, ist dieselbe Übertreibung, mit der ein Christ dem anderen das Christentum abspricht (vgl. Neh. 13<sup>4</sup> ff.). 2 Für סָרָר hat die LXX ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, also etwa סָרָר וְסָרָר vgl. Dtn. 21<sup>18.20</sup> Jer. 5<sup>23</sup>, was aus metrischen Gründen vorzuziehen ist. לֹא-טוֹב, ungut (Prov. 16<sup>29</sup> Ps. 36<sup>5</sup>), konnte wegen אָרָר den Artikel nicht bekommen. Die „Gedanken“ wie in der (unechten) Stelle c. 55<sup>7</sup> vgl. 66<sup>18.3</sup> b. 3 רַכְעִים ist bekanntlich ein beliebtes Wort der deuteronomistischen Schriftsteller für das scandalum des Götzendienstes. רַכְעִי, weil es in Palästina, in Jahves Lande geschieht. Von v. 3b an werden nun die skandalösen Vergehen der Landesbewohner aufgezählt. Sie opfern in den Gärten vgl. c. 12<sup>9</sup> ff. und c. 66<sup>17</sup>; sie „räuchern“, verbrennen, Opfer auf den Ziegelsteinen, Luftziegeln. Letzterer Satz ist für uns nicht sicher zu deuten. Vielleicht sind die ungebrannten Lehmziegel, aus denen in Palästina die ärmlächeren Häuser gebaut werden (c. 9<sup>9</sup>), nur eine verächtliche Bezeichnung für die armseligen Altäre und Höhenheiligtümer jener Zeit (bem. den Artikel). Jene Leute mögen der alten Anschauung treu geblieben sein, daß man zu einem Altar keine Haussteine nehmen darf (Ex. 20<sup>24</sup> f.). Für Marti ist das „nicht einzusehen“, leider sagt er nicht, warum. 4 Ferner sitzen sie in den Gräbern und übernachten in Warten (c. 1<sup>8</sup>). Wegen des Ausdrucks „sitzen“ hat man wohl weniger an Totenopfer, die ja freilich bei den Israeliten vorkamen (Dtn. 26<sup>14</sup>), als an solche Veranstaltungen zu denken, durch die man sich mantischer Zwecke wegen mit den Abgeschiedenen in Verbindung setzte, Beschwörung, Infubation u. dergl. Auf die Infubation bezieht die LXX mit ihrem Zusatz διὰ ἐνύπνια, wegen des Traumorakels, auch das Übernachten in den נְצִירִים, den σπήλαια, wie sie (und Pesch.) das Wort frei wiedergibt; eigentlich aber sind die נְצִירִים wohl eher einsam gelegene Wachthäuser, besonders solche, die zum Schutz der Gräber gegen Schändung durch Diebe oder Tiere dienen (vgl. Hiob 21<sup>32</sup>). Auch das Essen des Schweinefleisches und des „Brodens“ oder, nach dem מַרְק des Qre, der Brühe von ekelhaften Dingen (Hes. 4<sup>14</sup>), nämlich von Mäusen u. dergl. (c. 66<sup>17</sup>), geschah ohne Zweifel zu superstitiösen Zwecken und mag übriges zum Teil nur üble Nachrede sein (s. zu c. 57<sup>5</sup>). Ob unser V. die Speisegesetze in Dtn. 14 (Lev. 11) im Auge hat oder nicht, ist gleichgültig; jene Tiere waren jedenfalls den Israeliten (und Palästinensern überhaupt) von Alters her widerwärtig, ihr Genuß für sie unnatürlich, und eben aus diesem Grunde empfahlen sich Schwein und Maus für die Herrenmeister und ihre Gläubigen — oder wenigstens für ihre Feinde, ihnen solches nachzureden. Unsere Herren sollen ja ähnliche Liebhabereien gehabt haben. Daß Tritojef. selber dergleichen als Augenzeuge kennen gelernt hat, ist durchaus unwahrscheinlich. Es ist eine übel angebrachte Ge-

**Denen, die sagen:** Rücke ab, komm mir nicht nahe, denn ich  
 Diese sind ein Rauch in meiner [heilige dich!  
 [Nase, ein Feuer, das immerdar brennt.  
**„Siehe geschrieben ist es vor mir,** ich schweige nicht, ich habe es denn  
 [heimgezahlt,  
 Ihre Schulden und die ihrer [Väter,  
 Die da räucherten auf den Bergen spricht [der Herr] Jahve;  
 und auf den Hügeln mich be-  
 [schimpften,  
 Zumessen will ich ihren Lohn und auszahlen auf ihren Busen.

Lehrsamkeit, diese Schweinsopfermahlszeiten nach Ägypten oder Babylonien zu verlegen (wo weder Dtljes. noch Tritojes. gelebt hat), weil dort an gewissen Festen Schweine geopfert (Herod. II, 47 f.) oder hier Wildschweine gegessen wurden, denn daß hier nicht vom Abfall zum ägyptischen oder babylonischen Heidentum gesprochen wird, liegt doch auf der Hand; wurde nicht auch in Palästina, wenn auch von Fremden, Schweinefleisch gegessen? Die Gesichte Mc. 53. 5. 12 ff. erinnert ja in vielen Punkten an unsere Stelle. 5 „Nähere dich zu dir“, d. h. ziehe deine Gliedmaßen und Kleider an dich, um nicht mit mir in Berührung zu kommen. Sprachlich und sachlich falsch übersetzt man das Folgende: denn ich bin dir heilig, als ob die hier Gemeinten „auf ihre glaubenstreuen Volksgenossen, als auf profanum vulgus, hochmütig herabsehen“ (Dillm.). Es ist קדשתיך zu lesen: ich heilige dich (das impf. ist nicht möglich, weil der Redende keineswegs beabsichtigt, den andern zu heiligen). Wie nach derselben magischen Auffassung die Priester Hes. 44<sup>19</sup> sich in Acht nehmen müssen, die Laien nicht durch Berührung mit ihren heiligen Dienstkleidern zu heiligen, so hat hier der Myste andere zu warnen, ihn nicht zu berühren, weil sie sonst in unfreiwilligen Kontakt mit dem Gott oder Dämon kommen würden, in dessen Dunstkreis sich jener begeben hat und dessen Zauberkräfte sogar auch in seinen Kleidern wirksam sind (vgl. II. Reg. 214 und sogar Mc. 528. 30). Die Gewarnten sind selbstverständlich nicht die „glaubenstreuen“ Juden, mit denen sie schwerlich so leicht auf Eine Bank zu sitzen kamen, sondern die eigenen Angehörigen und Bekannten. D. 5b ist ein fast wörtliches Zitat aus Jer. 174 (ebenfalls nachgeahmt Dtn. 322). 6 „Geschrieben ist es vor mir“, ist, etwa vom כוֹכֵב עוֹן Hes. 2916 vgl. Jes. 622, aufgeschrieben in den himmlischen Annalen, in denen die guten und bösen Taten behufs Vergeltung verzeichnet werden (s. zu c. 43 vgl. Esth. 61 ff.). „Nicht will ich schweigen“, der Lieblingsausdruck Tritojes. c. 621. 6411, hier nicht besonders glücklich angebracht. Die letzten drei Wörter des Verses sind vom Rande eingedrungen, sie gehören nach v. 7b. 7 Die beiden Akkusative am Anfang sind das Objekt zu dem (ersten) שלמתי in v. 6b, ihre Suffige sind aber mit der LXX in die 3. pers. umzusetzen. ירדן fehlt in der LXX und ist metrisch überschüssig; im zweiten Stichos ist oben ארני eingesetzt, weil er zu kurz ist. Dillm. findet in v. 7a eine ganz deutliche Unterscheidung zwischen dem vorexilischen und dem exilischen Götzendienst, obwohl beides mit feiner Silbe erwähnt wird. Der Sinn ist: die Sünden ihrer Väter (die nicht wie die unsrigen das Exil erlitten haben), ihr Abfall vom allein legitimen Kultus des jerusalemischen Tempels, und ihre eigene Weigerung, meiner Einladung zu folgen, beides soll an ihnen demnächst die volle Ahndung finden, nämlich in dem schon wiederholt, besonders c. 5918, angedrohten großen Gericht. Das Opfern auf den Bergen, das eine Lästerung Jahves ist (vgl. v. 3a), meint natürlich den „Höhendienst“, den ja die deuteronomische Richtung als Häresie betrachtet, obgleich er nur die alte Form des Jahvekultus war, freilich behaftet mit manchen dämonistischen Beimischungen. Der zweite Stichos von v. 7b ist unverständlich, aber das ראשנה ist verderbt aus ראשונה, wofür die an den Schluß von v. 6 verschlagene Korrektur שלמתי hat. Die Phrase: vergelten auf ihren Busen, nämlich in den Busen des Kleides das, was jemand verdient hat, hineinfüllen, z. B. ein Quantum Korn (vgl. Rt. 315), auch Jer. 3218. Selbst, daß das Qre das חַי am Schluß von v. 7 in חַי verbessert, am Schluß von v. 6 aber nicht.

\*<sup>8</sup>So spricht Jahve:

Und spricht: verderbe sie nicht,  
So will ich tun meiner Knechte  
[wegen,

<sup>9</sup>Und will hervorgehen lassen  
[aus Jakob Samen  
Und meine Auserwählten werden  
[sie besitzen

<sup>10</sup>Und der Saron wird eine Aue  
[der Schafe sein

<sup>11</sup>Ihr aber, die ihr Jahve verlassen  
[habt,

Die ihr deckt dem Glück den  
[Tisch

\*) für mein Volk, das mich sucht

wie man findet den Most in der  
[Traube

denn es ist Segen darin,  
nicht zu verderben das Ganze,

und aus Juda den Besitzer meiner  
[Berge;  
und meine Knechte dort wohnen,

und das Tal Akor ein Lagerplatz  
der Rinder.\*)

vergessen meinen heiligen Berg,

und den Mischtrank einfüllt der  
[Bestimmung,

65, 8—12, dreieibige Doppeldistichen, ist direkte Fortsetzung des Vorhergehenden: den Abtrünnigen werden die gesetzkreuen Jahvedienner gegenübergestellt und ihnen der künftige Alleinbesitz von Jahves Land verheißen. 8 Eine Traube sieht vielleicht schlecht aus, man ist nahe daran sie wegzuworfen, aber weil man doch etwas Saft darin findet, tut man's nicht, denn die Gottesgabe darf man ja, ein Saß, der in der ganzen Welt gilt, nicht mit Süßen treten. Eine solche Traube ist die israelitische Bevölkerung Palästinas im 5. Jahrh., im Ganzen ist sie in einem greulichen Zustande, aber es gibt Knechte Jahves, Auserwählte, darunter, ihretwegen wird „das Ganze“, die Gesamtbevölkerung nicht vernichtet. Das ist eine weitere Erklärung dafür, warum das Gericht auf sich warten läßt. Für uns erhellt aus dieser Verquickung der Gola mit der alten Bevölkerung, daß der Vf. noch vor dem Eingreifen Nehemias, der die volle äußere Trennung beider Elemente durchsetzte (Neh. 13), geschrieben hat; er kennt noch keinen anderen Ausweg als das äußere Gericht, ähnlich wie Maleachi (c. 3), denn ein Mittelsmann, ein מַשְׁפִּיעַ (59<sup>10</sup>) wie Nehemia, ist noch nicht da. Der erste Vierzeiler v. 8a hat manches Ungeheuer, besonders der zweite Stichos ist überlang und unklar: wie sich findet . . . ist kein guter Vorderatz zu dem Nachsatz: so will ich tun; man sollte mindestens מִכְצֵלֵי lesen: wie jemand den Most entdeckt in einer Traube. Vielleicht ist aber der umständliche Ausdruck nur dem Abschreiber zu verdanken und einfach zu schreiben מִכְצֵלֵי (scil. מִכְצֵלֵי, jemand); nach deutscher Syntax wäre zu übersetzen: wie, wenn jemand den Most in der Traube findet, er sagt usw. Der vierte Stichos ist zu kurz, man sollte ein מִכְצֵלֵי vor כִּי erwarten, vielleicht genügt ein וְיִּי hinter כִּי. 9 Jahve wird die Israeliten vermehren, dann werden die Juden die Herren von Jahves Land werden, soweit sie Jahves Knechte sind (c. 57<sup>13</sup>. 60<sup>21</sup>); zum Ausdruck vgl. noch c. 37<sup>32</sup>. Für יִרְשׁוּהוּ ist mindestens יִרְשׁוּם zu erwarten, besser aber vielleicht יִרְשׁוּ הָאָרֶץ zu schreiben. 10 הַשָּׂדֶה (c. 33<sup>9</sup>. 35<sup>2</sup>) im Westen und das Tal עֵקֶר bei Jericho im Osten des cisjordanischen Palästina fallen der Tempelgemeinde zu, also auch das dazwischen liegende Gebiet der Samariter. „Für mein Volk, das mich sucht“ ist eine (richtige) Glosse, weil metrisch nicht unterzubringen. 11 Indem nun der Vf. dem Geschick der Frommen das ihrer Gegner gegenüberstellen will, fügt er erst noch deren Charakterbilde einige Züge bei. Sie haben Jahves heiligen Berg vergessen, d. h. nicht den Tempelkultus als einzig legitimen Gottesdienst betrachtet, sondern den Höhendienst Altisraels beibehalten. Ein Ereget leitet aus dem Ausdruck einen Beweis dafür ab, daß sie nicht in Palästina wohnen (eben dasselbe soll שָׁמָּה v. 9 beweisen): dagegen gibt es keine Widerlegung. Jene Leute haben ferner, wie schon zur Zeit Jeremias die Judäer der Himmelskönigin (Jer. 44<sup>17</sup> ff.), den Schicksalsgöttern Gad und Meni gehuldigt, ihnen Speisen vorgesetzt und Spenden gewidmet. Gad, das Glück (Gen. 30<sup>11</sup>), Τύχη, ein in Syrien und Palästina viel verehrter Gott (s. Baethgen, Beitr. 3. sem. Religionsgesch. S. 76—80),



<sup>12</sup>Bestimmen werde ich euch für [das Schwert, und alle sollt ihr zur Schlachtung  
Weil ich rief und ihr nicht [euch ducken,  
[antwortetet, ich redete und ihr nicht hörtet.

Und tatet das Böse in meinen Augen und was mir gefällt, nicht wähltest.

\* <sup>13</sup>Darum so spricht der Herr Jahve:

Siehe, meine Knechte werden essen, ihr aber hungern,  
Siehe, meine Knechte werden trinken, ihr aber dursten,  
Siehe, meine Knechte werden fröhlich sein, ihr aber in Schanden.

<sup>14</sup>Siehe, meine Knechte werden jubeln aus Herzenswohl,  
Ihr aber schreien aus Herzensweh und gebrochenem Geiste,

<sup>15</sup>Und werdet hinterlassen euren Namen zum Schwur meinen Er-  
[wählten\*),

Doch meine Knechte werden genannt werden mit anderem Namen.

<sup>16</sup>Der sich segnet im Lande, segnet sich mit dem Gott der Treue,  
Und der schwört im Lande, schwört beim Gott der Treue;

\*) „töten wird dich der Herr Jahve“

von dem der Stamm Gad seinen Namen hat, kommt in Babylonien gar nicht vor, in jenen Ländern dagegen bis spät in die griechische Zeit; er wurde später mit dem Stern Jupiter zusammengebracht als „dem großen Glück“ (Selden, de Dis Syris, S. 77 ff.). כַּנִי, nach der Wortform ein männlicher Gott, von כָּנָה, zuteilen (v. 12), sonst nicht erwähnt, ist offenbar eine verwandte Schicksalsgotttheit, wahrscheinlich identisch mit der arabischen Göttin Manāt (weiblich, „weil das Wort für Stein femininisch ist“ Wellh. Stützen III, 1. A., S. 22 ff.). כַּנִי bildet ein Wortspiel mit כָּנִי und wohl auch כָּרַע mit עָרַךְ. Wer das Schwert gegen die Samarier führen soll, wird nicht gesagt, schwerlich hat der Vf. darüber eine bestimmte Vorstellung (vgl. c. 63s. 5). V. 12b dürfte ein Zusatz sein, nachgefüllt aus c. 66a, denn Tritojes. bedient sich so fester metrischer Formen, daß ein alleinstehendes Distichon den Verdacht erregen muß.

65, 13–20, fünf Strophen zu je vier Pentametern. Der in v. 8–12 angefangene Faden wird weiter gesponnen, jedoch mit besonderer Hervorhebung der künftigen Glückseligkeit nach der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde. 13 לֹכֵן nur zur Anknüpfung und Ausfüllung des Metrums. Die Tempelgemeinde soll es gut haben, die Schismatiker schlecht. Daß Jahves Knechte, wenn sie das Land allein besitzen, reichlich zu essen und zu trinken haben werden, wird in der späteren Eschatologie oft ausgeführt. 14 מִיכָה wie Dtn. 28<sup>47</sup>. מִיכָה (zu der wunderlichen Aussprache s. zu c. 15<sup>2</sup>) ist wohl nur vom Abschreiber zur Ausfüllung des vermeintlich defekten Stichos hinzugesetzt. Diese beiden ersten Verse passen eigentlich herzlich schlecht hinter v. 12, wo die Abschachtung der Angeredeten angedroht ist, aber sie sind aus der Situation des Vfs. hervorgegangen s. zu c. 62s. f. 15 Die Samarier müssen „niederlassen“, deponieren, als Erbe hinterlassen (Ps. 17<sup>14</sup>) ihren Namen zum Schwur, für die Schwurformel der Auserwählten, die also künftig, wenn sie jemanden verfluchen, sagen werden: es wird oder soll dir ergehen wie dem und dem, wie dem Sanballat, Tobia usw. (oder, wenn Tritojesaia etwas älter gewesen sein sollte, wie deren Vorgängern). Das Sätzchen „töten wird dich (מִיכָה) der Herr Jahve“ sieht Marti wohl mit Recht als den Schwur veranschaulichende Glosse an, da das erste Distichon viel zu lang ist. In v. 15b ist nach der LXX und nach v. 13 f. עָבַר mit dem Suff. der 1. pers. zu lesen, ferner das Verb als niph. יִקְרָא auszusprechen. Der Satz selber ist im Grunde eine leere Phrase: es sollte der neue Name angegeben werden! augenscheinlich ist dem Vf. nichts Passendes eingefallen. Der allgemeine Sinn ist ja klar genug: die jetzt Unglücklichen sind dann Glückliche. Man darf doch wohl nicht annehmen, daß Tritojes. den Namen Israel abgeschafft haben will. 16 אֲשֶׁר im Anfang ist zu streichen, weil das part. mit dem Artikel folgt; es ist vielleicht aus versehenlich zweimal geschriebenem אֲשֶׁר hervorgegangen. Sodann ist beide Male מִן zu lesen, denn den künstlichen Ausdruck

Denn vergessen sind die früheren Nöte und verborgen vor meinen [Augen,  
<sup>17</sup>Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.  
 Und nicht wird gedacht des Früheren noch kommt's in den Sinn,  
<sup>18</sup>Sondern man frohlockt und jubelt für immer über das, was ich schaffe.  
 Denn siehe, ich schaffe Jerusalem zum Jubel und sein Volk zum [Frohlocken,  
<sup>19</sup>Und will jubeln über Jerusalem und frohlocken über mein Volk.  
 Und nicht wird drin mehr gehört ein Laut des Weinens und ein [Laut der Klage,  
<sup>20</sup>Und nicht wird ferner von dort mehr kommen ein Säugling [weniger Tage  
 Und ein Greis, der nicht vollmachte seine Lebenstage,  
 Sondern der jüngste wird als hundertjähriger sterben und der [Sünder verflucht sein.

„Gott des Amens“ kann man diesem Vf. gewiß noch nicht zutrauen. Der Zusammenhang ist folgender: durch die Befrafung der Abtrünnigen und die Belohnung der Frommen zeigt sich Jahve als den Gott der Treue, der seine Verheißungen erfüllt, dies dankbar anerkennen werden die, die sich unter einander segnen, dies tun mit den Worten: segne dich der treue Gott! Um dieses Zusammenhangs willen darf man übrigens nicht אשר zur Konjunktion „sodaf“ machen, weil ein abscheulicher Stil dabei heräusstäme. Das hitbp. הַתְּבַרֵךְ bei den Späteren (Gen. 22<sup>18</sup>. Jer. 4<sup>2</sup>) für das niph. des Jahvist Gen. 12<sup>3</sup>; die Segnung mit Abrahams Namen kann Tritojes. hier nicht gebrauchen, weil auch die Abtrünnigen größtenteils von Abraham abstammen. בְּאֶרֶץ geht nicht auf die Erde, es handelt sich um das von den Sünden gereinigte, nur noch von Jahves Knechten bewohnte heilige Land. Zum Schwur bei Jahve s. zu c. 48<sup>1</sup>. V. 16b sollte mit 17a verbunden sein. Die Drangsale „sind vor meinen Augen verborgen“, d. h. ich will nichts mehr von ihnen wissen, euch keine mehr zuschicken, scheint Reminiszenz aus Hos. 13<sup>14</sup> zu sein. 17a Die LXX hat 'am Anfang einen einfacheren Text: „denn es wird sein“ für das „denn siehe, ich schaffe“, was v. 18b ebenso wiederkehrt und von daher eingedrungen sein könnte. Die neue Welt soll verbürgen, daß keine Not mehr die Auserwählten treffen kann. Wie sie vorzustellen sei, wurde schon c. 60<sup>19f</sup>. angedeutet und wird unten v. 20. 25 noch etwas weiter ausgeführt. Angeregt ist der Gedanke, der in den späteren Apokalypsen vielfachen, zum Teil wörtlichen (vgl. Apf. 21. II. Petri 3<sup>13</sup>) Widerhall findet, durch Dties. großartiges Wort c. 51<sup>6</sup>, obgleich manch andere Prophetenstelle (c. 11<sup>6ff</sup>. Jer. 4<sup>23ff.</sup>) in der einen oder anderen Weise mit eingewirkt haben mag. Leider ist Tritojes. gar nicht der Mann, diesen theologisch gewonnenen Gedanken in einer Weise auszuführen, daß er seiner unbestreitbaren Großartigkeit ideell und dichterisch gerecht würde. Er klebt zu sehr am Wirklichen; nicht der pathetische Idealismus Dties., sondern sein Bedürfnis, die gegenwärtige Drangsal für immer beseitigt und unmöglich gemacht zu sehen, läßt ihn diese Hoffnung aussprechen, deren Tragweite er nicht ermißt und von deren Verwirklichung sich seine Phantasie kein Bild machen kann, weil er es uns sonst gäbe. Das Wichtigste für ihn ist, daß das israelitische Land neu wird. 17b ist syntaktisch mit v. 18a verbunden. Die „früheren“ Zustände sind die der Gegenwart, der Zeit vom Untergang Judas bis zur eschatologischen Wendung. 18a Für die unbegreiflichen Imperative יִשְׂאוּ und יִגִּילוּ zu schreiben, die 2. pers. meint v. 13—15 die Gegner. אֲנִי ist wohl ein Flüchtigkeitsfehler für בְּאֶרֶץ. 18b Jubeln soll man, denn Jahve schafft wirklich Jerusalem zum Jubel, zu etwas, über das man jubeln kann c. 60<sup>15</sup>, ja er selbst will 19a seine Freude an Stadt und Volk haben c. 62<sup>5</sup>. Eine stilistisch wie gedanklich recht arme Strophe. 19b. 20 In Nachahmung eines jeremianischen Wortes, daß man künftig in der Stadt hören oder nicht hören werde den Laut der Wonne und Freude (Jer. 7<sup>34</sup>. 16<sup>9</sup>. 25<sup>10</sup>. 33<sup>11</sup>), wird v. 19b verheißen, daß es in der Stadt keine Trauerklage mehr geben wird, denn es gibt v. 20 keinen vorzeitigen Tod

- \* <sup>21</sup>Und sie werden Häuser bauen  
[und bewohnen  
<sup>22</sup>Nicht werden sie bauen und  
[ein anderer wohnen,  
Denn wie die Tage des Baumes  
[sind die Tage meines Volkes,  
<sup>23</sup>Werden sich nicht mühen für  
[Eitles  
Denn der Same der Gesegneten  
[Jahves sind sie,  
<sup>24</sup>Und bevor sie rufen, antworte  
[ich ihnen,
- und Weinberge pflanzen und ihre  
[Frucht essen,  
nicht sie pflanzen und ein anderer  
[essen;  
und das Werk ihrer Hände werden  
[aufbrauchen meine Erwählten,  
und nicht zeugen für den Schrecken.  
und ihre Sprößlinge bei ihnen;  
während sie noch sprechen, höre ich.

mehr, jeder stirbt alt und lebensfatt. „Von dort ist“, d. h. aus der Stadt geht hervor. Ein Säugling von Tagen, d. h. wenigen Tagen. יָמָיו ist ein wenig dürftig für den zweiten Stichos; vielleicht schrieb der Vf. יָמָיו c. 38<sup>21</sup>. D. 20b sagt zunächst, daß der Jüngling oder besser, in superlativischem Sinne (wegen des Artikels), der Jüngste, der stirbt, immer noch hundert Jahre wird, dem Leser überlassend, daraus den Schluß zu ziehen, daß das höchste Lebensalter bis zu mehreren hundert Jahren ansteigt. Bekanntlich gibt der Priester- oder seinen vorsündflutlichen Patriarchen eine Lebenszeit bis zu 1000 Jahren (dem Henoch, der als Jüngster entrückt wird, 365), denen des zweiten Weltalters bis zu 500, denen des dritten bis zu 250 Jahren. Unsere Stelle geht offenbar auf dieselbe Meinung von den glücklicheren Urzeiten zurück, die in der ganzen alten Welt verbreitet ist (vgl. Hiob 42<sup>16</sup>). Der Schlußsatz ist wunderlich: der sich Verfehlende wird als hundertjähriger verflucht werden. Wie denn, wenn er sich im 110. Jahre verfehlt? oder im 20. Jahre und nachher nicht mehr? Denn ein unverbesserlicher Sünder kann ja mit dem שָׂרָא (zu dem Segol s. G.-H. § 75 A. 20. 21a) nicht bezeichnet sein, der würde שָׂרָא oder שָׂרָא heißen, auch soll es nach v. 25 vgl. c. 60<sup>21</sup> im künftigen Jerusalem solche nicht geben. Folgt man dem Metrum, so ist die Zahl „als hundertjähriger“ in dem zweiten Stichos zu streichen, und damit ist die Sache in Ordnung: wer sich (mit Absicht) verfehlt, wird ausgetilgt, verfällt dem Fluch, von dem Sach. 5<sup>1-4</sup> ausführlicher spricht, sodaß Tritojes. mit dieser Anspielung auskommen kann. Vgl. außerdem noch c. 11a.

65,21–25 setzt die Schilderung der herrlichen Zukunft fort, jedoch in dreizehigen Doppeldistichen, ist also doch nicht in einem Guß mit dem Vorhergehenden niedergeschrieben. 21 Die Frommen werden in jener Zeit von aller Arbeit, sogar solcher, deren Nutzen sich erst später einstellt, den vollen Genuß haben, nicht etwa, weil kein Feind sich mehr gegen sie erhebt (wie c. 62<sup>2f.</sup>), sondern weil, wie 22 ausführt, sie nicht wegen der Kürze des menschlichen Lebens ihren Besitz ihren Erben zu überlassen genötigt sind, denn sie leben so lange wie die von ihnen gepflanzten Bäume, die ja mehrere Jahrhunderte alt werden können und deren Lebensenergie auch der Dichter des Hiob (c. 14<sup>8ff.</sup>) bewundert. עַמִּי geht natürlich auf die Einzelnen als solche, denn das Volk als Ganzes lebt ewig. יִרְלוּ, aufbrauchen, wie Hiob 21<sup>13</sup>. 23 Sie arbeiten nicht umsonst (c. 49<sup>4</sup> Hab. 2<sup>13</sup>) und zeugen nicht für die „Bejüngung“ (vgl. Jer. 15<sup>8</sup>. Lev. 26<sup>15</sup>. Ps. 78<sup>33</sup>), d. h. ihr Vermögen und ihre Kinder werden ihnen nicht durch Feindesüberfall oder andere Katastrophen geraubt. Man spürt aus allem das Gedrückte und Unsichere der Lage der Gola zur Zeit Tritojes. heraus. Zu v. 23b vgl. c. 61<sup>9</sup>. Ihre Nachkommen sind um sie, viele Generationen, da sie ein so hohes Alter erreichen und ihre Kinder ihnen nicht wegsterben (vgl. Hiob 21<sup>8</sup>, wo dies von den Gottlosen gesagt wird!). Jahve erhört alle ihre Bitten, während, ja bevor sie ausgesprochen sind. Umstellung der Sätze hätte eine bessere Klimax ergeben; das וְיִרְרוּ am Anfang traut man eher dem Abschreiber zu. 25. Zur neuen Erde gehört auch der Friede in der Tierwelt, der seit dem goldenen Zeitalter verschwunden ist. Tritojes. beutet in v. 25a in aller Unbefangenheit c. 11<sup>8-8</sup> aus. כְּאַרְיֵה, wie einer, einträchtig, mehr aramäisch und nur bei den jüngeren



<sup>25</sup>Wolf und Lamm werden ein-  
[trächtig weiden  
Nicht handelt man böse noch  
[verderbt  
<sup>\*66</sup><sup>1</sup>So spricht Jahve: der Himmel  
[ist mein Thron  
Wo wollt ihr mir denn ein  
[Haus bauen,

und Löwe gleich dem Rind Stroh  
[fressen\*),  
auf meinem ganzen heiligen Berg-  
[land, spricht Jahve.  
und die Erde der Schemel meiner  
[Füße:  
und wo ist der Ort meiner Nieder-  
[lassung?

\*) doch die Schlange, ihr Brot ist Staub

Schriftstellern (Esr. 2<sup>64</sup>. Koh. 11<sup>9</sup> vgl. Jdc. 20<sup>8</sup>). Das Sätzchen von der Schlange, die dem Fluch Gen. 3<sup>14</sup> unterworfen bleiben soll, harmoniert nicht mit dem Zusammenhang und wird auch durch das Metrum ausgestoßen. Daß v. 25b nicht aus Jes. 11<sup>9</sup> entlehnt ist, sondern umgekehrt aus unserer Stelle dorthin nachgetragen, ist S. 84 gezeigt worden. Subjekt der Verben sind Menschen und Tiere, der  $\text{הוא}$  ist wegen der Tiere das Bergland, Palästina, nicht der Zion.

66, 1–4, fünf dreieibige Doppeldistichen. Die Absicht der Schismatiker, irgendwo einen Tempel für Jahve zu erbauen, ohne daß doch Jahve, wie bei dem Zionstempel, dazu die Erlaubnis gegeben hat, ist frevelhaft, ein dort betriebener Kultus der ärgste Greuel, Jahve wird die Häresie bestrafen. Wer dies Stück dem exilischen Dtsj. zuschreibt, mit dem ist nicht zu streiten. Andererseits ist c. 66 auch nicht etwa bloß ein nachexilischer Nachtrag, es spricht sich in jeder Zeile die ganze stilistische Eigenart, die Theologie und die äußere Lage des Vfs von c. 56–66 aus. 1 Den ersten Satz: „der Himmel ist mein Thron usw.“ würde Dtsj. als Nebensatz behandelt haben: dessen Thron der Himmel ist, aber daß sich Tritojes. auf so etwas nicht recht versteht, zeigt die Stelle c. 57<sup>15</sup>, wo die appositionellen Sätzchen in der Gottesrede sofort repetiert werden. Übrigens ist diese Stelle die sachliche Parallele zu der unsrigen. Jahve ist der Erhabene, sein eigentlicher Wohnsitz ist und bleibt der Himmel, die Erde hat nur den geringeren Teil von ihm (c. 60<sup>13</sup>). Daraus folgt, daß es töricht wäre, wenn man meinte, ihm in einem irdischen, von Menschenhand gebauten Tempel und an einem willkürlich gewählten Ort seinen Wohnsitz anweisen zu können. „Wo wollt ihr mir denn ein Haus bauen?“  $\text{האין}$  wie c. 50<sup>1</sup>; die Übersetzung: wie beschaffen ist das Haus usw. gibt zwar so ziemlich denselben Gedanken, paßt aber nicht zu  $\text{האין}$ . Die LXX scheint  $\text{אשר}$  nicht gelesen zu haben. Statt  $\text{האין}$  spricht man natürlicher den stat. constr.  $\text{האין}$ .  $\text{מנוחה}$  nicht Ruhestätte, sondern Wohnstätte (c. 63<sup>14</sup>. 11<sup>10</sup>). Der Gedanke, der in der Frage liegt, wäre selbst ohne die pompöse Einleitung für jeden alten Leser sofort verständlich, vollends für den nachdeuteronomischen Leser. Die Gottheit bekommt in der alten Zeit nur da ein Heiligtum, wo sie haust und den „heiligen Boden“ durch eine Vision oder eine Großtat (Ex. 20<sup>24</sup>) bekannt gemacht hat; seit dem Deuteronomium glaubt der fromme Jude, daß Jahve nur den Berg Zion als seinen Wohnsitz bezeichnet habe. Die im Lande zurückgebliebenen Nordisraeliten hatten diesen Glauben nicht, auch noch nicht in der nachexilischen Zeit (c. 65<sup>ff.</sup>), obwohl der zentralisierte Kultus der Gola eine gewisse imponierende Wirkung auf sie nicht verfehlte und sie entweder zu Annäherungsversuchen reizte oder aber zur Nachahmung. Unsere Stelle beweist, daß die Samarier schon frühzeitig daran dachten, wo nicht ihren Kultus zu zentralisieren, so doch einen Haupttempel zu errichten, der dem Zionstempel die Spitze bieten könnte, wie ehemals die königlichen Heiligtümer Altisraels dem Königstempel der Davididen. Ausgeführt ist unsers Wissens ihre Absicht erst zu der Zeit, wo Mitglieder der jerusalemischen Großpriesterfamilie zu ihnen übergegangen waren (Neh. 13<sup>28f.</sup>); zur Zeit Tritojes. drohen sie nur mit dem Konkurrenztempel und sind noch unschlüssig, wo er gebaut werden soll, vermutlich deswegen, weil mehrere alttheilige Orte um die Ehre stritten. Augenscheinlich macht ihre Drohung Eindruck auf unseren Vf., gefährlich war der Plan schon an sich und doppelt gefährlich wegen des Liebäugels der „Späher“ c. 56<sup>ff.</sup>, der Priester und Propheten, mit den bösen Brüdern. Ihr könnt euch, sagt er ihnen, doch auf

<sup>2</sup>Dies alles hat ja meine Hand ge-  
[macht,  
Und nach diesem blicke ich,  
[nach dem Elenden  
<sup>3</sup>Wer den Stier schlachtet, ist ein  
[Menschentöter,  
Wer Gabe darbringt, bringt  
[Schweineblut,

und so entstand dies alles, ist  
[Jahves Spruch,  
und Geitzerschlagenen und zu  
[meinem Wort Hinzitternden.  
wer das Schaf opfert, ein Hunde-  
[würger,  
wer Weihrauch verbrennt, preist  
[Götzen.

keine göttliche Offenbarung berufen, durch die Jahve irgend einen Ort in Samarien als ihm heilig bezeichnet hätte. Später haben bekanntlich die Samaritaner pentateuchische Beweisstellen für die Legitimität ihres Garizimtempels zu beschaffen gewußt (s. die Komm. zu Joh. 420). Wir lernen aus diesem Kampf um den Ort, warum die jüdische Religion keine Weltreligion geworden ist: die Religion des Himmelsgottes hätte eine Weltreligion werden müssen, aber die Eingenommenheit für den Ort, für dessen Kultus, für das Volk, dem dieser Kultus Gesetz und Organisation war, unterdrückte die universalistische Tendenz, die sich in der älteren Prophetie regte; das Gewesene und Gewordene, das sinnlich Gegenwärtige, das Interesse des Augenblicks hielt die Begründer des Judentums, Hesekiel, Sacharja, Tritojes., Esra am Boden fest, band auch ihre Schöpfung ein für alle Mal an den kulturgeschichtlichen Standort, auf dem die Anhänger Esras standen. Die Religion ist gewiß Geschichte, aber keine stillstehende, sondern die ewig fortschreitende, die ganze Welt erobernde und umschaffende Geschichte. 2 Mit dem Zionstempel steht es anders! „Dies alles“, den Bestand der neu-jüdischen Gemeinde, ihren Tempel, ihren Kultus, hat Jahve mit eigner Hand hervorgebracht, und auf „diesen“, die jetzt gedrückte (c. 57<sub>13</sub>), aber zu seinem Wort hinzitternde (Esr. 9<sub>4</sub>. 10<sub>8</sub>), um das Gesetz eifrig bemühte Gemeinde des Zionstempels blickt er mit Wohlgefallen, wohnt bei ihr, gibt ihr die Gewähr, daß sie sich behaupten wird, wie er sie geschaffen hat (57<sub>18</sub>). Wie man **אלה** auf die Schöpfung im Allgemeinen beziehen kann, das ist mir unbegreiflich, da es doch deutlich in Parallele zu **אלה** steht; nur die Gewöhnung, den A. Tl. Autoren jede Stümperei und salbungsvolle Gedankenlosigkeit zuzutrauen, macht es erklärlich. Für **לך** am Schluß ist nach v. 5 **אל** zu schreiben (Esr. 9<sub>4</sub>. 10<sub>8</sub> steht **ב**: unruhig bemüht sein um). 3 Wer am illegitimen Ort einen von Jahve nicht autorisierten Kultus einrichtet, der übt die größten Greuel. In seiner Erregung hält der Vf., dem ja die Samarier als Zuhörer vor den Augen stehen, einen eigentlichen Übergang nicht für nötig; für uns würde ein vorgesehtes **ואמר** oder **והמה** (die LXX hat statt des ersten Säkchens  $\delta$   $\delta\epsilon$   $\alpha\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ) oder ein **וַיִּבְרַח** vor **מכר** deutlicher sein. Aber Tritojes. ist überhaupt nicht stark in Übergängen. Er sagt: wer an einem gesetzwidrigen Kultort, dort, wo ihr den Tempel erbauen wollt, Jahve ein Rind schlachtet, begeht eine Todsünde, wer ein Schaf opfert, ist einer, ist gleich einem, der einem Hunde das Genick bricht (**ערה** denom. von **ערה**), nämlich um ihn (wahrscheinlich unterirdischen Gottheiten) zu opfern. Nach Marti besagt v. 3, daß die Häretiker tatsächlich neben dem Stierschlachten usw. auch Menschenopfer (das Opfern liegt aber nicht in **מכר**) in Übung haben; dann hätte der Vf. hier das Hauptthema, den Vorwurf des Abfalls vom legitimen Kultort, vergessen. Aber daß man Jahve Menschen-, Hunde-, Schweinsopfer dargebracht hätte und daß die Samarier dies getan hätten, ist ja ganz undenkbar. Der Vf. sagt: wer an einem Ort, wo Jahve nicht wohnt, ihm opfert, der opfert solchen Wesen, die Menschen- oder Hundeopfer erhalten, nicht aber Jahve. Vor **דס-חור** soll man wohl das **מעה** (s. zu c. 57<sub>6</sub>) hinzudenken; aus der Nebeneinanderstellung von Schweineblut und mincha sollte man schließen, daß letztere für Tritojes. noch nicht auf das unblutige Opfer beschränkt ist (s. zu c. 113). **מכר** ist ein technisch verkürzter Ausdruck; **חור** bedeutet hier: die **אִיִּכְרָה** darbringen, ein auf dem Altar zu verbrennendes Duftopfer aus Weihrauch vgl. Lev. 24<sub>7</sub>. 2<sub>ff</sub>. **אין** ist wegen **ברך** wahrscheinlich so viel wie „Ungott“ (s. zu c. 113), wenigstens wie Dämonenhaftes; vielleicht wirkt zu dieser Gleichstellung der Umstand mit, daß auch in der Magie und Mantie, besonders auch der Nekromantie (vgl. das aramäische **חור**) Verbrennung

Wie sie ihre Wege gewählt haben

“So werde ich ihre Mißhandlung  
[wählen

Weil ich rief und [keiner ant-  
[wortete,

Und das Böse in meinen Augen  
[taten

\*<sup>5</sup>Hört das Wort Jahves, die ihr hinzittert zu seinem Wort:

Es haben gesagt [zu euch] eure Brüder, die euch hassen,

Die euch hetzen um meines Namens willen: „Verherrliche sich Jahve,

Damit wir eure Freude ansehen!“ doch sie werden zu Schanden  
[werden!

“Horch, Getöse aus der Stadt, horch aus dem Tempel,  
Horch, Jahve zahlt heim Vergeltung seinen Feinden!

von scharfriechnenden Kräutern ganz gewöhnlich ist. Nicht Jahvedienst, meint der Vf., sondern ein Teufelsdienst wäre ein von euch eingerichteter Kultus, und eure Opfer sind Mord und dämonische Greuel. Aber die Strafe wird nicht ausbleiben 3b. 4a: haben die Samarier sich entschieden für ihre Eigenmächtigkeiten und ihre Greuel (רָקַשׁ) besonders häufig bei Hesejtel, so wird Jahve sich dafür entscheiden, sie persönlich zu züchtigen (s. zu c. 34), und wird ihnen bringen, was ihnen Grauen einflößt. Hier haben wir das רָקַשׁ, das wir am Anfang von v. 3 vermiften. וְעַתָּה — et — et. 4b noch eine Motivierung wie c. 65<sup>12</sup>, die Strafe erfolgt, weil sie sich nicht der jerusalemischen Tempelgemeinde angeschlossen und sich Jahves Gesetz unterworfen, sondern ihre eigenen Kulte beibehalten haben. Der Sieg des Deuteronomiums ist also in den drei Dezenmien vor dem Untergang Judas keineswegs entschieden worden, vielmehr wird die Katastrophe den Anhängern des Alten [den Neuen] gestiftet haben (vgl. Jer. 44<sup>16</sup> ff.). Das בָּרַךְ in diesen Versen heißt im Griechischen des N. T. s und der Kirchenväter ἀλέομαι, ἀλεεω.

66, 5 — 11, dreimal sechs Disticha mit abwechselnd drei und zwei Hebungen: die gesetz-treuen Juden werden die Bestrafung der feindlichen Brüder durch Jahve, der von der heil. Stadt und dem Tempel aus auf sie einstürmen wird, und sodann die Heimkehr der Diaspora erleben und damit in die Zeit des Glücks und der Freude eintreten. 5 Das Folgende soll Weissagung sein, daher der alte Ausdruck „Wort Jahves“, der allerdings gleich im zweiten Stichos wieder den allgemeineren Sinn hat, den man sonst mit dem Wort Thora verbindet. Die prophetische Eröffnung knüpft zunächst wieder wie c. 58s an Äußerungen an, die der Vf. gehört hat, diesmal von den Samaritern. Er erkennt sie als Brüder der Gola an, aber sie hassen diese. Das intens. von רָקַ bedeutet zwar im Talmud hassen, doch paßt das hier nicht, es heißt hier einfach fliehen machen, jagen. Die Samarier haben nach c. 62s f. die Gola geplündert, jagen nach unserer Stelle deren Mitglieder fort, wenn diese unter sie geraten, und sind dem Anschein nach nahe daran, die Gola zu übermächtigen; wahrscheinlich hat nur der persische Statthalter das Ärgste verhütet, wenn er auch die zeitweiligen Raufereien und Scharmügel nicht unterdrücken konnte oder mochte. Dieselben Rückschlüsse lassen sich aus Neh. 3<sup>33</sup> ff. 4 f. 5 ff. ziehen. Das zweite Distichon ist reichlich kurz; ich habe hinter נִמְרוֹ ein אֱלִיכִים eingesetzt. Bekannt mit den hochfliegenden Erwartungen der Tempelgemeinde, sagen ihre Befieger mit übermütigem Spott: es verherrliche sich Jahve, nämlich durch die Herbeiführung der eschatologischen Wendung, damit wir eure Freude mit ansehen. Natürlich ist ihnen die deuteronomische Eschatologie ebenso lächerlich, wie das dtn. Gesetz verhaßt. Lies בָּרַךְ, denn das qal: er sei in Ehren (Hiob 14<sup>21</sup>), paßt nicht zu den Sprechern, die selbst Jahve verehren und nur die Verherrlichung Jahves nach dem Sinn und zum Vorteil der Gola verspotten. Aber sie werden zu Schanden werden, sagt grimmig Tritojes. 6 Aus der Stadt (s. zu c. 59<sup>20</sup>), aus dem Tempel bricht Jahve mit Kriegslärm hervor, um seinen Feinden



- Doch sie, bevor sie kreißt, hat sie geboren [ihren Sohn],  
 Bevor ihr Wehen kommen, wird sie einen Knaben haben.  
<sup>6</sup>Wer hat so etwas gehört, wer solches gesehen,  
 Ward gekreißt [das Volk] eines Landes an Einem Tage?  
 Oder ward geboren eine Nation auf Einen Schlag?  
 Denn gekreißt hat, dazu geboren Zion ihre Söhne.  
<sup>9</sup>Werde ich durchbrechen und nicht gebären lassen, spricht Jahve,  
 Oder bin ich's der gebären läßt und dann verschließt? spricht  
 [dein Gott].  
<sup>10</sup>Freue dich, Jerusalem, und jubelt in ihr, alle, die sie lieben,  
 Frohlockt mit ihr fröhlich, alle, die über sie trauern,  
<sup>11</sup>Damit ihr saugt und satt werdet von der Brust ihrer Tröstungen,  
 Damit ihr schlürft und euch ergötzt von ihrer reichen Mutterbrust.

heimzuzahlen (c. 59<sup>18</sup>). Bis zur Stadt sind offenbar die Gegner vorgeedrungen. Wie sich ein Gegner der nachexilischen Abfassung dieser Kf. mit dieser Stelle, die ja ebenso deutlich wie v. 2 das Bestehen der nachexilischen Gemeinde und ihres Tempels voraussetzt, abzufinden sucht, das mag man bei Dillm. nachsehen, Anführung und Widerlegung seiner gezwungenen und willkürlichen Deutung ist nicht nötig. 7 Das erste Distichon den Begriff Sohn etwas künstlich durch ובר gibt, so darf man vermuten, daß das erste am Schluß den gewöhnlichen Ausdruck בן oder vielleicht besser בְּרִיָּה gehabt hat; außerdem muß das Subj. der Verben, obgleich man es aus dem Anfang von v. 6 erraten kann, schon wegen des Gegensatzes zum unmittelbar Vorhergehenden irgendwie ausgedrückt gewesen sein, also etwa durch ורוא המליטה nur hier für gebären (das piël anderwärts von Tieren). ובר ist die jüngere Form für älteres ובר. Das Bild ist Nachahmung von c. 49<sup>20</sup> f. 54<sub>1</sub>; der Sinn ist: die Diaspora wird auf einmal und in vollen Haufen zurückkehren; diese Hoffnung gehört ja zum Inventar der nachexilischen Eschatologie c. 60. 62<sub>10</sub> ff. 8 hebt rein rhetorisch das Wunderbare an dem plötzlichen Erstehen eines ganzen Volkes hervor. יורל (hoph. statt des gewöhnlichen pul.) verlangt ein masf. Subj., ferner handelt es sich nicht um die Entstehung des Landes selbst, auch fehlt eine Hebung: also muß man עם הארץ als Parallele zu גוי schreiben (ob der Ausdruck verändert ist, weil er später einen verächtlichen Nebensinn bekam?). Das letzte Distichon widerspricht mit seinem הלה eigentlich dem 7. v., wahrscheinlich fiel hier dem mühsam arbeitenden Vf. c. 54<sub>1</sub> ein, welche Stelle er einfach umkehrt. 9 bis 11 die letzte Strophe. Man soll die v. 7f. gegebene Verheißung nicht bezweifeln, Jahve wird doch sein Werk nicht halb tun? Bis jetzt war man seit der Befreiung durch Cyrus in dem Zustande, den das Sprichwort c. 37<sub>3b</sub> beträchtlich glücklicher ausdrückt als unser Vf., in ewigen Geburtswehen, oder auch nach v. 9b: eine Geburt war erfolgt (die Aufrichtung der kleinen Gemeinde), dann aber Unfruchtbarkeit eingetreten. Abermals ein Vers, der sich nur aus der Situation der nachexilischen Tempelgemeinde erklärt und geradezu das Motto der tritojes. Schrift, ja aller Prophetenschriften zwischen Cyrus und Nehemia abgeben könnte. 10 Darum nicht zweifeln, sondern sich freuen soll Jerusalem und ihre Bewohnerschaft. Die Lesart der LXX שמרי ירושלם ist besser als die des hebr. Textes, weil durch das Suffiz des letzten Wortes in v. 9 gestützt und den Anstoß vermeidend, daß man erst mit ihr sich freuen, dann in ihr jubeln, darauf wieder mit ihr frohlocken (שׂוּשׁ wie c. 62<sub>5b</sub>) soll. Über die Trauernden s. zu c. 57<sub>18</sub> (61<sub>2</sub> f.). 11 Freut euch, damit ihr saugt: die Freude als Vorbedingung für den Anteil an der künftigen Herrlichkeit hinzustellen, lag nahe, wenn die Abtrünnigen als solche charakterisiert werden, die über die eschatologischen Hoffnungen hämisch spotten v. 5, die Freude ist der freudige Glaube und die entschiedene Parteinahme für Jerusalems Herrlichkeit. „Saugt und satt werdet = euch satt saugt, „schlürft (כָּצַץ nur hier für כָּצַח c. 51<sub>17</sub>) und euch ergötzt“ = mit Ergözung schlürft. Zu שׂוּשׁ s. zu c. 60<sub>16</sub>; das parallele Wort יין scheint Sige, Euter zu bedeuten s. Ges. Buhl.

\* <sup>12</sup> Denn so spricht Jahve:

Wie einen [flutenden] Strom  
[Wohlfahrt]  
Ihre Sprößlinge werden auf der  
[Hüfte getragen]

<sup>13</sup> Wie jemanden seine Mutter  
[tröstet,

<sup>14</sup> Und ihr werdet's sehen und euer  
[Herz frohlocken]

Und kund wird sich tun Jahves  
[Hand an seinen Knechten,

<sup>15</sup> Denn siehe, Jahve wird im Feuer  
[kommen,  
Heimzugehen in Hitze seinen  
[Zorn]

Siehe, ich lenke ihr zu  
und wie einen Bach den Reichtum  
[der Völker;  
und auf den Knien geliebkost,

so \*) sollt ihr in Jerusalem getröstet  
[werden,

und eure Gebeine wie Gras sprossen,

aber [sein] Grimm an seinen Feinden.

und wie der Wirbelwind sind seine  
[Wagen,  
und sein Dräuen in Feuerflammen.

\*) will ich euch trösten

66, 12—17 Fortsetzung des Vorhergehenden in den gewöhnlichen dreihebigen Doppeldistichen: die Gesehtreuen sollen beglückt, die Häretiker gerichtet werden. 12 Jahve lenkt, wendet zu (Gen. 39<sup>21</sup>) der Stadt Wohlfahrt wie einen Strom (c. 48<sup>18</sup>) und die Herrlichkeit der Völker (c. 10<sup>3</sup>) wie einen Bach. Oben ist <sup>וַיַּשְׁכֵּם</sup> in den vorhergehenden Stichos versetzt, um das Versmaß wiederherzustellen. „Damit ihr saugt“ ist in diesem Zusammenhang Unsinns; es ist mit der LXX <sup>וַיִּקְרָא</sup> oder besser <sup>וַיִּקְרָא</sup> zu schreiben und dies Wort als Collect. anzusehen, natürlich auch die beiden Verben in den sing. fem. zu versetzen (<sup>וַיִּשְׁעֶשְׁ</sup> polpal von <sup>שָׁעַע</sup>); zur Sache vgl. zu c. 60<sup>4</sup>: natürlich sind es auch hier die heidnischen Bedienten, die die Kinder der Juden warten, weil sonst der Satz unnütz wäre. Solche abrupten Anführungen von durch Eregese gewonnenen Vorstellungen sind die besten Beweise der Epigonenchaft. 13 Drei Stichos statt zwei, dazu klappt der dritte jetzt wunderbar nach. Da die Mutter ein besserer Vergleich zu Jerusalem als zu Jahve ist, da auch im vorhergehenden Gedicht v. 11 von Jerusalems Tröstungen gesprochen wird, so wird die Mutterstadt die Trösterin sein sollen und das <sup>כֵּן</sup> vor <sup>בִּירוּשָׁי</sup> zu setzen sein. Das „ich will euch trösten“ mag ein Leser nach c. 51<sup>12</sup> beigelegt haben, veranlaßt durch das „in“ Jerusalem. 14 Der erste Stichos ist verkürzte Wiederholung von c. 60<sup>5a</sup>; zu dem zweiten, dessen Bild von den wie Gras sprossenden Gebeinen für uns nicht recht genießbar ist, vgl. c. 44<sup>3</sup>. Kundtun wird sich (s. zu c. 61<sup>9</sup>) Jahves Hand bei <sup>אֵת</sup> wie Ps. 67<sup>2</sup>) seinen Knechten; wenn Jahve, im Gegensatz zu seiner bisherigen Zurückhaltung, sich regt, so bedeutet das für seine Frommen den Anbruch des Heils; <sup>חֶסֶד</sup> für <sup>יָר</sup> zu schreiben hieße den Text verwässern. Wie im ersten, so dürfte auch im zweiten Stichos von v. 14b <sup>אֵת</sup> Präpos. sein sollen, also <sup>וַיִּשְׁכֵּם</sup> zu lesen sein. Die Bestrafung der Samarier gehört auch zur Tröstung der Frommen. Dem Tag der Rache ist darum wieder die zweite Hälfte dieses Gedichts gewidmet. 15 Bei der Beschreibung der Gerichts- theophanie schwebt dem Vf. wohl Hes. 1<sup>ff.</sup> vor, vielleicht auch II. Reg. 2<sup>11</sup> (6<sup>17</sup>); wenn auch ursprünglich die geistigen Wesen lustig gedacht werden, so wird, schon in alter Zeit, mehr und mehr das Feuer das geistige Element. Für <sup>בְּאֵשׁ</sup> hat die LXX <sup>בְּאֵשׁ</sup>, das zu <sup>כְּסִיפָה</sup> paßt vgl. c. 64<sup>1</sup>, aber doch nicht nötig ist. <sup>וַיִּשְׁכֵּם</sup> wollen Sowth und Wort in <sup>וַיִּשְׁכֵּם</sup> von <sup>נָשַׁב</sup>, wehen, ändern; daß das besser ist, will mir nicht einleuchten, sagt man doch auch <sup>נָשַׁב</sup> <sup>נָשַׁב</sup>. Zu <sup>נָשַׁב</sup> vgl. c. 17<sup>13</sup>. 51<sup>20</sup>. 16 „Denn in (oder mittelst) Feuer will Jahve rechten“ (dies eigentlich sehr unpassende niph. <sup>וַיִּשְׁכֵּם</sup> statt des gal auch Hes. 38<sup>22</sup>. Joel 4<sup>2</sup>); dieser Satz klingt freilich so, als ob das Feuer nur als Mittel der Strafvollstreckung, nicht als die Geistermaterie gemeint sei, aber das liegt nur an der ungeschickten Anknüpfung, denn selbstverständlich hat Tritojes. dieselbe Auffassung wie z. B. Dtn. 4<sup>12</sup>. 33. 52<sup>ff.</sup> Die LXX hat dem Parallelismus unnötiger Weise aufzuhelfen versucht durch Einsetzung von <sup>כָּל-הָאָרֶץ</sup>; der Vf. denkt gar nicht an die ganze Erde und meint mit „allem Fleisch“, jedermann, in Wirklich-

<sup>16</sup>Denn durch Feuer will rechten  
[Jahve  
<sup>17</sup>Denen, die sich heiligen und  
[reinigen  
Die essen das Fleisch des Schweines,  
(<sup>18</sup>)Ihre Werke und ihre Gedanken,

und durch sein Schwert mit allem  
[Fleisch,\*)  
für die Gärten hinter dem Einen  
[in der Mitte;  
das kleine Getier und die Maus,  
<sup>17</sup>allesamt werden sie ein Ende haben,  
[ist Jahves Spruch.  
die Völker und die Zungen,

\*<sup>18</sup>Und ich werde kommen zu  
[sammeln  
Und sie werden kommen und  
[meine Herrlichkeit sehen,

<sup>19</sup>und ich werde unter ihnen ein  
[Zeichen tun,

\*) und viel werden sein die Erschlagenen Jahves

feit nur die Feinde der Tempelgemeinde. Der Stichos v. 16b: viel werden sein die Erschlagenen Jahves, hat entweder seinen Partner verloren oder ist selber von einem Leser, dem das große Morden ebenso viel Vergnügen machte, wie dem Vf. von c. 31<sup>25</sup> oder c. 34, eingefügt worden, etwa nach Jer. 25<sup>33</sup> (Am. 8<sup>3</sup>); letzteres scheint mir die einfachere Annahme zu sein, denn das allgemeine Weltgericht interessiert den Vf. weniger als die Verherrlichung und Sicherstellung der Theokratie. 17 Dafür ist aber am Wichtigsten die Beseitigung jener Elemente, die einerseits dem Blut und den Ansprüchen nach zu ihr gehören, andererseits wegen ihres Festhaltens an der vordeuteronomischen, dazu sündtätig vererbten Religion ihr gefährlich und feindlich sind. Der Vf. zeichnet sie wieder mit einigen Strichen; ihre appositionelle Einführung zeigt, daß er bei dem כָּל־בָּשָׂר v. 16 hauptsächlich sie im Auge hatte. Nicht für den Tempelkult heiligen und reinigen sie sich, sondern für „die Gärten“ (c. 65<sup>3</sup>), und zwar gelten ihnen diese Heiligung und Reinigung, wie es bei den Mysterien der Fall zu sein pflegt, als besonders wichtig, denn sie nehmen sie gemeinschaftlich vor „hinter einem in der Mitte“, d. h. dem Mystagogen nachgerzierend. Der Vf. scheint etwas Ähnliches zu meinen als was Hesekiel c. 8<sup>10</sup> ff. schildert, der auch den Mann in der Mitte, der zu seiner Zeit den Chorus führt, mit Namen nennt. Mit der Lesart des Qre אָחַר für אָחַר müßte man auszukommen suchen, wenn sie die ältere wäre, müßte aber auch dann wohl eher an eine Priesterin als an eine Göttin denken, weil sonst לפני statt אָחַר stände und בְּתוֹךְ fehlte. Unser אָחַר entspricht dem לפני in Hes. 8<sup>11</sup> (wo עֲמִידִים zu streichen ist). Was es für ein Kultus ist, den der Vf. meint, wissen wir nicht, um so weniger als es nicht sicher ist, ob seine Anhänger in Wirklichkeit oder nur in der üblen Nachrede ihrer Gegner Schweine, Mäuse und שָׂקָא geopfert und verzehrt haben. Daß einige Arten von Mäusen als essbar galten, geht aus dem Verbot Lev. 11<sup>29</sup> hervor. Für שָׂקָא ist oben שָׂרָא übersetzt, das Lev. 11<sup>29</sup> die kleineren, unreinen Tierarten zusammenfaßt und dem רֶמֶשׂ Hes. 8<sup>10</sup> entspricht, während שָׂקָא, Greuel, wegen seiner Stellung zwischen Schwein und Maus und wegen des Artikels auffällt. „Sie werden ein Ende haben“ kann man zwar von Menschen sagen (Ps. 73<sup>19</sup>), doch steht סוֹף gewöhnlich von Sachen, und da in v. 18 die Wörter „ihre Werke und ihre Gedanken“ ganz unverständlich sind, so empfiehlt sich ihre Einschaltung vor dem letzten Stichos in v. 17b; dadurch wird außerdem dem Versmaß in v. 17 wie v. 18 aufgeholten und endlich das וְיָרֶדָּה v. 17, das Tritojes. selten gebraucht, motiviert: sowohl ihre Werke wie auch ihre bösen Pläne, nämlich nicht ihre im Vorhergehenden genannten Greuel, sondern ihre Feindseligkeiten gegen die Tempelgemeinde, werden ein Ende nehmen. So erhält dies Gedicht seinen Abschluß, wie ihn das וְנִסְתַּחֲסוּ erwarten läßt, und das folgende Stück

66, 18–22 seine Selbständigkeit. Es schildert in fünf dreizehigen Doppeldistichen, ohne auf die (vertilgten) Samariter Rücksicht zu nehmen, die Selbstverherrlichung Jahves unter den Heiden und die Rückkehr der Diaspora. Allem Anschein nach hat es von späterer Hand Einsätze erhalten. 18 Indem wir בא (part.) für בָּאָה lesen, erhalten wir nach Ausschaltung der nach v. 17 gehörenden Wörter einen natürlichen Satz: ich aber bin in Begriff zu kommen usw. Jahve kommt zuerst zur Säuberung seines Landes v. 15 ff., aber er kommt auch zur Sammlung der „Völker und Zungen“. Letzterer eigentümliche Ausdruck findet sich ähnlich



Und werde senden von ihnen zu\*) den fernen Gestaden,  
 [Entronnene  
 Die nicht gehört haben eine noch meine Herrlichkeit gesehen;  
 [Kunde von mir,

\*) den Völkern Tarsis, Put und Lud, Mesek, Ros, Tubal und Javan

Sach. 8<sup>23</sup>, genau so aber nur im B. Daniel (nämlich sechsmal im aramäischen Teil, Dillm.). **אֶת-כָּל** gehört wohl dem Abschreiber, da nach v. 19 eben nicht alle Völker gesammelt werden. Jene Völker kommen, selbstverständlich nach Jerusalem c. 60, um Jahves Herrlichkeit zu sehen, seinen übernatürlichen Lichtglanz vor allem, nicht um gerichtet zu werden, was nicht allein mit keiner Silbe angedeutet, sondern durch v. 18b geradezu ausgeschlossen wird. Auch der erste Satz von v. 19: ich setze oder gebe unter ihnen ein Zeichen, führt nicht auf die Vorstellung vom Gericht; diese ganze exegetische Künstelei ist nur durch die fremden Bestandteile von v. 18 veranlaßt, aber auch durch sie nicht entschuldigt. „Ein Abzeichen anheften“ würde **לִשְׂמֹךְ** erfordern vgl. Gen. 4<sup>15</sup>, wäre es dennoch gemeint, so würde an ein Bundeszeichen analog dem der Beschneidung gedacht werden müssen. Aber wegen **בְּרָא** übersetzt man doch natürlicher: ich werde unter ihnen Zeichen oder ein Zeichen tun, ein Wunder, das ihnen vollends klar macht, daß eben Jahve und niemand anders diese wunderbare Herrlichkeit hervorgebracht hat. Das Wunderzeichen genauer anzugeben oder gar zu schildern, reicht die Phantasie des Vf.s nicht aus; es ist für ihn wohl eher ein Zeichen in der Höhe als eines „tief nach Scheol hin“ (c. 7<sup>11</sup>). Wenn ihm die Nichtjuden nicht so gänzlich gleichgültig wären, wenn er eine tiefere und innerlichere Auffassung von der Religion hätte, so könnte er sich hier und c. 60 mit den universalistischen Gedanken der Propheten nicht dadurch abfinden, daß er die Heiden das äußere Wunder anstaunen und dadurch gewonnen werden läßt. Wie anders da c. 49<sup>1-6</sup> oder c. 22<sup>4</sup>! Auch jetzt zeigt sich sofort wieder, daß die Heiden nur der Juden wegen da sind. Um der letzteren willen schickt Jahve von den nach Jerusalem gepilgerten Heiden „Entronnene“ (**פְּרִיטִים** mit e statt i s. Olsh. S. 320). Entronnene wären eigentlich alle Heiden, die nach einem stattgehabten Gericht noch leben, der Vf. muß also einen besonderen Sinn mit dem Ausdruck verbinden, wenn dieser ursprünglich ist. Wahrscheinlich hat er ihn aus c. 45<sup>20</sup> und versteht darunter die Heiden, die die Herrlichkeit der Götzen und die Wahrheit der Jahvereligion eingesehen und sich deshalb der **פְּרִיטִים** (42. 37<sup>23</sup>) angeschlossen haben, sodaß das Wort einen technischen Sinn hat (vgl. c. 56<sup>6</sup>): Fremdgeborene, die zu Jahves Heiligtum Zutritt haben. Diese werden nun in die fernen Länder geschickt, die noch nicht von Jahves Taten gehört und seine Herrlichkeit noch nicht gesehen haben. Es sind also nicht alle Völker nach Jerusalem gesammelt (v. 18), und noch weniger ein Weltgericht vollzogen. Hat nun Tritojes. diesen Abschnitt geschrieben, so wird man die Völkernamen in v. 19 als spätere Einschaltung ansehen müssen, die zwar für Tritojes. als Leser Hesekiels nicht unmöglich gewesen wäre, aber gar nicht in seiner Art ist, um so mehr aber der Liebhaberei der späteren Leser entspricht (vgl. c. 11<sup>11</sup>. Ob. 20). Die Völker sind sämtlich aus Hesekiel genommen, Tarsis-Tartessus und Javan-Griechen (Gen. 10<sup>4</sup>) aus Hes. 27<sup>12 f.</sup>: **לִוְיָ** und **פִּלִּי**, was wahrscheinlich aus **פִּלִּי** verschrieben ist, aus c. 27<sup>10</sup>; die beiden letztgenannten Völker werden Gen. 10<sup>13</sup>. 6 als afrikanische angesehen. Übrig bleibt **יִשְׁכְּרִי** **קִשְׁת־תּוּבַל**, wovon die beiden ersten Wörter im hebr. Text ganz unpassend als poetisches Beiwort zu Put und Lud, „die Bogen haltenden“, aufgefaßt sind, während die LXX richtig in dem ersten Wort den Volksnamen **יִשְׁכְּרִי** erkannt hat. Auch in dem zweiten Wort muß ein Volksname stecken, nur nicht **קִשְׁרִי** (be Sag.), das nicht zu den weltfernen Völkern gehört und wofür noch eher **יִשְׁכְּרִי**, als den hebr. Konsonanten ähnlicher, gepaßt hätte. Da Mesek und Tubal zwei von den drei Völkern des Landes Magog Hes. 38. 39. sind, so wird in **קִשְׁרִי** das dritte stecken, nämlich **יִשְׁכְּרִי** oder vielmehr **יִשְׁכְּרִי**, und aus ihm mit Heranziehung des folgenden Konsonanten des **קִשְׁרִי** durch Konjekture des Ktib gemacht sein. Rosch wird allerdings von manchen Exegeten nicht als nom. propr. anerkannt, weil man ein so genanntes Volk in der Nähe der Moscher und Tibarener, kaukasischer und pontischer Bergvölker, noch

Und sie werden melden meine  
[Herrlichkeit unter den Völkern  
Als Opfergabe für Jahve\*) auf  
[meinen heiligen Berg  
Wie die Israeliten bringen die  
- [Opfergabe

<sup>20</sup>und bringen all' eure Brüder aus  
[allen Völkern  
nach Jerusalem, spricht Jahve,  
in reinem Gefäß ins Haus Jahves;  
zu Levitenpriestern, spricht Jahve.

<sup>21</sup>Und auch von ihnen nehme ich

\*) mit Rossen und Wagen und Sänften und Maultieren und Dromedaren

nicht nachgewiesen hat, aber dieser Grund ist zu schwach, um das fürchterliche „Hauptfürst“ in Hes. 38:1 zu rechtfertigen, und jedenfalls konnte der Glossator שׂרָף ebenjogut für ein Volk ansehn wie die LXX in Hes. 38:39. — Jene bekehrten Heiden verkündigen in den entlegensten Gegenden Jahves Herrlichkeit und bringen dadurch 20 die Juden dort in Bewegung, veranlassen sie, schleunigst nach Jerusalem aufzubrechen, oder vielmehr, bringen sie selbst dorthin „als Opfergabe für Jahve auf meinen heiligen Berg“, gleichsam zum Dank dafür, daß Jahve sie selbst auf seinen heiligen Berg gebracht hat 567. Die Meinung, daß zwischen dem letzten Satz in v. 19 und dem ersten in v. 20 das Subjekt wechselt, ist durch nichts begründet, vielmehr wegen des מְבַרְרֵי v. 20 abzuweisen; nicht die Völker, sondern die peletim bringen die Juden herbei, ähnlich wie diese ihre Opfergabe auf den Tempelberg bringen. Daß die beiden Sätze mit dem Worte מְבַרְרֵי eng auseinander schließen, liegt auf der Hand, um so trichter ist es, daß auch hier ein Einschließel dazwischen geschrieben ist, das die Reiseheißel nennt, deren sich die heimkehrenden Israeliten bedienen, und die Maultiere und Kamele in eine lächerliche Parallele mit dem „reinen Gefäß“ bringt, in dem man die mincha dem Tempel zuführt. Nach dem Einschließel werden die Israeliten von den peletim als vornehme Standespersonen behandelt; nur die Schiffe, die wegen Tarsis nahe gelegen hätten, sind weggelassen, weil der Schreiber mit den meisten Juden der Meinung sein mochte, daß das Wasser keine Balken hat. — Das „reine“ Gefäß erinnert daran, daß auch die mincha und also auch die mit ihr verglichene Diaspora rein und Gott angenehm ist. 21 Dieser Gedanke führt den Vf. noch zu dem weiteren, daß diese als Opfergabe dargebrachten Israeliten, oder wenigstens ein Teil von ihnen, noch in dem besonderen Sinne als Gabe an Jahve gelten können, als er sie zu Priestern annimmt. So gelten ja nach dem allerdings erst später niedergeschriebenen Gesetz Num. 8 die Leviten als ein Weihgeschenk der Israeliten an Jahve. Zu schreiben ist לְכֹהֲנִים, die LXX hat daselbe (ohne den Artikel), aber mit Einschließung eines kai zwischen beide Wörter, weil sie eben Priester und Leviten nur als zwei scharf geschiedene Rangstufen kennt, während sich der Vf. des in der Periode von der deuteronomischen Reform bis auf Esra herrschenden Ausdrucks Levitenpriester bedient und die Priester und Leviten identifiziert wie Mal. 2:ff. Man könnte einen Widerspruch zwischen unserer Stelle und c. 61:8 entdecken, sofern dort die Israeliten schlechthin Priester Jahves „heißen“, hier dagegen nur einige von ihnen Priester werden sollen, indessen meint der Vf. hier die eigentliche offizielle Priesterstellung, dort nur in übertragenem Sinn den priesterlichen Charakter und Rang, den auch israelitische Laien den Heiden gegenüber zu beanspruchen haben. Daß übrigens Tritojes. oder irgend ein anderer Schriftsteller der deuteronomischen oder späteren Zeit den Gedanken hegen könnte, die Levitenpriester sollten aus den Heiden genommen werden, ist eine ganz unüberlegte Behauptung, mag auch jener Gedanke zehnmal „würdiger“ sein; für den nach dem Gesetz „hinzitternden“ Tritojesaja ist es selbstverständlich, daß das Objekt von קָרָא nur geborene Leviten sind, die blos deswegen erst noch von Jahve angenommen werden müssen, weil sie in der Fremde natürlich gelebt haben wie die anderen Israeliten, zu ihren Priesterfunktionen erst angelernt und in ihre Obliegenheiten und Einkünfte eingewiesen werden müssen. Wer v. 18—22 (und c. 56:1—8) für unecht halten möchte, wird das Stück doch wegen der Levitenpriester vor Esra setzen und also etwa einem jüngeren Zeitgenossen Tritojes. zuschreiben. 22 „Denn“ kein Israelit, geschweige ein Levit, kommt künftig um sein Recht, vielmehr werden ihre Familien und Namen (s. zu c. 56:8) ewigen Bestand haben, gerade so gut





<sup>24</sup>da gehen sie hinaus und weiden sich an den Leichen der Männer, die von mir abtrünnig wurden; denn ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht, und sie werden ein Abscheu sein für alles Fleisch.

gehört dann eine Art Wunder dazu, daß die Leichen nicht einmal völlig von Fäulnis oder Brand verzehrt sind, aber dafür ist es eben die Hölle; auch die Edomiterhölle c. 34 besteht für immer, obgleich die Edomiter auf Ein Mal abgeschlachtet sind. Selbstverständlich darf man dies Feuer nicht mit dem von v. 16 kombinieren, wie es geschehen ist, das wäre für einen jüdischen Schriftsteller ja eine wahre Blasphemie, nicht besser ist die Zusammenstellung dieses Verses mit c. 30<sup>33</sup>! Ist er vom Vf. von c. 50<sup>11</sup> geschrieben, so darf man noch annehmen, daß er den Abtrünnigen eine Empfindung für die von Wurm und Feuer angerichtete Mißhandlung ihrer Leichen zuschreibt. נִרְאִין kommt nur noch Dan. 12<sup>2</sup> vor. Die Leichen sind zwar ein Gegenstand des Abscheus und ein Abschreckungsmittel, aber doch auch eine Augenweide für die Frommen. Es ist traurig, daß ein Buch, das mit das Herrlichste, Erhabenste, Bedeutendste und Frömmste im ganzen A. T. enthält, jetzt mit einem solchen dämonischen Mißklang schließt. Die drei Wörter hinter dem eigentlichen Text וְהָיָה כִּמְדֵי חַיִּים weisen den Vorleser der Synagoge an, hinter v. 24 den 23. v. noch einmal zu wiederholen.



Neue Auflagen des

# **Göttinger Handkommentars zum AT**

Herausgegeben von Professor W. Nowack, Straßburg,

Gesamtübersicht auf der nächsten Seite,  
wo auch näheres über Vorzugspreise.

## **Das Buch Hiob übersetzt und erklärt von Karl Budde,**

Professor in Marburg. 2. neu bearbeitete Auflage 1913.

Geß. 7,60 Mk., Enbd. 8,60 Mk., Halbfz. 9,60 Mk.

**Dtsch. Litztg.** 1913, 45. „Zu den allerbesten unter den Bearbeitungen des Hiobbuches neuerer Zeit gehört zweifellos Buddes Kommentar, der nunmehr zum zweiten Mal ausgegangen ist, um selbst im Ganzen wie im Einzelnen durch neue Arbeit denen zu dienen, die sich ernsthaft um volles Verständnis der unvergleichlichen, aber auch schwierigen Dichtung oder um Lösung der in ihrer überlieferten Gestalt wurzelnden zahlreichen, verwickelten literar-kritischen Fragen bemühen . . . . Man merkt überall in dieser neuen Auflage des vor 17 Jahren zum ersten Male erschienenen Kommentars die Früchte unablässiger Arbeit . . . . Ist B.'s Kommentar auch noch nicht als endgültige Lösung aller Fragen anzusehen, die das Buch Hiob dem Kritiker und Exegeten aufgibt, so bleibt er doch unter den zahlreichen Bearbeitungen desselben eines der besten Hilfsmittel für das Verständnis der schwierigen Dichtung im einzelnen wie im ganzen und jedenfalls die allerbeste und zuverlässigste Grundlage für die gelehrte Weiterarbeit an ihr.“

**Ed. König im Theol. Lit.-Bl.** 1913 Nr. 16: „Budde hat sein Buch ganz auf die Höhe der gegenwärtigen Diskussion gebracht. Überall aber hat er . . . bei aller Berücksichtigung der neuesten Aufstellungen doch die klare Besonnenheit des eigenen Urteils den Ausschlag geben lassen.“

Anfang 1915 wird erscheinen:

## **Die Psalmen übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel,**

Professor in Gießen. 4. Auflage.

An Stelle des vor 3 Jahren heimgegangenen hochgeschätzten Fr. Baethgen bearbeitet 3. St. Gunkel dieses Buch völlig neu. Die theologische Welt ist es schon seit vielen Jahren gewöhnt, den Namen Gunkel mit dem Psalmenbuche zusammen zu hören. Ein wissenschaftlicher Kommentar dieses Buches aus der Feder des feinsinnigen Gelehrten wird sicher ein würdiges Seitenstück zu seiner „Genesis“ werden.

Jede Buchhandlung nimmt schon jetzt Bestellungen an.

1911 ist erschienen:

## **Genesis übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel, Professor in**

Gießen. 3. neubearbeitete Auflage. Mit ausführlichen Registern von P. Schorlemmer. CIV, 510 S. Lex. 8°. geh. 11 Mk., Enb. 12 Mk., Halbfzbd. 13 Mk.

**Prof. Sellin im Lit. Zentralbl.:** „Gunkel hat weit über den engeren Rahmen der Nachforschung hinausgegriffen und das zur Beurteilung der Genesis aus der Literatur anderer Völker heranzuziehende stilistische, folkloristische und sagengeschichtliche Material bedeutend erweitert. Und besonders durch die scharfsinnige und geistvolle Verarbeitung dieses bedeutet die neue Auflage wieder einen kräftigen Schritt vorwärts auf der Bahn wissenschaftlicher Erklärung des einzigartigen Buches . . . Für die Eruierung von Wesen, Kunstform und Geschichte der Sagen der Genesis besitzt der Kommentar nach wie vor eine epochemachende Bedeutung. Da wird Jeder nur dankbar lernen können. Welchen Fortschritt bedeuten die Ansichten G.s gegenüber solchen, die vor 20 Jahren herrschend waren!“



## Göttinger Handkommentar zum Alten Testament

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten  
herausgegeben von Professor *D. W. Nowack*, Strassburg.

Die Psalmen, Genesis und Jesaja liegen bereits in **dritter**, Seremia, Hiob, Klagelieder und kleine Propheten in **zweiter** verbesserter Auflage vor.

**Vorzugspreise für das Gesamtwerk** bei gleichzeitiger Bestellung aller Teile:  
geh. 96 *M* (statt 109,40 *M*), Lwd. geb. 109 *M*, Halbleder geb. 122 *M*

### Gesamtübersicht:

1. Abteilung: Die historischen Bücher. 56 Mk.; Lwd. 62 Mk.; HF. 68 Mk.

- |  |   |
|--|---|
| 1. Genesis — Herm. Gunkel. 3. umgearb. Auflage. 1910. 11,—; Lwd. 12,—; HF. 13,—.<br>2. Exod.-Lev. (00. 8,—), Num. u. Einl. (08. 5,80) — B. Baentsch. 13,80; Lw. 14,80; HF. 15,80.<br>3. Deuteronomium (98. 3,20), Josua (99. 2,20), Allgemeine Einleitg. z. Hexateuch (00. 1,00) — C. Steuernagel<br>Zus. 6,40; Lwd. 7,40; HF. 8,40. | 4. Richter, Ruth (00. 4,80), Samuel (02. 5,80) — W. Nowack.<br>Zus. 10,60; Lwd. 11,60; HF. 12,60.<br>5. Könige — Rud. Kittel. 00.<br>6,40; Lwd. 7,40; HF. 8,40.<br>6. 1. Teil. Chronik — Rud. Kittel (02. 4,—).<br>2. Teil. Esra, Nehemia, Esther C. Siegfried. (01. 3,80.) Zus. 7,80; Lw. 8,80; HF. 9,80 |
|--|---|

2. Abteilung: Die poetischen Bücher. 20 Mk.; Lwd. 23 Mk.; HF. 26 Mk.

- |  |   |
|--|---|
| 1. Hiob — K. Budde. 2. neu bearbeit. Aufl.<br>13. 7,60; Lwd. 8,60; HF. 9,60.<br>2. Psalmen — Fr. Baethgen<br>3. Auflage 04. 8,—; Lwd. 9,—; HF. 10,—. | 3. { Sprüche-Frankenbergs 58. 3,40. } Lwd. 7,—<br>{ Prediger — } C. Siegfried 98. 2,60 } HF. 8,—<br>{ Hoheslied — } |
|--|---|

3. Abteilung: Die prophetischen Bücher. 31,80 Mk.; Lwd. 35,80 Mk.; HF. 39,80 Mk.

- |  |
|--|
| 1. Jesaja — B. Duhm. 3. Aufl. 14.<br>Jerem. Giesebrecht<br>(einzel. 7,—) 2. Aufl. 07. 7,—;<br>2. { Klagelieder — M. Löhr } Lwd. 8,—;<br>(einzel. 1,—) HF. 9,—;<br>3. { Ezechiel — Kraetzschmar (00. 6,—) }<br>{ Daniel — Behrmann . . . (94. 2,80.) }<br>Zus. 8,80; Lwd. 9,80; HF. 10,80.<br>4. Die zwölfkleinen Propheten — W. Nowack.<br>2. Aufl. 1904. 8,—; Lwd. 9,—; HF. 10,—. |
|--|

Alle Einbände haben Fadenheftung. — Einbanddecken Hldr. 1,20 *M*, Lwd. 60 *d*.

Anfang 1914 ist erschienen:

**Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels**  
(von Samuel bis Amos und Hosea) übersetzt, erklärt und mit  
Einleitung und Register versehen von **Hugo Gressmann**.

Geheftet 6 *M*; Lwd. 7,20 *M*; Halblederband 9 *M*.

**Das Judentum.** Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetz-  
gebung nach dem Exil. Übersetzt, erklärt und mit Einltn.  
versehen von Privatdozent, Pfarrer **M. Haller**. 1914. Mit  
Register.

Geh. 4,80 *M*; Lwd. 6 *M*.

Dieser Band enthält u. A. die nachexilischen Partien des  
Jesajabuches. Den Protojesaja enthält der Band, welcher im  
Druck befindlich ist:

**Die großen Propheten und ihre Zeit.** Von Lic. **H. Schmidt**,  
Privatdozent u. Pastor in Breslau. Fertig sind in der Lieferungs-  
ausgabe Bogen 1—19. Der Band wird voraussichtlich Früh-  
jahr 1914 vorliegen.

Diese drei Bände gehören nebst schon früher erschienenen Bänden  
zu den „Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt  
und erklärt“ und sind bei Subskription auf das ganze Werk billiger.

Ausführlicher Prospekt kostenfrei.

**Das Ich der Psalmen** Von Privatdozent Lic. Emil Balla. 1912. 4,80 Mk.

Prof. E. Sellin in Theol. Literaturbl. 1912 Nr. 22: „Der Verf. legt in dieser seiner Erstlingschrift eine fleißige und gründliche Arbeit vor, und es ist mit Dank zu begrüßen, daß er es sich nicht hat verdrießen lassen, das schon so viel verhandelte Thema noch einmal prinzipiell zu erörtern . . . an dieser Arbeit läßt sich wieder der erfreuliche Fortschritt der Wissenschaft in den beiden letzten Jahrzehnten konstatieren . . . So wollen wir hoffen, daß diese Schrift dazu beitragen möge, daß die durch und durch synagogal-jüdische Auslegung aus der protestantischen Exegese wieder ganz verschwinden möge.“

**Das Gilgamesch-Epos.** Neu überseht von Arthur Ungnad und gemeinverständlich erklärt von Hugo Gressmann. 1911. 5 Mk.; geb. 5,80 Mk.

Lit. Zentralbl., 1912 Nr. 4: „Es war sicher ein ausgezeichnete Gedanke, das umfangreichste und wichtigste babylonische Epos in einer bequemen lesbaren Übersetzung und mit eingehender gemeinverständlicher Erklärung versehen herauszugeben. Die Übersetzung Ungnads ist eine vorzügliche Leistung, die in vielen Stücken über die grundlegenden Arbeiten Jenses hinausführt, nicht nur in der Übersetzung einzelner Stellen, sondern auch in der Anordnung der Fragmente. Die kurze Erklärung aller vorkommenden Eigennamen im Eigennamenverzeichnis wird von vielen dankbar begrüßt werden. Der von Gressmann bearbeitete Teil gibt eine sorgfältige Analyse des Ganzen nach stofflichen und formalen Gesichtspunkten, zieht Vergleiche mit verwandten Märgen und Sagen und versucht dem Ganzen und seinen Teilen auch vom mythologischen Standpunkt aus gerecht zu werden. Eine derartige Erklärung des Epos ist ein großes Verdienst und es wäre nur zu wünschen, daß auch andere Erzeugnisse der babylonischen Literatur einen Geringsten finden möchten, der sich mit soviel Liebe in jede Einzelheit versenkt, der soviel Belesenheit und soviel künstlerisches Einfühlungsvermögen für seine Arbeit mitbringt wie Gressmann.“

**Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten** Von Prof. D. W. Stärk. 8 Mk., Enbd. 9 Mk.

**Das Bauernhaus in Palästina.** Mit Rücksicht auf das biblische Wohnhaus untersucht. Von Pfarrer Dr. K. Jäger. Mit 10 Abbildungen auf Tafeln. 1912. 2,40 Mk.

**Grammatik der Septuaginta.** Laut- und Wortlehre. Von Robert Helbing. 6 Mk.; geb. 6,60 Mk.

Prof. D. Deißmann in der Theol. Rundschau 1912 S. 350 ff: „Helbing hat das Verdienst, die erste LXX-Grammatik veröffentlicht zu haben, ein Werk jähren Fleißes, sowie großer Quellen- und Literaturkenntnis. . . . So werden wir mit einer ungeheueren Fülle von Einzelbelegen bedacht.“

**Septuaginta-Studien.** Hrsg. von Alfr. Rahlfs.

1. Heft: Studien zu den Königsbüchern. 1904. 2,80 Mk.

2. Heft: Der Text des Sept.-Psalters; nebst einem Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W. E. Crum. 1907. 8 Mk. — 3. Heft: Lucians Rezension der Königsbücher. 1911. 11 Mk.

## Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Prof. D W. Bousset-Göttingen und Prof. D Dr. H. Gunkel-Gießen  
von Heft 14 an in Verbindung mit  
Prof. Dr. H. Ranke-Heidelberg und Prof. Dr. A. Ungnad-Jena.

### Alttestamentliche Beiträge:

**Meinhold**, Prof. D K.: **Sabbat und Woche im Alten Testament.** 1905. (F., 5. H.) 1,80 Mk.

**Greßmann**, Prof. DDr. H.: **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.** (F., 6. H.) Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.

**Dibelius**, Lic. Dr. **Martin**: **Die Lade Jahves.** Mit 13 Abbild. 1906. (F., 7. H.) 3,60 Mk.

**Schmidt**, Pfarrer Lic. **Hans**: **Jona.** Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Mit 39 Abbildungen im Text. 1907. (F., 9. H.) 6 Mk.

**Das Gilgamesch-Epos.** Neu übersetzt und gemeinverständlich erklärt von **Arthur Ungnad** und **Hugo Greßmann.** 1911. (F., 14. H.) 5 Mk.; in Lnb. 5,80 Mk.

**Balla**, Privatdozent Lic. **Emil**: **Das Ich der Psalmen.** 1912. (F., 16. H.) 4,80 Mk.

**Volkserzählungen aus Palästina.** Gesammelt bei den Bauern von Bir-Zel. (F., 17. H.) In Vorbereitung.

### Neue Folge.

**Greßmann**, Prof. DDr. H.: **Mose und seine Zeit.** Ein Kommentar zu den Moße-Sagen. 1913. (S., N. S. 1. H.) 12 Mk.; geb. 13 Mk.

**Böhlig**, Oberlehrer Lic. H.: **Die Geisteskultur von Tarjos im augusteischen Zeitalter** mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften. Mit 8 Abbildungen. 1913. (S., N. S., 2. H.) 6 Mk.

**Sode**, Dr. phil. Sr.: **Die Entstehung der Weisheit Salomos.** Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus. (S., N. S., 5. H.) 4,80 Mk.

### Ein ausführlicher Prospekt

über sämtliche Hefte der „Forschungen“ kostenfrei.









GTU Library



3 2400 00482 1876

**GTU Library**  
**2400 Ridge Road**  
**Berkeley, CA 94709**  
**For renewals call (510) 649-2900**  
**All items are subject to recall.**



